

El mercado como una esfera de la libertad social

Hector Arrese Igor, Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), CONICET
harreseigor@gmail.com

Recibido: 10 de Julio de 2017

Aceptado: 15 de Octubre de 2017

Resumen

Axel Honneth ha intentado explicar las luchas por el reconocimiento de nuestras sociedades contemporáneas en términos de pretensiones normativas para el logro de una autorrelación no distorsionada. Sin embargo, ha recibido numerosas objeciones de parte de Nancy Fraser, la más importante de las cuales es la necesidad de complementar las exigencias de reconocimiento con las de redistribución de bienes y servicios. Consecuentemente, Honneth ha reelaborado su teoría, para dar cuenta de que el mercado es una esfera de la libertad social, es decir que está estructurado para garantizar la complementariedad y el reconocimiento mutuo. Sin embargo, Honneth no logra tampoco demostrar esta tesis. Por lo tanto, su teoría no puede fundamentar pretensiones normativas de reformular las reglas del mercado.

Palabras Clave: Honneth, Reconocimiento, Derecho, Mercado, Libertad, Sociedad.

The market as a sphere of social freedom

Abstract

Axel Honneth has tried to explain the struggle for recognition of contemporary society in terms of the normative pretensions to the achievement of an undistorted self-relation. Nevertheless, his explanation has been the subject of several objections by Nancy Fraser, the most important of which is the necessity to complement the requirements of recognition with those of the redistribution of goods and services. Consequently, Honneth has reworked his theory to account for the marketplace as a sphere of social freedom, that is, what is structured to guarantee the complementarity and mutual recognition. However, Honneth cannot demonstrate this thesis either. Therefore, this theory cannot ground the normative pretensions to reformulate the rules of the market.

Keywords: Honneth, Recognition, Right, Market, Freedom, Society.

1. Las luchas por el reconocimiento y la formación de la subjetividad

Honneth apunta a elaborar una teoría social normativa derivada de las luchas por el reconocimiento en las sociedades actuales (Honneth, 2003a, 148). Esta teoría busca desarrollar un punto de vista normativo que permita comprender los objetivos de estas luchas, o sea la situación final hacia la que se orientan (Honneth, 2003a, 274). Esta situación final consiste en que los sujetos puedan establecer relaciones intersubjetivas de reconocimiento no distorsionado. En otras palabras, se trata de una concepción formal de la eticidad, que no se funda en el logro de la autonomía del ser humano (es decir de la capacidad de darse las propias normas de conducta). Por el contrario, se basa en la idea de la autorrealización.

Pero esto no implica que Honneth piense la autorrealización como un objetivo que dependa de las tradiciones y valores morales compartidos por una cultura determinada, como ocurre con el comunitarismo. Más bien toma del comunitarismo la idea de la autorrealización, pero busca darle una universalidad que trascienda a las diferentes culturas. De este modo, Honneth busca evitar tanto el carácter excesivamente abstracto del universalismo moral kantiano como el relativismo comunitarista (Honneth, 2003a, 274-277).

La razón de este objetivo se deriva de la tesis que Honneth toma de Georg W. F. Hegel y de Herbert G. Mead de que los sujetos pueden relacionarse consigo mismos en orden a la realización de acciones sólo si pueden verse a sí mismos reflejados en las normas que sustentan y respetan sus compañeros sociales. Por lo tanto, este principio fuerza a los individuos a dar contenido a sus pretensiones de reconocimiento recíproco, para poder desarrollar su subjetividad (Honneth, 2003a, 148-149). Honneth sostiene que estas relaciones de reconocimiento en las que el sujeto debe entrar para poder relacionarse consigo mismo como un agente capaz pueden agruparse en tres categorías: el amor, el derecho y la solidaridad. Estas formas de reconocimiento permiten al sujeto establecer relaciones consigo mismo que le permitan actuar libremente, que consisten en la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima.

En primer lugar los sujetos necesitan entrar en relaciones de amor mutuo (*Liebe*), que les permiten ser confirmados en su naturaleza necesitada. Hegel inmortalizó esta idea con su famosa tesis de que el amor es “ser sí mismo en el otro”. Pero esta forma de reconocimiento exige una forma de equilibrio precaria entre la autonomía y la conexión con el otro (Honneth, 2003a, 153-154). Las patologías relacionales del amor consisten en que uno de los miembros dependa excesivamente del otro y que este último a su vez tenga fantasías de omnipotencia respecto del primero. Siguiendo a Donald Winnicott, Honneth sostiene que estas patologías se derivan de experiencias traumáticas del niño a la hora de desprenderse de la relación simbiótica inicial con su madre (Honneth, 2003a, 170-171).

Por el contrario, el amor permite desarrollar la autoconfianza, que significa la necesidad de dar a conocer las propias necesidades sin trabas (Honneth, 2003a, 192). Sin embargo, la privación del reconocimiento por medio del amor es la violación (*Vergewaltigung*). Esta es una forma de menosprecio en la que una persona busca apoderarse del cuerpo de otra contra su voluntad. De este modo,

esta forma de menosprecio apunta a que la víctima se sienta indefensa frente a la voluntad del agresor. En consecuencia la persona pierde la capacidad de manejar su cuerpo con autonomía y se produce una pérdida de delimitación frente al otro (Honneth, 2003a, 214-215).

La segunda forma de reconocimiento que, según Honneth, constituye a la subjetividad es el derecho (*Recht*), que consiste en reconocer a los ciudadanos como integrantes de un colectivo universal, que es el sistema de los derechos. Esto significa que se los reconoce como moralmente responsables, esto es como capaces de decidir racionalmente acerca de cuestiones relativas a su autonomía individual (Honneth, 2003a, 184-185). La razón de esto reside en que los ciudadanos pueden formar racionalmente la voluntad colectiva sólo a partir del ejercicio de la autonomía moral. En otras palabras el ejercicio de la autonomía moral de los ciudadanos les permite construir y legitimar un sistema legal que sea producto de su auto-legislación (Honneth, 2003a, 185-186).

Por eso el derecho permite el desarrollo del autorrespeto, es decir de ser capaz de autonomía moral y, por lo tanto, de participar en la formación discursiva de la voluntad (Honneth, 2003a, 192, 194-195). Por contraste, la forma de menosprecio del derecho es la desposesión (*Entrechtung*). Cuando se desposee a un sujeto no se lo considera como digno de ser un interlocutor legítimo de interacción y, en este sentido, no se lo trata como un igual frente a los demás (Honneth, 2003a, 215-216).

Mientras que el amor se refiere únicamente a los sujetos en su individualidad única e irrepetible, en el derecho se trata de una referencia conceptual a la universalidad de los ciudadanos afectados por el sistema legal. Pero es en la solidaridad (*Solidarität*) donde se da una síntesis entre los dos momentos previos, porque allí entran en juego las cualidades individuales y concretas del sujeto, pero puestas en relación con los fines que la comunidad valora (Honneth, 2003a, 197-198). Por esta razón la solidaridad ya no se refiere a la comunidad abstracta y universal de ciudadanos que producen el derecho, dado que necesita la mediación de la comunidad concreta en la que viven los sujetos, con sus tradiciones y valores distintivos.

Pero las condiciones de vida que pone la sociedad llevan a que esta constelación de valores colectivos esté en constante redefinición, dado el pluralismo inherente a nuestra cultura. De este modo, los diferentes grupos sociales luchan para que los valores que representan reciban el reconocimiento social que les permite percibirse como sujetos útiles para la comunidad (Honneth, 2003a, 205-206). De hecho, Honneth considera que muchas luchas por un salario digno para un determinado grupo social en realidad son luchas por el reconocimiento en términos de solidaridad. En consecuencia, Honneth afirma que la solidaridad permite al sujeto establecer la autorrelación práctica de la autoestima (Honneth, 2003a, 209). Esto significa que la negación del reconocimiento de la solidaridad es la forma de menosprecio conocida como la deshonra (*Entwürdigung*), que lleva al sujeto a verse a sí mismo como alguien inútil y por lo tanto como una carga para la sociedad (Honneth, 2003a, 216-217).

Las diferentes experiencias de menosprecio son experimentadas por los sujetos como una “enfermedad” que les causa “muerte psíquica”, porque destruye su identidad (Honneth, 2003a, 218). Esto provoca a su vez una crisis moral en la

comunicación con los demás, porque el sujeto siente que sus expectativas de reconocimiento se han visto frustradas (Honneth, 2003a, 221-223). Estas reacciones de vergüenza moral suelen convertirse en el motivo de las luchas sociales por el reconocimiento, que toman la forma de la resistencia política (Honneth, 2003a, 224-225).

2. ¿Redistribución o Reconocimiento? La crítica de Fraser a Honneth

Nancy Fraser elabora una compleja crítica de la teoría de Honneth y a su vez recibe la contraargumentación de este último en el famoso texto *¿Redistribución o Reconocimiento?*, el cual representa un momento ineludible para entender el curso posterior del pensamiento de nuestro autor (Fraser y Honneth, 2003). El punto de partida de la argumentación consiste en que, contra Honneth, Fraser sostiene que la privación de reconocimiento no consiste en un daño a la subjetividad a causa del menosprecio de los otros. En realidad Fraser defiende un modelo de estatus de reconocimiento, que funda estas relaciones de menosprecio en ciertos patrones institucionalizados de valor cultural, que impiden a los sujetos participar como iguales en la vida social. Es decir que el modelo de estatus de reconocimiento se centra en el análisis de las reglas con las que funcionan las instituciones (Fraser, 2003a, 45).

De acuerdo con el modelo de estatus de reconocimiento, las luchas por el reconocimiento no se orientan a reparar daños físicos o psíquicos, sino a superar la situación de subordinación en la que se hallan las víctimas. En consecuencia, el modelo de Fraser apunta a que las víctimas de menosprecio puedan participar plenamente de la vida social, es decir en situación de igualdad con los demás. Para ello, Fraser considera necesario desinstitucionalizar aquellos patrones de valor cultural que provocan la situación de subordinación y reemplazarlos por otros (Fraser, 2003a, 46). Este es el contenido de la norma de la *paridad participativa* (Fraser, 2003a, 47).

Fraser también objeta a Honneth que cae en el psicologismo, en la medida en que sitúa al menosprecio como un fenómeno interno a la autoconciencia del oprimido, por lo que termina culpabilizándolo de la situación de la que en realidad es una víctima. Su modelo de estatus de reconocimiento, por el contrario, permite a Fraser evitar este problema, al ubicar las situaciones de menosprecio en el funcionamiento normativo de las instituciones (Fraser, 2003a, 48).

Otra crítica de Fraser a Honneth consiste en que incurre en una contradicción, al afirmar que todos tienen derecho a disfrutar del mismo grado de estima social, siendo que esta última se da siempre de modo graduado y diferenciado. Sin embargo, Fraser intenta remediar esta deficiencia de la teoría del reconocimiento mediante el requisito de que todos tienen derecho a no perder la estima de los demás en razón de ciertas clasificaciones institucionalizadas de grupo que reduzcan su capacidad de participar plenamente en las relaciones sociales (Fraser, 2003a, 49).

Fraser critica la teoría de Honneth en tanto que sostiene que se funda en una concepción de la vida buena y, por lo tanto, es sectaria para con quienes no comparten dicho ideal de autorrealización (Fraser 2003b, 260). Además presenta el

problema de que la cuestión de la autorrealización pertenece al ámbito de la ética y no de la normativa institucional. Por contraste, Fraser otorga a su modelo de estatus de reconocimiento un carácter deontológico. Esto permite a Fraser integrar el paradigma del reconocimiento con el de la redistribución, dado que ambos tienen un carácter normativo (Fraser, 2003a, 50). Honneth contesta a su vez a Fraser que el concepto de “paridad participativa” es también un ideal de vida buena, en la medida en que Fraser lo considera como un “bien social” (Honneth, 2003c, 298). Sin embargo, considero que Honneth cae en un malentendido, dado que del hecho de que Fraser sostenga que la paridad participativa es algo valioso no se desprende que constituya una concepción de la vida buena que excluya a los demás ideales que sostengan los ciudadanos. Por el contrario, desde mi punto de vista Fraser fundamenta su principio de modo procedimental, es decir como una serie de patrones o reglas para asegurar la paridad participativa.

Fraser impugna también el reduccionismo en el que habría caído la teoría de Honneth, en la medida en que este último considera que las formas injustas de redistribución económica pueden ser rectificadas si se eliminan las situaciones de menosprecio que sufren los individuos (Fraser, 2003a, 52-53). Frente a la tesis de Honneth, Fraser considera que los problemas de redistribución presentan cierta autonomía frente a las cuestiones de reconocimiento, en la medida en que tienen que ver con injusticias que están enraizadas en la estructura económica de la sociedad, es decir en el mercado y la producción (Fraser, 2003a, 22, 24-25). Pero en realidad, sostiene Fraser, todas las formas de injusticia requieren de integrar los paradigmas del reconocimiento y de la redistribución. Por eso Fraser denomina a su propuesta como una “justicia bidimensional” (Fraser, 2003a, 40).

Para aclarar su concepto de justicia, Fraser acude a categorías híbridas, es decir que se imbrican en problemas relativos al reconocimiento y a cuestiones de justicia distributiva. Es el caso de la categoría de género, que tiene que ver con problemas de menosprecio, en la medida en que las formas culturales femeninas son devaluadas frente a las masculinas. Pero también la categoría de género es un instrumento útil para develar situaciones de injusticia económica, dado que las mujeres no tienen acceso a los mejores puestos y reciben muchas veces un menor salario por el mismo trabajo que los varones (Fraser, 2003a, 32-34).

También es el caso de la categoría de la raza, si la utilizamos para evaluar las privaciones de reconocimiento que sufren las culturas de los pueblos inmigrantes, así como a la vez las exclusiones que ellos sufren tanto a la hora de acceder a puestos importantes de trabajo como de recibir una remuneración igual por igual trabajo, en comparación con los habitantes nativos (Fraser, 2003a, 36). Finalmente, lo mismo ocurre con la categoría de la homosexualidad, porque su elección es muchas veces devaluada culturalmente por las instituciones dominantes (religiosas, etc.) y a la vez muchas veces los homosexuales sufren discriminación para acceder al mercado laboral o para acceder a los mejores puestos (Fraser, 2003a, 39).

Estos ejemplos permiten a Fraser reformular su norma de la paridad participativa en términos de una justicia bidimensional. En este sentido, Fraser distingue entre dos condiciones de la paridad participativa. Por un lado, está la condición objetiva de la paridad participativa, que debe garantizar una distribución tal de los recursos materiales que permita superar las grandes asimetrías de

ingresos, la explotación laboral, etc., de modo tal que los individuos puedan participar de las interacciones sociales con independencia. Por otro lado, podemos señalar la condición subjetiva de la paridad participativa, que exige que los patrones institucionalizados de valor cultural garanticen a los individuos una igualdad de oportunidades para ganar la estima social (Fraser, 2003a, 55). Por su parte Honneth objeta esta concepción bidimensional de la justicia, porque deja afuera aquellas formas de sufrimiento que están excluidas de la vida pública, dado que son invisibles para la sociedad. En estos casos, sostiene Honneth, sólo puede accederse a este tipo de sufrimiento a partir del análisis psicológico del sufrimiento de individuos particulares (Honneth, 2003b, 148; 2003d, 10-27). En su respuesta a Honneth, Fraser argumenta que el sufrimiento prepolítico y cotidiano de las víctimas no es el mejor candidato para pensar los problemas de injusticia. Desde el punto de vista de Fraser lo más conveniente es trabajar sobre las reivindicaciones de los movimientos sociales, porque están articuladas públicamente y pueden ser sometidas a escrutinio público (Fraser, 2003b, 235).

3. El método de la reconstrucción normativa

Independientemente de sus respuestas a las objeciones de Fraser, Honneth toma, en su libro *El derecho de la libertad*, el desafío que ella le presenta (Honneth, 2011). De este modo, Honneth intenta elaborar una teoría de la justicia a partir de las normas y valores que rigen las instituciones más importantes de las sociedades modernas. Inspirándose en Hegel, Honneth analiza el funcionamiento de las instituciones sociales para determinar los valores más importantes que las estructuran. La conclusión que saca de este análisis consiste en que dichos valores pueden reducirse a la libertad individual, si bien este concepto adquiere diferentes significados (Honneth, 2011, 9-10, 35, 121). Honneth considera que incluso la igualdad está subordinada a la libertad, en tanto que es una explicación del valor de la libertad individual, en tanto que les compete a todos los miembros de las sociedades modernas (Honneth, 2011, 35). Como objeta McKneill, este acuerdo de los sujetos modernos respecto del valor de la libertad individual no implica necesariamente que este valor sea el fundamento último normativo de nuestras orientaciones de valor (McKneill, 2015, 160). Es decir que nuestro autor confunde las constataciones de hecho con las atribuciones de valor. Esta confusión entre los niveles descriptivo y prescriptivo aparece claramente en el método de la reconstrucción normativa. Veámoslo con algún detalle.

Desde la teoría de Honneth, los sistemas de acción contienen promesas de realizar la libertad, las cuales son cumplidas de modo más o menos pleno. El método de la reconstrucción normativa permite poner a prueba el desarrollo histórico de cada esfera y dejar en claro en qué medida las comprensiones de la libertad que están institucionalizadas en cada una de ellas han logrado su realización social (Honneth, 2011, p. 10). Honneth intenta con el método de la reconstrucción normativa alejarse de teorías como la de John Rawls, quien intentó derivar principios de justicia puramente normativos y sin relacionarlos con el funcionamiento real de las instituciones sociales (Honneth, 2011, 14, 119).

Honneth se considera en este sentido heredero de la filosofía del derecho de Hegel. En sus *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, Hegel intentaba mostrar que la sociedad de su época ya era racional en sus rasgos fundamentales, y que la razón moral ya estaba realizada en las instituciones centrales (Hegel, 1970). Como resultado de sus análisis, Hegel concluyó que el derecho de su tiempo estaba al servicio de la realización de la libertad individual, lo que era la fuente de su legitimidad (Honneth, 2011, 16). De acuerdo con estas premisas, lo justo es aquello que realiza la autodeterminación individual de todos los miembros de la sociedad (Honneth, 2011, 40).

Veamos un poco en detalle las premisas de las que parte Honneth para su método de la reconstrucción normativa. En primer lugar, Honneth supone que la reproducción de las sociedades depende hasta la actualidad de la condición de una orientación común a ideas y valores básicos (Honneth, 2011, 18-19). En segundo lugar, el concepto de justicia depende de estos valores compartidos en las instituciones (Honneth, 2011, 20-24, 30). En tercer lugar, Honneth procura construir una teoría de la justicia que reconstruya normativamente aquellas instituciones que permitan realizar los valores morales y el concepto de justicia mencionados anteriormente (Honneth, 2011, 24-27, 121). En cuarto lugar esta teoría de la justicia debe tener un carácter eminentemente crítico, dado que debe mostrar los déficit de las instituciones a la hora de realizar los valores morales que prometen instanciar (Honneth, 2011, 29-30).

La justicia entendida de este modo hace posible la libertad social, que Honneth define de la siguiente manera:

El sujeto es 'libre' en última instancia, entonces, únicamente cuando se encuentra frente a otro contrapuesto en el marco de prácticas institucionales, gracias a las que se unifica con el otro contrapuesto en una relación de reconocimiento recíproco, porque puede ver los fines del otro como una condición para la realización de los propios fines" (Honneth, 2011, 86).

El método de la reconstrucción normativa ha recibido diversas críticas desde varios puntos de vista. Por un lado, Freyenhagen ha objetado que Honneth comete una falacia al concluir que ciertas instituciones son socialmente valiosas a partir de la premisa de que los sujetos las reproducen activamente. La razón de esto, según Freyenhagen, consiste en que los sujetos pueden apoyar a las instituciones porque son las mejores que presenta la sociedad actual, lo cual no significa necesariamente que estas sean las instituciones más justas que se puedan concebir (Freyenhagen, 2015, 141; ver también Jütten, 2015, 197, Schaub, 2015, 124 y McKneill, 2015, 160).

Honneth se considera en este punto deudor de la interpretación que hace Hegel del amor romántico, como una relación de reconocimiento en la que los amantes se confirman mutuamente como codependientes (Honneth, 2011, 87). Lo mismo ocurre con la reconstrucción hegeliana de las relaciones de amistad, entendida como el "poder existir plenamente en el otro" (Honneth, 2011, 233; Pippin, 2014, 731). Ahora bien, siguiendo su interpretación de Hegel, Honneth intenta reactualizar su filosofía del derecho distinguiendo entre tres esferas de la libertad social. Estas son la esfera de la familia y las relaciones personales (que gira en torno de las necesidades y cualidades de los individuos), la esfera del mercado

(fundada sobre los intereses y capacidades del individuo) y finalmente la espera de lo público político (que realiza las intenciones individuales de la autodeterminación) (Honneth, 2011, 233).

4. El mercado como una esfera de la libertad social

Dado que este trabajo se centra en el problema del mercado como esfera de la libertad social, intentaré reconstruir la argumentación de Honneth para responder a este problema. Honneth comienza su investigación constatando que en realidad parece poco convincente sostener que la economía capitalista es una forma de institucionalización de la libertad social, en la medida en que está vinculada con la promesa de hacer que los compromisos de rol de sus participantes engranen entre sí. La razón de esto es que el sistema del mercado no parece ser una institución relacional y, por lo tanto, una esfera de la libertad social, porque no está anclado (*verankert*) en compromisos de rol que sus participantes puedan consentir. Este consentimiento no tiene lugar porque no se trata de compromisos de rol que impliquen que cada participante pueda reconocer o confirmar a la libertad del otro como una condición para la propia libertad. Es decir que estos compromisos de rol no fundan su fuerza vinculante y su validez en razón de determinadas relaciones de reconocimiento recíproco (Honneth, 2011, 317-318).

Esto plantea un problema inicial a la aplicación del método de la reconstrucción normativa, porque éste tiene como meta descubrir las condiciones sociales de nuestra libertad intersubjetiva “verdadera” en las instituciones vigentes de la vida personal, de la acción en el mercado y de la praxis política. La cuestión consiste en que faltaría la facticidad normativa, es decir que no habría valores morales que posibilitaran la realización de la libertad social, al considerar las instituciones existentes de hecho (Honneth, 2011, 318).

Según la interpretación de Honneth, Hegel sostiene que el mercado puede funcionar sin fricciones y de modo armónico únicamente cuando los participantes en él se respetan mutuamente en su “honor” (*Ehre*) como ciudadanos económicos (*Wirtschaftsbürger*) y se deben recíprocamente ciertas consideraciones y protecciones económicas. Es decir que para Hegel estas instancias morales pre-contractuales no deben ser impuestas externamente en un mercado regulado internamente por cálculos de utilidad, sino que más bien son ellas las que hacen posible el mercado mismo (Honneth, 2011, 328). Siguiendo la lectura de Honneth, cuando Hegel analiza el problema de la pobreza, de la mecanización del trabajo y de la ostentación de la riqueza, se refiere a desviaciones respecto de relaciones de reconocimiento recíproco que deberían darse, en tanto que condiciones para el desarrollo libre de obstrucciones del mercado. Estas relaciones de reconocimiento recíproco pre-contractuales están regidas por reglas de respeto y valoración recíprocos (Honneth, 2011, 330).

Según Honneth, Hegel apela a una conciencia de solidaridad, producto de la pertenencia a una comunidad cooperativa, de la cual los participantes en el mercado son miembros desde el punto de vista moral. La participación en relaciones legales, propia de la actividad del mercado, no puede pensarse sin la participación en aquella comunidad moral previa. Es decir que, si los sujetos sólo

se sintieran obligados a cumplir con los contratos acordados, se verían tentados a aprovechar las oportunidades que les puede brindar el mercado para el robo, la acumulación de riquezas o la explotación de los trabajadores (Honneth, 2011, 329). Honneth argumenta que, si bien Hegel no tenía familiaridad alguna con la terminología funcionalista, por obvias razones, sostenía una idea semejante. Hegel sostenía que el “espíritu objetivo” contiene todas las instituciones fundamentales de la modernidad, vinculadas necesariamente al presupuesto de que los sujetos las consideran como justificadas. Desde el punto de vista de Hegel, el mercado puede ser justificado por los sujetos en la medida en que sus normas legales contractuales encarnan también normas morales, que aseguran y garantizan el honor burgués (*die bürgerliche Ehre*) (Honneth, 2011, 333). De acuerdo con Honneth, Hegel considera que las orientaciones de cálculo utilitario de los actores del mercado deben estar organizadas de modo tal de que la libertad de cada uno sea la condición para la realización de la libertad de los demás. Por lo tanto, para poder otorgarse mutuamente el derecho a la maximización individual de utilidades, los actores deben reconocerse previamente como miembros de una comunidad cooperativa, es decir como sujetos a compromisos de rol complementarios (Honneth, 2011, 348-349).

Contra la lectura de Honneth, Jütten sostiene que para Hegel el mercado no constituye una esfera de la libertad social. Por el contrario, según la interpretación de Jütten, Hegel sostiene que el mercado es un sistema que funciona en base al autointerés de los ciudadanos, quienes persiguen únicamente fines privados (Jütten, 2015, 192; Hegel, 1970, §§ 189-195, 345-350). Desde la reconstrucción que hace Honneth, Hegel se pregunta por los mecanismos de formación de la conciencia que son más aptos para que los actores del mercado superen el mero autointerés. Se trata de aquellos procesos de definición de los intereses de los actores del mercado, que pueden llevarlos a considerar responsabilidades cooperativas (*kooperative Verantwortlichkeiten*) (Honneth, 2011, 349-350). Estos mecanismos de formación de la conciencia están implícitos en las corporaciones, que están presentes en el mercado, y son puntos de apoyo para mantener despierta la conciencia de la solidaridad previa al mercado (Honneth, 2011, 350-351). Desde la óptica de Honneth, Hegel ve en las corporaciones existentes y actuantes en el mercado la presencia de mecanismos de deliberación tales que les permiten a sus participantes ponerse en la perspectiva del otro en tanto que compañero de cooperación y no ya de competidor (Hegel, 1970, §§ 250-256, 392-397; Honneth, 2011, 353).

Frente a la interpretación que hace Honneth de la teoría hegeliana de las corporaciones, Jütten argumenta que estas no son parte del mercado, sino que son una institución independiente de la sociedad civil. Siguiendo la argumentación de Jütten, las corporaciones son un espacio en el que sus miembros se reconocen mutuamente como igualmente capaces de hacer aportes al mercado, en el marco de un determinado oficio o profesión. En consecuencia, las corporaciones no establecen entre sus miembros relaciones de mercado, porque sus miembros no intercambian bienes entre ellos y no producen para la mutua satisfacción de sus necesidades. Esto implica que las corporaciones hegelianas no están en condiciones de convertir al mercado en una esfera de la libertad social (Jütten, 2015, 194-195).

Honneth advierte que la reconstrucción normativa del mercado no será una tarea fácil, porque ni los marxistas ni los neoliberales aceptan la idea de que el mercado esté orientado a otros fines que no sean la maximización de utilidades y el empleo del capital. De este modo, los teóricos de la ciencia económica en general no están dispuestos a aceptar que el mercado tenga implícitas ciertas pretensiones de normatividad, en términos de relaciones de reconocimiento recíproco. Por otro lado, la globalización alimenta la idea de que el mercado es un sistema autónomo y coactivo, que fuerza a los individuos a cumplir con sus dictados de eficiencia de un modo irresistible. Es decir que el mercado aparece como desvinculado de la necesidad de que sus normas sean acordadas por sus participantes. Dicho de otra manera, el imperativo funcional del mercado aparece como desacoplado de toda perspectiva de legitimidad. Es decir que había una separación tajante entre la facticidad y la validez del mercado (Honneth, 2011, 359).

Según la argumentación de Honneth, en el siglo XIX comenzó a ocurrir que la producción de mercancías para la mera subsistencia (alimentos básicos, vestimentas, etc.) no siempre resultaba rentable, por lo que algunos empresarios dejaron de proveer al mercado, lo que provocó un sufrimiento muy grande a los miembros de la clase trabajadora (Honneth, 2011, 366). Estas situaciones de carestía despertaron movimientos de protestas y revueltas sociales, conocidas como “revueltas del pan” (*Brotaufstände*) (Honneth, 2011, 366-367). Estas revueltas, acompañadas muchas veces de boicot al consumo de determinadas mercancías, son la expresión de una pretensión normativa de reconocimiento recíproco de los participantes en el mercado. Esto es así en la medida en que los consumidores exigen a los productores que respeten su derecho a acceder a los bienes básicos para la subsistencia a un precio acorde con sus ingresos. De este modo, los consumidores recuerdan a los productores que ellos están comprometidos en una relación de reconocimiento previa y de que deben respetar sus términos. Esta relación intersubjetiva es bastante más compleja que la mera ley de la oferta y la demanda entre actores egoístas y aislados en el mercado (Honneth, 2011, 367).

Desde el punto de vista de Honneth, el mercado de consumo se ubica en la tradición de la economía moral, en la medida en que está estructurado de modo tal de realizar una forma de libertad social. Esto significa que se funda en una relación de reconocimiento mutuo, según la cual los oferentes empresarios y los consumidores se relacionan entre sí de modo tal de que cada uno aporta de modo complementario a la realización de los intereses legítimos del otro. De este modo, los empresarios maximizan sus ganancias en la medida en que venden a los consumidores aquellos productos que ellos demandan (Honneth, 2011, 380-381).

Honneth considera prometedoras una serie de leyes que se han promulgado en los últimos años en varios países occidentales, así como en el Parlamento Europeo. Estas nuevas leyes están orientadas no sólo a fomentar el consumo ecológica y socialmente sustentable, sino también a realizar las exigencias más radicales de permitir la participación de los consumidores en la formación de los precios y en la producción misma de los bienes comercializados. En estos casos más bien se ha pensado en la participación de los consumidores por medio de formas análogas a los sindicatos o simplemente por medio de sindicatos ya establecidos (Honneth, 2011, 395-396). A pesar de estos avances que se pueden observar, todavía no se ha logrado vertebrar de modo suficiente la acción colectiva

de los consumidores, en algún espacio que tenga el efecto discursivo y deliberativo que tenían las cooperativas de consumidores en el período de entreguerras (Honneth, 2011, 399-400). Lo que se evidencia en la situación actual, desde el diagnóstico de Honneth, es una falta de mecanismos discursivos, es decir de espacios de comunicación en los cuales los consumidores y los empresarios puedan debatir y ponerse en la perspectiva del otro (*Perspektivübernahme*). Sin embargo, son las organizaciones no gubernamentales quienes preparan el terreno para la apertura de este tipo de espacios, sin los cuales no puede hablarse de libertad social en el mercado de consumo (Honneth, 2011, 400).

Desde el punto de vista de Honneth, la construcción de este mecanismo discursivo debe enfrentar un obstáculo de peso. Se trata de la división tajante que existe entre tres grupos de consumidores. En primer lugar, están las clases bajas, que orientan su consumo exclusivamente a los bienes necesarios y básicos para la vida. Luego están las clases más pudientes, las que se abstienen de consumos lujosos por razones morales o políticas. Finalmente, están las clases más altas, quienes se entregan a un consumo desenfrenado de bienes que constituyen un mero símbolo de prestigio (perfumes de marcas caras, autos de alta gama, etc.). Estos grupos pertenecen a circuitos de consumo (*Käuferkreisen*) que no tienen contacto entre sí, por lo cual es imposible el debate público indispensable acerca de los bienes que es deseable consumir, las necesidades que deben satisfacerse y las que son meros lujos, los límites ecológicos y sociales de un consumo sustentable, la fijación de precios justos, etc. (Honneth, 2011, 400-401).

Honneth concluye a partir de su análisis que en la esfera del mercado de consumo faltan todos los presupuestos institucionales para poder realizar la libertad social. Dicho de otra manera, ya no es posible la satisfacción mutua de intereses o necesidades entre los participantes del mercado de consumo. Si existieran estos mecanismos deliberativos, entonces los consumidores podrían generalizar (*verallgemeinern*) sus preferencias y los empresarios se verían obligados a satisfacerlas, so pena de caer en la ruina (Honneth, 2011, 408). El derecho tampoco tiene demasiada capacidad para propiciar estos espacios de deliberación pública, porque las diferencias de poder adquisitivo entre las clases sociales no han parado de incrementarse. De este modo, los intereses y necesidades se han ido diferenciando fuertemente entre las diversas clases, de modo tal que es difícil esperar razonablemente que un espacio deliberativo produzca finalmente una reinterpretación de las necesidades de los individuos y, en consecuencia, la universalización de las mismas (Honneth, 2011, 409). Ahora bien, para poder comprender esta asimetría es necesario estudiar el mercado de trabajo, dado que el lugar que cada uno ocupa en la estructura social depende de su lugar en el sistema de producción capitalista (Honneth, 2011, 410).

Honneth defiende la tesis de que, para institucionalizar de modo adecuado la libertad social en el mercado de trabajo, no sólo es necesario otorgar a los trabajadores las garantías legales de la igualdad de oportunidades, sino también el establecimiento de mecanismos discursivos, que permitan a los trabajadores ejercer influencia sobre los intereses de los empleadores, a nivel colectivo (Honneth, 2011, 426-424). Contra esta tesis de Honneth, Jütten objeta que estos mecanismos discursivos a los que apela el autor son en realidad contradictorios con su teoría, dado que pertenecen en realidad a la esfera pública política. Por esta

razón, siguiendo a Jütten, se estaría limitando a la esfera del mercado desde una instancia externa y estos mecanismos discursivos de formación de la voluntad no serían constitutivos de esta esfera (Jütten, 2015, 195).

Como señala Honneth, en la década del noventa empieza el desmonte del “capitalismo organizado” o “capitalismo social”. Como consecuencia, el Estado deja de intervenir en las empresas y se limita a una mera función de inspección y de fomento de la actividad productiva por medio de reducciones de impuestos, facilidades de todo tipo, etc. Las empresas pasan a regirse por el único imperativo de maximización de ganancias y se guían en gran medida por sus cotizaciones en bolsa. Los sindicatos dejan de participar en la toma de decisiones de las empresas. Los grandes inversores pasan a tener mucho protagonismo. Los gerentes ya no son elegidos por su experiencia en la empresa y su conocimiento de los empleados, ni tampoco por su compromiso con valores tradicionales, sino más bien por sus conocimientos financieros “objetivos” (Honneth, 2011, 454-455).

Las empresas se van extendiendo a nivel nacional en relación con otras empresas y empiezan a elaborar estrategias de producción a nivel internacional. Los salarios se bajan y las condiciones de trabajo se precarizan, para maximizar las ganancias. Los trabajos temporales, las pasantías, los trabajos part-time, etc., se vuelven la regla. Esta precarización de la fuerza de trabajo vuelve necesario que el Estado proteja al trabajador con una serie de erogaciones que deben salir de las arcas públicas (Honneth, 2011, 456).

Por otro lado, toda esta precarización del trabajador termina erosionando su prestigio en tanto que tal y provocándole una pérdida severa de reconocimiento social por su tarea. El temor constante del trabajador a ser despedido y el constante desplazamiento de sus lugares de trabajo, junto con la exigencia extrema de “flexibilidad” (es decir de poner gran parte de su tiempo a disposición de la empresa), generan una sensación constante de estar abandonado por el Estado, dejado a su merced en un medio hostil. Por otro lado, el trabajador tiene que desarrollar estrategias para transgredir sutilmente algunas reglas, a fin de poder cumplir con sus obligaciones familiares y de amistad (Honneth, 2011, 456-458). Estas transformaciones que han venido teniendo lugar en las últimas dos décadas han reducido las chances de que el trabajador pueda verse a sí mismo integrado en relaciones cooperativas, en el ámbito del mercado de trabajo, como un igual entre iguales (Honneth, 2011, 458).

Los trabajadores entonces en general privatizan su indignación y no la hacen pública, a pesar de la enorme ayuda que brindarían las redes sociales para ello. Algunas de las causas de este fenómeno pueden residir en que los trabajadores del sector de servicios no tienen una tradición de luchas sociales, como sí ocurre en el ámbito de los trabajadores industriales, o en que no pueden percibir su situación porque ya no están más en contacto con sus jefes, sino únicamente con compañeros de trabajo y con los clientes. Pensemos por ejemplo en la vida cotidiana de una cajera en un comercio, un repartidor de correo o una enfermera en un geriátrico. También juegan un rol importante la amenaza constante de ser despedido, la precarización de las condiciones laborales, etc. (Honneth, 2011, 461-462).

Por otro lado, también puede señalarse un componente moral, que tiene que ver con la idea de que las condiciones laborales malas son responsabilidad del

trabajador, lo mismo que su traslado constante de un lugar de trabajo a otro. De este modo, se ha instalado la idea de que el obrero debe atribuir su magra remuneración a su falta de rendimiento laboral. Esto es consecuencia de la hegemonía de la idea de que el mercado puede hacer posible la libertad individual, pero no la libertad social (Honneth, 2011, 462, 466-469).

En consecuencia, se impuso una visión según la cual el mercado tiene como función la maximización de las ventajas individuales y no la satisfacción recíproca de intereses. Durante el siglo XX el movimiento obrero estuvo signado por la lucha por un ingreso satisfactorio y por la inclusión del trabajador en la división social del trabajo a partir de chances iguales como punto de partida, a fin de que el trabajador logre el reconocimiento como miembro pleno de la sociedad. El mercado, como lugar de realización de la libertad social, debería entonces, en el marco de esta concepción, tomar las decisiones que favorezcan a los afectados por ellas, es decir a los trabajadores (Honneth, 2011, 463-465).

Honneth sostiene que una alternativa a estos desarrollos regresivos del mercado de trabajo puede ser la lucha a nivel transnacional por una nueva regulación del mercado de trabajo, dado que la mayoría de las grandes empresas tienen hoy en día una dimensión transnacional. En este sentido han sido precursoras las tareas de sindicatos transnacionales, ONGs, etc., que han desarrollado modos de control de calidad de las condiciones laborales, de inspección del cumplimiento de las condiciones de trabajo acordadas, de organización de campañas a nivel transnacional, etc. (Honneth, 2011, 469-470).

Frente a esta argumentación de Honneth, Jütten objeta que el problema no radica en que las reglas constitutivas de la esfera del mercado reciban interferencia de otras esferas, sino en que las reglas mismas no pueden nunca garantizar la libertad social. Como sostiene Jütten, el mercado está de hecho fundado en el miedo y la codicia, lo que lleva al establecimiento de normas tales como la determinación de los precios en base a la oferta y la demanda, la competencia entre las empresas, la necesidad de proteger a los obreros para que no sean explotados, las formas de dominación sobre los obreros basadas en el miedo a caer en la pobreza, el desempleo, etc. Es decir que el mercado no puede ser un espacio en el que los actores del mercado se complementen mutuamente en la persecución de sus fines (Jütten, 2015, 196).

El problema de fondo de la teoría de Honneth, según McKnay, consiste en que Honneth tiene un optimismo excesivo respecto de las promesas intrínsecas a las instituciones sociales. McKnay pone el ejemplo concreto de la idealización de la familia en esta teoría, que lleva a invisibilizar problemas tales como el trabajo no pago doméstico de las mujeres, el impacto de las condiciones laborales en la familia, con el incremento consecuente de las familias monoparentales, las dificultades económicas para criar a los hijos, etc. (McKnay, 2015, 175-177). Siguiendo esta argumentación, Honneth cae en contradicción al idealizar la familia, dado que el método de la reconstrucción normativa debería obligarlo a anclarse en la realidad histórico-social y política de las cuestiones de justicia (McKnay, 2015, 180).

Como señala McKneill, este optimismo teleológico de Honneth lo lleva a suponer que las instituciones sociales y políticas están configuradas de modo tal de contener la promesa de satisfacer la demanda de justicia (McKneill, 2015, 158). Por

esa razón el método de la reconstrucción normativa lleva necesariamente al reformismo. Esto significa que la teoría desarrollada por Honneth no puede dar cuenta de una revolución normativa, es decir de la transformación de aquellas normas deficientes o inconsistentes a la hora de hacer posible la libertad social (Schaub, 2015, 111). Dicho de otro modo, dado que Honneth presupone que las prácticas sociales dadas pueden ser sometidas a crítica únicamente por no realizar plenamente sus promesas de libertad social, es impensable un cambio de sus normas.

En consecuencia Honneth no puede tomar en cuenta los movimientos sociales revolucionarios, sino sólo aquellos que buscan hacer correcciones internas al mercado (Schaub, 2015, 127). De allí la propuesta de Honneth de transformar el libre mercado en un socialismo de mercado de tipo reformista, que deje intactas las reglas que constituyen a estas instituciones (Honneth, 2015, 213). Por eso llama la atención la deriva del pensamiento de nuestro autor, que en uno de sus primeros libros criticara enérgicamente el funcionalismo de Foucault y abogara por una teoría crítica del poder (Kelly, 2017, 4-5; Honneth, 1989).

En vista de lo argumentado hasta aquí, considero que puede concluirse que la teoría de Honneth no consigue dar cuenta de las exigencias de redistribución de bienes y servicios que implican los reclamos de reconocimiento en términos de justicia. Como ha señalado acertadamente Nancy Fraser, la primera teoría de Honneth reduce su concepto formal de eticidad al logro de una autorrelación no distorsionada. Dicho de otro modo, Honneth no logra trascender el plano de la autorrealización psicológica, entendida en términos de autoconfianza, autorrespeto y autoestima.

Por otro lado, el último Honneth hace un giro hacia cuestiones de justicia en el marco del funcionamiento de las instituciones sociales. A fin de fundar su teoría en la realidad social donde se dirimen las cuestiones de justicia, reconstruye la esfera del mercado de modo normativo. Esto implica que Honneth intenta demostrar que las reglas constitutivas del mercado están orientadas a realizar la libertad social, es decir el mutuo reconocimiento en términos de complementariedad. Sin embargo Honneth no logra su cometido, en la medida en que las reglas, que él establece que efectivamente gobiernan el mercado de trabajo y consumo, parecen estar lejos de cumplir con aquella función.

Bibliografía

Fraser, Nancy y Honneth, Axel, (2003), *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt, Suhrkamp.

Fraser, Nancy, (2003a), "Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung", en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 13-128.

---, (2003b), "Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth", en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 225-270.

Freyenhagen, Fabian, (2015), “*Honneth on Social Pathologies: A Critique*”, *Critical Horizons*, Vol. 16, Nº 2, pp. 131-152.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1970), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp, Volumen 7.

Honneth, Axel, (1989), *Kritik der Macht*, Frankfurt, Suhrkamp.

---, (2003a), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp.

---, (2003b), “*Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*”, en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 129-224.

---, (2003c), “*Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung*”, en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 271-305.

---, (2003d), *Unsichtbarkeit*, Frankfurt, Suhrkamp.

---, (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp.

---, (2015), “*Rejoinder*”, *Critical Horizons*, Vol. 16, Nº 2, pp. 204-226.

Jütten, Timo, “*Is the Market a Sphere of Social Freedom?*”, *Critical Horizons*, Vol. 16, Nº 2, pp. 187-203.

Kelly, Mark G. E., (2017), “*Foucault contra Honneth: Resistance or Recognition?*”, *Critical Horizons*, Vol. 18, Nº 2, pp. 1-17.

McKnay, Lois, (2015), “*Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality*”, *Critical Horizons*, Vol. 16, Nº 2, pp. 170-186.

McKneill, David N., (2015), “*Social Freedom and Self-Actualization: ‘Normative Reconstruction’ as a Theory of Justice*”, *Critical Horizons*, Vol. 16, Nº 2, pp. 153-169.

Pippin, Robert, (2014), “*Reconstructivism: On Honneth’s Hegelianism*”, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 40(8), pp. 725-741.

Schaub, Jörg, (2015), “*Misdevelopments, Pathologies and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory*”, *Critical Horizons*, Vol. 16, Nº 2, pp. 107-130.