

Otra idea del socialismo, a partir de la concepción de la democracia de Axel Honneth

Emiliano Gambarotta¹

Recibido: 28-10-2021 / Aceptado: 6-4-2022 / Publicado: 25-1-2023

Resumen. Este trabajo establece un diálogo con la problematización que Axel Honneth desarrolla en torno a la libertad social, noción en la cual funda su concepción de la eticidad democrática. En esta última, a su vez, él inscribe su propuesta de renovación de la idea del socialismo. Dar cuenta de los aportes pero, sobre todo, de las deficiencias del abordaje honnethiano permitirá esbozar otra idea del socialismo y, con ella, del camino por el que avanzar en la democratización de las relaciones sociales. Este es el objetivo principal aquí perseguido, para lo cual se indaga, por un lado, la pretensión normativista de la teoría honnethiana, señalando cómo ella choca con elementos constitutivos de la sociabilidad democrática. Por el otro, se estudia su caracterización de las esferas económica y de formación de la opinión, lo cual implicará discutir la relación entre la lógica del mercado y la de lo público. Finalmente, se plantea una idea del socialismo que hace de él la alternativa democrática a un contexto signado por la apariencia de que *there is no alternative* (TINA).

Palabras clave: libertad; lo público; mercado; mediación; normativismo; teoría crítica.

[en] Another idea of socialism, through Axel Honneth's conception of democracy

Abstract. This work dialogues with Axel Honneth's problematization around social freedom, a notion on which he bases his conception of democratic ethics. At the same time, in this one, he inscribes his proposal to renew the idea of socialism. Accounting for the contributions but, also, the deficiencies of the Honnethian approach will allow this paper to outline another idea of socialism and, with it, the path towards the democratization of social relations. This is the main objective pursued here. To reach it, we will review, on the one hand, the normative claim of the Honnethian theory, pointing out how it collides with constitutive elements of democratic sociability. On the other hand, we study the characterization of the economic and opinion-forming spheres, which will imply discussing the relationship between the logic of the market and that of the public. Finally, an idea of socialism is proposed, conceived as the democratic alternative to a context marked by the appearance that "there is no alternative" (TINA).

Keywords: freedom; the public; market; mediation; normativism; critical theory.

Cómo citar: Gambarotta, E. (2023). Otra idea del socialismo, a partir de la concepción de la democracia de Axel Honneth. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 12(1), 11-21. <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.78854>

Este artículo se inscribe en una preocupación de más amplio alcance, inspirada por el pensamiento de Walter Benjamin, quien se planteó el desafío de elaborar una teoría del arte en la cual no tengan lugar, por la carga política que contienen, una serie de conceptos heredados. Por eso, se propone elaborar otros que "se distinguen de los usuales en que resultan por completo inútiles para los fines del fascismo. Por el contrario, son utilizables para la formación de exigencias revolucionarias en la política artística" (Benjamin, 1979, p. 18). Considero que cabe hoy plantearse un desafío homólogo en el terreno de la teoría de la democracia, introduciendo en la discusión una serie de conceptos que no sean apropiables para los fines de las fuerzas antidemocráticas que amenazan nuestro presente y sí lo sean para la radicalización de las exigencias revolucionarias que la democracia contiene.

Semejante tarea excede los alcances de este puntual escrito, pero alienta sus preguntas y da forma a su objetivo central, orientado a problematizar la categoría de libertad, con vistas a avanzar en la interrogación de una concepción democrática de la misma. Con tal fin, se abordan aquí las recientes reflexiones de Axel Honneth, en las cuales marca cierta distancia de sus primeras investigaciones, enfocadas en la cuestión del reconocimiento (Honneth, 1997), para desarrollar una concepción de la libertad a la que plantea como núcleo de la eticidad democrática e, incluso, como el marco dentro del cual renovar "la idea del socialismo". Aquí comparto su interés por reavivar la chispa del socia-

¹ Emiliano Gambarotta, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.
Correo electrónico: emilianogambarotta@yahoo.com.ar
ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-8526-4819>
Materia UNESCO: 6303.05

lismo, pero espero contribuir a ello a través de la discusión de la propuesta honnethiana, es decir, la crítica de dicha concepción de la libertad es el camino (el método) a través del que delinearé otra idea del mismo. Una incompatible con el mercado como instancia mediadora de la economía –por usar la terminología de Honneth–, esto es, contraria a la consideración de que *there is no alternative* (TINA) a su lógica.

Con tal fin, se dedica la primera sección a la discusión de la reconstrucción normativa en la que Honneth basa su concepto de “libertad social”, dando cuenta de la incompatibilidad última entre semejante pretensión normativa y la sociabilidad democrática. La teoría de la sociedad, en la que se sostiene dicha reconstrucción, se aborda en la segunda sección, con especial atención a su concepción de las esferas económica y de la formación de la opinión público-política. Cada sección, por tanto, realiza cuestionamientos a aspectos distintos pero complementarios del argumento honnethiano, a partir de los cuales se plantea, en la última sección, una concepción del socialismo como alternativa democrática.

Los problemas del normativismo

Patología y pluralismo

Honneth elabora su concepto de libertad social, así como el de eticidad democrática que en ella se funda, a través de una “reconstrucción normativa”. Método al que presenta como característico del pensamiento de Hegel (Honneth, 2016, pp. 36-37) y en base al cual cimenta su propuesta de actualización de la teoría crítica. En dicha reconstrucción él articula –más implícita que explícitamente– dos usos distintos de la noción de “normatividad”. Uno de raíz sociológica –clásicamente expuesto en el Prefacio a *La división del trabajo social* (Durkheim, 1995) y que, en la actualidad, continúa, por ejemplo, Boltanski (2014)–, cuyo objeto es el deber ser propio a agentes o grupos particulares, es decir, se estudian las normas que orientan su actuar, pero sin por ello pretenderlas válidas (desde un punto de vista sociológico) allende ese grupo particular. El otro de procedencia filosófica, en el cual se procura fundar cognoscitivamente un deber ser, cuya orientación adquiriría así una validez tan universal como la verdad en la que se funda. La filosofía moral kantiana es uno de los puntos más altos de este esfuerzo, que tiene uno de sus últimos grandes ejemplos en la teoría de la acción comunicativa de Habermas. La particularidad de Honneth es que se propone articular ambos usos, haciendo del estudio sociológico de la normatividad hoy instituida la base sobre la cual fundar un concepto de justicia y libertad válido para todos los agentes. Por eso, resulta necesario abordar su propuesta analizando tanto la teoría de la sociedad en la que se apoya –tarea de la próxima sección–, como las consecuencias que se siguen de su pretensión normativa, es decir, del intento por cimentar un deber ser en ese conocimiento de la sociedad².

Para abordar esta última cuestión, cabe comenzar señalando que, en la reconstrucción normativa honnethiana, la libertad adquiere su especificidad a través de un “movimiento helicoidal” (Honneth, 2014, p. 88) de superación y conservación entre tres modelos. El primero de los cuales lo constituye la libertad negativa, que se expresa en la libertad jurídica del individuo, e instituye un espacio en el que este se encuentra “libre” de la oposición o intervención de otros (incluyendo al Estado). En línea con el clásico planteo de Berlin (1988), se trata de la libertad producto de la posibilidad de establecer los propios fines sin coacción externa, pero que nada dice sobre tales fines. En efecto, “el concepto de la libertad negativa refiere enteramente a la liberación ‘externa’ de la acción, mientras que sus objetivos quedan librados al juego de fuerzas que operan causalmente” (Honneth, 2014, p. 45). Esto contrasta con lo propio de la libertad reflexiva, que presupone dicho espacio libre de toda coacción externa, a partir del cual el individuo puede darse (reflexivamente) fines morales, autodeterminando su orientación. Se trata de la libertad entendida como autonomía, la cual, sin embargo, no rompe con el individualismo ya presente en la libertad negativa. Por lo que ahora no es la determinación de los fines, sino cómo ellos se articulan con los del otro lo que queda fuera de consideración, junto con la cuestión del orden social que permite dicha autonomía individual. Ambas preguntas están en el centro de la libertad social que, según Honneth, es aquella en la cual los propios objetivos –reflexivamente determinados– son condición de posibilidad de que el otro alcance los suyos y viceversa.

Punto en el cual esta problematización se engarza con su teoría del “reconocimiento mutuo”, central en su obra anterior. Así, sostiene que “los individuos solo experimentan y realizan verdaderamente la libertad cuando participan de instituciones sociales caracterizadas por relaciones de reconocimiento mutuo” (Honneth, 2014, p. 73). Cita en que ya se detecta un rasgo clave del normativismo (en el uso filosófico) de su propuesta, al fijar cuáles son las únicas condiciones en que puede verdaderamente realizarse la libertad. Por esta vía, produce una fusión entre la dimensión cognitiva (que establece la verdad o falsedad) y la orientación que el individuo sigue (la libertad), cuyo complemento necesario es tornar a todos los otros posibles modos de realizar la libertad (con especial énfasis en la libertad negativa y la reflexiva) como falsos o inauténticos. En efecto, Honneth afirma, apelando a Hegel, que se puede admitir a la libertad negativa y a la reflexiva “solo en la medida en que no pongan en peligro la estructura institucional de *la auténtica libertad*, de la libertad social” (Honneth, 2014, p. 84, cursivas mías). No son orientaciones diferentes entre

² Consecuencias que no son específicas a la propuesta de Honneth, antes bien, son intrínsecas a las teorías normativistas. Para una discusión de este punto, en relación con la propuesta habermasiana, véase Gambarotta, 2014.

sí, que pueden convivir en un mismo plano, pues únicamente una de ellas es la auténtica. Concepción normativista que, así, diluye la posibilidad del pluralismo, en el mismo proceso en que procura fundar una “eticidad democrática”, como si aquel no fuese un elemento constitutivo de esta³.

El reverso y complemento de este señalar la auténtica libertad lo da, entonces, la consideración de toda otredad, de toda interpretación distinta de la libertad como, en última instancia, inauténtica o, más precisamente, “deficiente”. Limitación que únicamente se deja atrás cuando la libertad negativa, por caso, ocupa el lugar que le corresponde como momento de la auténtica libertad. Fuera de ese lugar, en cambio, constituye una “patología social”, término con el que Honneth problematiza todos aquellos “acontecimientos sociales que lleven a un deterioro de las capacidades racionales de los miembros de la sociedad de participar de formas decisivas de la cooperación social” (2014, p. 119). Por lo que la apuesta por la libertad negativa o por la reflexiva no son entendidas como orientaciones distintas, al modo del weberiano politeísmo valorativo, sino como un *deterioro* de las capacidades racionales del individuo, como “déficits de racionalidad” (Honneth, 2014, p. 119).

Aun cuando Honneth subraya que la libertad social se conquista a través de la lucha –en línea con su concepción de la lucha por el reconocimiento–, en ella no se enfrentan dos (o más) grupos diferentes, pero semejantes. Antes bien, uno de ellos realiza un uso correcto de la razón, en pos de la concreción de una auténtica experiencia de la libertad, mientras que el otro (u otros) presenta un uso deficitario de la razón, tornando su apuesta por la libertad jurídica o por la moral –si es que nos limitamos al esquema de Honneth– en una concepción patológica. La pretensión normativa de su teoría lleva a que esta, incluso al tematizar el conflicto, no pueda acoger el pluralismo.

Este mismo problema se expresa, también, de una tercera manera: a través de la concepción del “progreso” que subyace a su teoría y cuya “ineludibilidad” Honneth busca fundamentar. Para lo cual apela no al modelo de la teleología histórica –que postula una etapa final que da su sentido al conjunto, permitiendo leerlo como un movimiento progresivo hacia dicha etapa final–, sino al del aprendizaje logrado en base a las experiencias realizadas. De esta manera, cada generación parte de un piso más alto, producto de lo acumulado a través del aprendizaje realizado por las distintas generaciones que la precedieron. Por esta vía, Honneth señala los “progresos político-morales” (2009, p. 24) de la humanidad, de una manera análoga a como se habla del progreso científico. Semejante concepción, sin embargo, presupone que con una misma y única vara se pueden medir los distintos procesos sociohistóricos, jerarquizándolos, para así indicar los momentos político-morales superiores o más avanzados, diferenciándolos de los inferiores o retrasados. De postularse dos (o más) varas, a partir de las cuales abordar tales procesos, entonces se estaría atentando contra la idea misma de progreso.

Más aún, en la concepción honnethiana, las diferencias político-morales, entre los distintos momentos, no pueden ser más que de grado y no cualitativas, pues en ese caso tampoco tendría sentido hablar de “progreso”. De la misma manera en que para Kuhn (2013) no hay un progreso científico *entre* paradigmas, pues sus diferencias cualitativas los tornan inconmensurables entre sí (solo dentro de un paradigma, en el período de la “ciencia normal”, puede haber progreso). En definitiva, acoger una pluralidad de criterios a través de los cuales abordar el proceso histórico atenta contra el núcleo mismo de la idea de un progreso político-moral⁴.

De más está aclarar que cuestionar dicha idea no es igual a rechazar los valores modernos, incluyendo al proceso de individualización que es condición de posibilidad de la libertad individual. Apenas se está sosteniendo que el que esa sea nuestra propia orientación, que nosotros apostemos en favor de la libertad individual que se enraíza en el contexto de la Modernidad, no la torna automáticamente superior a otras lógicas de lo común, elaboradas fuera de Europa y de los países por ella conquistados. En contrapartida, fijar la superioridad de valores propios a nuestra sociedad no hace más que reiterar el antiguo gesto de tratar al otro, cuya visión del mundo (cuya lengua) no es la de uno, como un bárbaro. Perspectiva para la cual, por ende, cualquier atisbo de adopción de dicha visión acarrearía pagar “el precio de la barbarización cognitiva” (Honneth, 2014, p. 33). Así, la única alteridad aceptable es aquella que no es tal, sino tan solo una variación del propio ego, para quien los demás representan un regreso a la barbarie. Trama teórica en la cual la democracia se torna incompatible con el pluralismo.

La pura libertad

Un segundo problema intrínseco a las perspectivas normativistas y que, como tal, hace sentir su peso sobre la teoría de Honneth, es el de (lo que cabe llamar) la “purificación” del concepto central. Con ello quiero indicar la necesidad, para tales perspectivas, de elaborar una noción que carezca de todo aspecto sombrío, que esté limpia de toda mancha de coacción, que sea *pura* emancipación. Sin tensión interna alguna, aun cuando su función sea la de obligar al individuo a seguir un determinado curso de acción, en suma, su misión es dar lugar a una obligación no coactiva⁵.

³ El propio Honneth pareciera percibir este problema al afirmar que “no existe *una* exigencia de justicia sino que hay tantas como hay usos específicos de áreas de un valor general de la libertad” (2014, p. 93). Sin embargo, esto apenas mueve un paso el problema, en tanto se aceptan interpretaciones diferentes de la libertad en dos áreas distintas (por caso, en la esfera económica y en la de relaciones personales), pero dentro de cada cual solo una tiene lugar. Es decir, se trata de un pluralismo entre esferas, ligado a las particularidades de cada una (así como en Weber la misma racionalidad adquiere especificidades según las distintas esferas sociales), pero no de un pluralismo producto de la coexistencia de diferentes interpretaciones de lo mismo.

⁴ Cabe señalar que, en la propuesta de Honneth, esta concepción del progreso cumple un papel homólogo al de las pocas pero centrales referencias que Habermas realiza a la concepción piagetiana del aprendizaje, en su *Teoría de la acción comunicativa* (Cf. Gambarotta, 2014).

⁵ En la teoría habermasiana es el concepto de “razón comunicativa” el que es purificado, lo cual le permite ejercer la famosa y peculiar “coacción sin coacciones que caracteriza al mejor argumento” (Habermas, 1999, p. 51), lo cual la diferencia de otras lógicas que concretarían una coacción con coacciones. Para un desarrollo véase Gambarotta, 2014.

En el planteo de Honneth, la “libertad social” es, esperablemente, la noción purificada. Ello se produce a través de la articulación de los dos elementos que la definen; en efecto, “libertad quiere decir aquí (...) la experiencia de una falta de coacción y de una ampliación personal que resulta de que mis propósitos son promovidos por los propósitos del otro” (Honneth, 2014, pp. 87-88). Mientras que el primer elemento, la ausencia de coacción, alude a uno de los rasgos habitualmente relacionados con la libertad, el cual posibilita darse (reflexivamente) la propia orientación personal, el segundo, en cambio, es el que le da, a este concepto, su especificidad honnethiana. Allí se plantea una relación de los propósitos individuales que no da lugar a ningún conflicto entre estos y, consecuentemente, entre los sujetos. Antes bien, cumple con la promesa contenida en la mano invisible del mercado pero garantizándolo a través del reconocimiento mutuo. Por eso, esta libertad solo se da cuando los sujetos pueden

entender la puesta en práctica de sus acciones como condición necesaria de los objetivos de la acción de la contraparte, puesto que bajo tal condición pueden experimentar la realización de sus intenciones como algo que se ejecuta sin coerción y, por tanto, “libremente”, dado que es deseado por otros, o a ello aspiran otros, dentro de la realidad social. (Honneth, 2014, p. 166).

Todo lo cual únicamente puede tener lugar dentro de una trama social en la que las metas de los otros demanden que “el primer sujeto ejecute exactamente lo que tiene la intención de hacer” (Honneth, 2014, p. 71). Por lo que, en definitiva, las obligaciones de rol no serán experimentadas por el sujeto como obligaciones, ya que coinciden con lo que él tiene intención de hacer libremente, esto es, sin que sea el producto de la coerción de otros sujetos o de la objetividad de lo social.

En ello ya se evidencia que la libertad social honnethiana tiene por sustento último una reconciliación entre lo subjetivo y lo objetivo que no deja resto, ni tiene lado sombrío. El reverso de lo cual es presentar –una vez más, a través de Hegel– una “realidad social externa libre de toda heteronomía y de toda coerción” (Honneth, 2014, p. 66). Aun cuando la libertad social se conquiste a través de la lucha, lo así conquistado se encuentra purificado de toda coacción y heteronomía, incluso para los “perdedores” de esa lucha (si es que los hay), pues para ellos también han de coincidir sus obligaciones con sus propias intenciones, o allí no habría libertad social.

En esta misma línea, Honneth afirma que las obligaciones de rol, que el individuo ha de cumplir, han de ser entendidas por este no como una imposición social, sino “como obligaciones que pueden ser aprobadas reflexivamente”. Por lo que “pueden ser concebidas como si fueran queridas conscientemente por el individuo” (Honneth, 2014, p. 169). De esta manera, Honneth pretende resolver “la carencia decisiva de la libertad reflexiva”, la cual “radica en que la libertad ampliada hacia el interior [frente a la libertad negativa] no se extiende, en cambio, a la esfera de la objetividad” (Honneth, 2014, p. 66). La aprobación reflexiva de las obligaciones de rol permitiría esa extensión, dando lugar a la mentada reconciliación de la instancia subjetiva con la objetiva, gracias a la cual se purifica a la libertad social de todo carácter impositivo.

Pero, ¿por qué los individuos habrían de aprobar tales obligaciones?, ¿es que acaso nadie las desaprobaba? No, según Honneth, no lo harían, si es que usan correctamente su razón, de carácter universal. En un planteo que acarrea no dar lugar a distintos usos de la razón, solo a uno correcto. Con lo cual su argumento cae en la otra limitación que él mismo le señala a la libertad reflexiva: “la ilusión de una autolegislación moral que flota totalmente libre” (Honneth, 2014, p. 156). Pues su planteo de una extensión de la reflexión a la esfera objetiva atañe únicamente a la articulación de los propósitos de distintos sujetos, pero no al peso de esa objetividad sobre el modo en que los sujetos producen sus juicios acerca de dichas obligaciones. Solo en ese libre flotar puede sostenerse el carácter siempre igual de los juicios de todos los sujetos, imprescindible para la común aprobación subjetiva de las obligaciones objetivas. En cambio, si se quiere anclar al sujeto en su contexto, dando cuenta del peso de lo social (que no entraña una causalidad lineal) sobre su manera de juzgar, entonces, cabría extender el movimiento reflexivo aún más de lo que el propio Honneth plantea. En pos de dar cuenta de ese peso de lo objetivo sobre la propia reflexión, en una reflexión sobre la reflexión o “autorreflexión del pensamiento”, que piensa “también contra sí mismo” (Adorno, 2005, p. 334).

En este punto puede captarse la relación entre ambas limitaciones de las perspectivas normativistas, en tanto el sujeto que flota libremente da pie a la disolución de la pluralidad de juicios reflexivos, permitiendo fijar un único punto de vista (al menos, solo uno racional) sobre las obligaciones de rol. Instancia central para que estas puedan ser concebidas no como socialmente impuestas, ni siquiera como impuestas para algunos y aceptadas por otros, sino como universalmente aceptadas y, así, purificar a la libertad social de todo aspecto coactivo, de todo conflicto e, incluso, de todo potencial desacuerdo (en el sentido de Rancière, 1996). No hay lugar para dos maneras distintas de ver lo mismo, pues la única manera de aprehender esa diferencia es, una vez más, como un uso deficitario de la razón. Por ello, cabe sostener que la perspectiva normativista de Honneth, sobre la que él funda su concepción de la eticidad democrática, conlleva una patologización del desacuerdo, que conduce a una purificación de su concepción de la libertad, y viceversa⁶.

⁶ La teoría de la acción comunicativa habermasiana también acarrea esta patologización del desacuerdo, al respecto véase Gambarotta, 2014.

Condiciones y consecuencias de la libertad

Estos problemas de la concepción honnethiana de la libertad social se trasladan a su “idea del socialismo”, en tanto es sobre aquella que se sostiene la “orientación normativa” que esta última entraña, la cual queda así revestida de la misma pureza y falta de pluralismo. En suma, si consideramos que “el socialismo representa, desde un comienzo, un movimiento de crítica inmanente del orden moderno de estructura capitalista” (Honneth, 2017, p. 38), el problema que subyace al planteo de Honneth es el de fundar dicha crítica en una *certeza normativa* (Gambarotta, 2014). A partir de la cual no puede evitar caer en una de las limitaciones que él le señala al socialismo, cuando sostiene que este fija teóricamente “las inquietudes que deberían tener los respectivos grupos sociales si solo atendieran los conocimientos correctos acerca de su situación” (Honneth, 2017, p. 83).

En efecto, con la pata sociológica de su reconstrucción normativa, él procura demostrar que las “inquietudes” e intereses que su libertad social entraña ya se encuentran instituidos en la objetividad de lo social. Pero dicha reconstrucción no se detiene en el análisis (sociológico) de la normatividad existente, antes bien, procura investir a (algunas de) tales orientaciones normativas de una validez para la sociedad en su conjunto. Sin embargo, no todas las normas, aun cuando se encuentren instituidas en la sociedad, resultan aceptables desde el punto de vista teórico planteado por Honneth: si un individuo sostiene su libertad jurídica –sin superarla como apenas un momento de la auténtica libertad social–, entonces estaríamos ante un comportamiento patológico. En definitiva, ese individuo no “debería tener” un interés por su libertad negativa, a menos que fuera como una instancia de su libertad social, por la que sí “debería tener” una inquietud, si es que actúa racionalmente, dada su situación (sociológicamente analizada por Honneth).

Uso de la razón por el cual también deberían aceptar reflexivamente las obligaciones de rol provenientes de dicha situación, más aún, deberían experienciarlas como coincidentes con sus propias intenciones. En este sentido, si con Honneth cuestionamos al socialismo por establecer (teóricamente) una diferencia entre el punto de vista que los sujetos “deberían tener” y la consciencia (falsa) que efectivamente tienen, entonces, contra él, cabe cuestionar como su perspectiva fija una diferencia entre las inquietudes que los sujetos deberían tener y lo patológico. Punto que dificulta percibir por qué este planteo no termina constituyéndose “regresivamente en una teoría puramente normativa” (Honneth, 2017, p. 90), según Honneth cuestiona al socialismo que procura renovar.

Frente a todo esto, cabe dejar de lado la pretensión normativista, de tornar a un conjunto de normas las únicas racionales que, como tales, producirían la identificación entre el deber objetivo (las obligaciones de rol) y las intenciones subjetivas de todos los sujetos racionales, es decir, aquellos que no hagan un uso deficitario de la razón. Sin embargo, no por ello hay que también abandonar la reconstrucción de las normas que los agentes ponen en juego en sus prácticas. Antes bien, puede hacerse de ellas el material de una crítica inmanente, a través de la cual aprehender las orientaciones allí contenidas pero que no tienen lugar en la sociedad actual. Esto es, que son utópicas dadas la presente trama social, aun cuando posibles de ser concretadas mediante su transformación. Incluso, pueden estar ya concretadas en ámbitos sociales acotados, pero sin configurar al conjunto de la sociedad (volveré sobre esto más adelante). Es a través de esta problematización inmanente que puede elaborarse una crítica de la cultura capaz de indicar las promesas, contenidas en esos materiales culturales, que llevan más allá de este presente, en dirección hacia una radicalización socialista de la democracia.

Sin embargo, esto no implica hacer de esta última la orientación universalmente válida, ni la única cosmovisión reflexivamente aceptable. Pues esa reflexividad –si no es detenido su movimiento– lleva a aprehender a la propia orientación normativa como eso, la propia, una entre otras que coexisten dentro de una sociedad, a la vez que es la mía, aquella por la que apuesto, tan sagrada para mí como para los otros la suya (Weber, 1997). En este sentido, más que ante una orientación normativa (con su deber ser) estamos ante una orientación valorativa (con su querer que sea), en un contexto de politeísmo valorativo.

La reflexividad se enlaza, así, con un descentramiento de la mirada que, en su no hacer del propio punto de vista el único válido, puede acoger el pluralismo y su conflicto, producido por la coexistencia de (al menos) dos percepciones distintas sobre lo mismo. Diferencia que conlleva el que no necesariamente todas las percepciones pongan en práctica dicho descentramiento, el mismo no es *per se* obligatorio. Pero si se procura acoger el pluralismo, constitutivo de una relación democrática, entonces la reflexividad y su descentramiento se tornan una condición de posibilidad de ese acogimiento. Modo de percepción que cabe poner en acto no solo en relación con los otros sujetos, sino también con respecto a la objetividad de lo social, como una vía para aprehender su peso sobre la libertad individual. Pues no es solo una instancia de su limitación, según la percepción propia del punto de vista de la libertad negativa. Esa objetividad contiene también condiciones de posibilidad para dicha libertad, que si es “del individuo” tiene, entonces, entre sus condiciones, el que en la sociedad se haya desarrollado un proceso de individualización (tema, por caso, estudiado por Durkheim, 1995). El complemento de lo cual es la necesidad de defender al individuo frente a los procesos que amenazan con su disolución (preocupación central a los trabajos de Adorno, 2004). Es por esto que cabe hablar de la libertad del individuo *en* sociedad, diferente, por tanto, de aquellas concepciones con eje en un sujeto que flota libremente, como Honneth le cuestiona tanto a la libertad reflexiva como a la negativa.

Pero lo social no solo aparece condicionando a esa libertad, también es condicionado por ella, específicamente, por las consecuencias (buscadas o no) que la práctica de la libertad introduce en el mundo. El juicio autorreflexivo sobre estas, sobre su impacto en la estructuración de lo social, puede llevar a que se modifique la orientación de la

práctica, lo cual es también una expresión de la propia libertad, de una autodeterminación que no fija un rumbo de una vez y para siempre, pues se encuentra libre de modificarlo a partir del juicio (autorreflexivo) sobre sus consecuencias.

Esta concreta libertad del individuo en sociedad se diferencia, entonces, de las percepciones abstractas propias tanto de la libertad negativa como de la reflexiva, pero no por ello hace de estos usos deficientes de la razón, ni las concibe como inauténticas o falsas. Pues en ellas, en la práctica que las pone en juego, se moviliza la libertad instituida en nuestra sociedad, a través de la cual se generan unas consecuencias que atentan contra las condiciones de posibilidad de dicha libertad para el conjunto de la trama social. La libertad (negativa) de mercado genera que los “perdedores”, aquellos que Castel denomina “individuos por defecto” (2012, p. 27), no solo se encuentren en la obligación (que no coincide con sus intenciones) de vender su fuerza de trabajo. Incluso se ven, en la actualidad, privados de los soportes colectivos sobre los cuales construir su individualidad, lo cual atenta contra una condición de posibilidad de su libertad individual.

Esta, como otras, son prácticas de la libertad que tienen por consecuencia contribuir a la institución de una sociedad no-libre. Pero una mirada abstracta no percibe tales consecuencias concretas, pues ello requiere entrelazar al individuo en la trama social, en lugar de verlo flotando. Dos modos de percepción distinta de lo mismo, que dan lugar a una lucha político estética, que es todo lo contrario a diluir el pluralismo (y su conflicto) al apelar a una certeza normativa. A la vez que se mantiene abierto el combate democrático en pos de que la libertad no sea tan solo una propiedad de individuos, sino al mismo tiempo un rasgo de la sociedad toda. En este contexto teórico, el socialismo no es concebido como una expresión del “ineludible progreso” de la humanidad, sino como una cosmovisión valorativa particular, que orienta sus prácticas hacia la ampliación de la democracia. Tarea que, en nuestro presente, entraña la crítica del capitalismo y, en general, de la sociedad de mercado.

Lo público y el mercado en la teoría social honnethiana

Una sociedad de mercado no capitalista

El trabajo sobre los problemas del normativismo honnethiano ha desmalezado el sendero que conduce al otro pilar de su propuesta: su teoría de la sociedad, a cuya discusión se dedicará esta sección. Específicamente, a la relación entre dos de las tres esferas de acción que él analiza: la economía mediada por el mercado y la construcción de la opinión público-política. El argumento que aquí presentaré sostiene que Honneth limita el impacto mediador de lo público a la última de estas esferas, lo cual obtura la aprehensión de su protagónico papel, en tanto instancia mediadora, en las otras dos esferas (la económica y la de relaciones personales). Esto tiene su expresión más contundente –y preocupante para una renovada idea del socialismo– en la institución de la lógica de mercado como constitutiva de la eticidad democrática, más aún, como condición para su desarrollo. Se da lugar, así, a un “milenarismo de signo inverso” (Jameson, 1991, p. 15), en tanto se hace de la mediación por el mercado una suerte de punto final de la historia (económica) o, al menos, se acepta que “*there is no alternative*” (TINA) a su lógica. Frente a ello, y siguiendo a Polanyi (uno de los autores clave para la teoría de la sociedad honnethiana), se discutirá aquí esta “obsoleta mentalidad de mercado” (2012, p. 293).

La caracterización que Honneth realiza de las tres esferas de acción parte de señalar la relativa autonomía de cada una de ellas, por lo que “deberían relacionarse en el futuro de modo tal que cada una siga [...] sus propias normas” (2017, pp. 183-184), a la que vez juntas logren la reproducción de la sociedad. Para el caso de la economía mediada por el mercado se seguiría, entonces, la norma según la cual la competencia “por la oferta y la demanda está organizada de manera tal que puede ser comprendida como un sistema de obligaciones de rol complementarias” (Honneth, 2014, p. 254). Sistema que acotaría el funcionamiento de la norma de la oferta y la demanda, pero que no por ello ha de considerarse externo al mercado, pues entonces este carecería de la autonomía relativa que Honneth le señala. Más aún, de ser externo brindaría un argumento favorable a la limitación del mercado, de su ley de la oferta y la demanda, en pos de una economía mediada por otra lógica. Por eso, para Honneth es central sostener “la idea de que *dentro* de la economía de mercado se encuentran puntos de apoyo de su acotación moral” (2014, p. 255, cursivas mías).

Se trata, entonces, de fortalecer dichos puntos de apoyo y, consecuentemente, al mercado, antes que de limitar su avance por el conjunto de las manifestaciones vitales o, incluso, de procurar su disolución como específica lógica mediadora de las relaciones económicas. En esta línea, Honneth ha de argumentar que

ni el problema de la explotación ni el de los contratos impuestos deberían ser entendidos como déficits estructurales que solo puede eliminarse fuera de la economía de mercado capitalista, sino como desafíos producidos, en último término, por su propia promesa normativa y, por tanto, solo superables dentro de ella misma. (2014, p. 259).

Es decir, en contra de la concepción habitual en la teoría crítica según la cual la promesa contenida en una institución lleva más allá de ella, pues resulta incumplible dentro de su lógica actual (Adorno, 2004), el planteo de Honneth requiere que tal promesa sea cumplible dentro de la misma estructura del mercado. Pues, en caso contrario, tendría que dar lugar a una lógica otra como instancia mediadora de la economía. Para sostener esto ha de afirmar, a su vez, que en nuestra sociedad el mercado no funciona plenamente, que elementos externos se lo impiden, en definitiva, que hay una situación de anomia (Honneth, 2014, p. 172) ocasionada no por el mercado, sino contra él. Concepción por

completo opuesta a la tesis de Castel, según la cual la remercantilización de las relaciones sociales, que es también la producción de “individuos separados de sus grupos de pertenencia” (2012, p. 176), genera una nueva situación de anomia. Contraposición que no sería un problema, si no fuese porque Honneth basa parte de su defensa del mercado en las investigaciones de Castel (Cf. Honneth, 2014, pp. 296-339).

Para sostener que los déficits arriba mencionados no son intrínsecos al mercado, Honneth desarrolla dos líneas argumentales: por un lado, plantea una diferenciación entre la economía mediada por el mercado y las particularidades que esta adquiere en el capitalismo, es decir, esboza una concepción de una economía de mercado no-capitalista. Por el otro, señala una serie de “normas y valores anteriores al mercado” (Honneth, 2014, p. 252), que acotan el libre juego de la oferta y la demanda, pero que, por algún motivo, aunque históricamente anteriores al mercado, no son concebidas como externas a él o, incluso, en abierto conflicto con su lógica y, por tanto, huella de un modo otro de organizar la economía, a través de una mediación no-mercantil.

La primera de estas dos líneas se encuentra especialmente presente en *La idea del socialismo*. Quizás porque si ya es osado sostener una concepción de tal idea en la que el mercado tiene un papel protagónico (rige una de las tres esferas en las que se realiza la libertad), sería casi contradictorio plantear un socialismo compatible con el capitalismo. En este marco, “la tarea más importante para la reactivación de la tradición socialista es revertir la equiparación hecha por Marx de la economía de mercado con el capitalismo, de modo de ganar espacios para usos alternativos del mercado” (Honneth, 2017, p. 119). Pues, “a diferencia de Marx”, Honneth considera que “no es el concepto de ‘mercado’ el que debería ser objeto de la crítica, sino su fusión con peculiaridades capitalistas” (2017, p. 136, nota 20). Por eso, “una de las primeras tareas del socialismo hoy es depurar el concepto de mercado de todos los agregados (...) de características específicas del capitalismo” (Honneth, 2017, p. 136).

Lo extraño de esto es que el propio Marx (2000) traza tal diferencia. Por supuesto, puede objetarse su argumento sobre este punto, pero no ignorarse su existencia. En efecto, a través de esa diferencia él señala a la valorización del valor como rasgo específico del capitalismo, cuyo movimiento sintetiza en la fórmula D-M-D'. Distinto de la circulación simple de mercancías, con su movimiento M-D-M. Esta última ya conceptualiza una economía de mercado de carácter no-capitalista, en tanto en ella no hay explotación (apropiación de la plusvalía) y, consecuentemente, valorización del valor, pero la mercancía ya es la “*forma elemental*” (Marx, 2000, p. 3) de la sociedad –si bien aún no ha informado a la fuerza de trabajo–. Es a su estudio que se dedican los primeros capítulos de *El capital*, en los que se aprehende el secreto de la mercancía: el fetichismo que ella impulsa, cuya expresión última es presentar al conjunto de las relaciones sociales como con vida propia, regido por unas leyes –como la de la oferta y la demanda– que se imponen a los individuos con toda la fuerza de una ley natural. En definitiva, se torna a la sociedad en una “segunda naturaleza”.

Entonces, dicha segunda naturaleza no es específica del capitalismo, sino de unas relaciones económicas en las que concurren al mercado “*productos de trabajos privados independientes los unos de los otros*”, es decir, desligados del “trabajo colectivo de la sociedad” (Marx, 2000, p. 38). Por lo que solo *a posteriori* sabré si lo que he producido como individuo privado será necesario para alguien (tendrá valor de uso). La labor individual se encuentra regulada, pero el resultado de la agregación de esas labores es casual, producto de la “ley” de la oferta y la demanda. Aquella que, según Honneth, debería ser la norma de una economía de mercado relativamente autónoma, si bien acotada por el mismo mercado, que contendría dentro de sí los puntos de apoyo para un reconocimiento de las mutuas obligaciones de rol. Solo si dentro del mercado hay una tendencia contraria a la propia lógica del mercado, a su autorregulación a través de la oferta y la demanda, puede sostenerse que una economía así mediada no conduzca a ese individualismo abstracto, cuyo reverso es percibir a la sociedad como una segunda naturaleza. Solo así puede concebirse una idea del socialismo que apueste por la autorregulación del mercado, en tanto esfera relativamente autónoma, en lugar de apostar por una desmercantilización de las relaciones sociales, incluyendo las económicas.

¿El mercado acota al mercado?

En este punto se evidencia la importancia de la segunda línea argumental desarrollada por Honneth, en la cual procura realizar la descripción de “un sistema de actividades económicas basado en relaciones de solidaridad *anteriores al mercado* y que vuelve a ellas” (Honneth, 2014, p. 256, cursivas mías). Es decir, inscribe al mercado en unas reglas morales “que lo preceden” y sin las cuales no podría “integrar armónicamente los intereses económicos individuales” (Honneth, 2014, p. 240). A pesar de lo cual, tales reglas son concebidas como internas a la lógica del mercado y no externas (mucho menos contrarias) a él. En tal tarea, Honneth apela a las teorías de la sociedad elaboradas por un conjunto de autores, entre los que se destacan Durkheim y Polanyi⁷. Ambos coinciden en señalar que el mercado, dejado a su libre juego, sin elementos que lo contengan, establecería una sociabilidad anómica (Durkheim, 1995, 2003), producto de su completo dislocar la solidaridad previa (Polanyi, 2011). Planteos en los que es al menos

⁷ Cabe señalar la contradictoria relación que Honneth tiene con los análisis de Polanyi. En un trabajo anterior a *El derecho de la libertad* y en el cual se anticipan algunas de sus temáticas, él afirma seguir una tesis “que es diametralmente opuesta a la concepción de Polanyi” (Honneth, 2008, p. 58), en tanto su problematización del mercado es contraria a la concepción hegeliana (Honneth, 2008, p. 57). Sin embargo, años después, señala a Polanyi como una de las “personalidades investigadoras singulares (...) que rescataron para el siglo xx las ideas de Hegel y Durkheim” (Honneth, 2014, p. 245), base sobre la cual hace de esa problematización del mercado uno de los pilares de la teoría de la sociedad en que cimenta su reconstrucción normativa. Hasta donde conozco, Honneth no ha explicado el por qué de este giro de 180 grados en su lectura de Polanyi.

difícil detectar la idea, fundamental para Honneth, de que el mercado tendría la función de “integrar armónicamente los intereses económicos individuales”. Antes bien, aprehensible en Durkheim, explícito en Polanyi, se encuentra el estudio de distintas maneras en que la lógica del mercado ha sido limitada, evitando su autorregulación, en una autoprotección de la sociedad frente a este “molino satánico” (Polanyi, 2011, p. 81).

En efecto, la “gran transformación” alude al nacimiento de esa particular estructura institucional que es el mercado. No necesariamente el capitalismo (en el sentido marxiano), sino la pretensión de que esta institución se dé sus propias normas, en relativa autonomía, es decir, se autorregule. Alude también a los esfuerzos por limitar su funcionamiento, pues “la historia de la civilización del siglo XIX fue en gran medida una serie de intentos de protección de la sociedad contra los ataques de tal mecanismo” (Polanyi, 2011, p. 88). Son justamente estos intentos de protección los que Honneth presenta no como una defensa de la sociedad contra los ataques del mercado, sino como puntos de apoyo normativos internos a este, que justifican su papel de mediador de las relaciones económicas.

En la misma línea, plantea que “la esfera del consumo mediada por el mercado está sujeta a regulaciones políticas” (Honneth, 2014, p. 277). Sin que ello lo lleve a abrir el interrogante acerca de la posibilidad de que esa esfera se encuentre mediada por una lógica alternativa, una de carácter público-político (volveré sobre esto en la próxima sección). Lo mismo puede decirse del análisis honnethiano del mundo del trabajo, para cuya reconstrucción apela a las investigaciones de Castel. A pesar de que la tesis de este último —en línea con los escritos de Polanyi— sostiene que la “sociedad salarial” es producto no del mercado y sus puntos de apoyo normativos, sino de una tendencia hacia la desmercantilización de las relaciones laborales. Vía por la cual se limita el funcionamiento del mercado (al establecerse, por ejemplo, un salario mínimo), a la vez que se hace del trabajo una fuente de derechos. Frente a lo cual los procesos de las últimas décadas (el avance del neoliberalismo) entrañan una remercantilización de las relaciones de trabajo (una nueva “gran transformación”, que es una gran regresión), cuya consecuencia es el “ascenso de las incertidumbres” (Castel, 2012). En conclusión, desde la perspectiva de Castel no cabe sostener que regulaciones como el salario mínimo sean “los primeros pasos de un progreso en la socialización del mercado laboral” (Honneth, 2017, p. 149), por el contrario, son pasos hacia la desmercantilización de esa específica relación social.

De esta manera, desde una perspectiva que no es ajena al argumento de Honneth, pues apela a los autores que él mismo utiliza para sostenerlo, se aprehende al mercado como un mecanismo contrario a la formación de un “nosotros” colectivo en la esfera económica y, consecuentemente, a la realización allí de la “libertad social”. Todo lo cual, a su vez, atenta contra la idea de un socialismo compatible con el mercado. Los procesos estudiados por Polanyi y Castel indican la emergencia de instancias de (auto)protección de la sociedad, frente a los ataques de este “molino satánico”, orientadas a limitar, si no directamente erradicar, el peso del mercado como mediador de las relaciones sociales.

A partir de esto, puede sostenerse que la concepción honnethiana de la libertad social y, con ella, su idea del socialismo se encuentran lastradas de esa “obsoleta mentalidad de mercado”, que Polanyi cuestionaba ya en la década de 1940. Frente a lo cual cabe sostener que la tarea más importante del socialismo no es “proyectar usos alternativos del mercado” (Honneth, 2017, p. 119), sino propugnar una economía mediada por una lógica no-mercantil. Punto que se conecta con el otro problema que contiene la teoría de la sociedad planteada por Honneth: su limitación de lo público a la esfera de la construcción de la opinión público-política.

Lo público como mediación

Honneth destaca a la esfera de la vida pública como *prima inter pares* (Honneth, 2017, p. 193)⁸, si bien ello no va en detrimento de la autonomía relativa propia de las otras dos esferas, según ya se ha indicado. Esto entraña una diferencia fundamental con los planteos de autores como Polanyi y Castel, a los cuales, sin embargo, él apela para elaborar su propia teoría de la sociedad. Estos autores contraponen la economía de mercado a una configuración diferente de la economía, mediada por otra lógica, propia de lo público, que no ha de reducirse a la intervención estatal (en sus múltiples niveles y dimensiones). Antes bien, cabe entender lo público como una propiedad específica que algo (un espacio, un bien, una relación, entre otros) adquiere, a través de una alquimia que lo transmuta, producto de su inscripción en lo colectivo. Proceso social por el cual ese algo se torna una expresión de lo colectivo, que, como tal, no se opone, en sentido estricto, a la lógica de lo individual sino a la de lo privado, a la lógica del *oikos*.

En efecto, los derechos vinculados al trabajo, como la jubilación, son ejercidos por el individuo, como resultado de su trayectoria laboral individual, inscrita en un marco colectivo y oficializado por el Estado (Bourdieu, 2015; Gambarotta, 2016). Es a través de esa afiliación (por apelar a la terminología de Castel, 2012) a una lógica colectiva, que lo público se introduce en su vida, como una instancia que media, entre otras cuestiones, su relación laboral, propia de la esfera económica⁹. Mediación que puede extenderse al conjunto de las esferas sociales, sin que por ello quepa ser entendida como una imposición del Estado que cercena la libertad (negativa) del individuo. Por el contra-

⁸ Cabe aclarar que en *La idea del socialismo* tiende a denominar esta esfera como “de la acción democrática”, lo cual agrava el problema aquí discutido. Pues implica no ya una limitación para concebir la mediación de lo público en la economía, sino incluso la posibilidad de que el socialismo propugne una democratización de esta última.

⁹ Esta relación entre lo colectivo y lo individual están en el centro de las reflexiones de Durkheim (2003, 2012) —otro de los autores en los que Honneth asienta su teoría de la sociedad—, específicamente, en su problematización del Estado como una suerte de colectivo de colectivos.

rio, cabe entenderla como una condición para la expansión de la libertad del individuo, en tanto limita la potencia de aquellas fuerzas que tienen su ámbito de acción en el terreno de lo privado.

En esta línea, la mediación pública es una instancia de la lucha contra aquellas relaciones de dominación que se practican en el *oikos*, al tornar a las relaciones personales una cosa pública que, como tal, nos interesa a todos (en lugar de ser tan solo una cosa privada, de interés exclusivo de los miembros del *oikos*). Más aún, se torna una cuestión que merece ser tratada públicamente e, incluso, oficialmente (con la intervención del Estado). Sobre este telón de fondo puede percibirse el proceso por el cual, al menos en la Argentina, como producto de un conjunto de luchas colectivas, se produjo, a lo largo del tiempo, una creciente transmutación de las relaciones domésticas, por la cual la violencia de género ejercida en ese ámbito ya no es aprehendida como un problema “doméstico”, del *oikos*, sino como una cuestión pública, que conquista su reconocimiento de cosa oficial con la institución del femicidio como tipo penal específico. Lo subrayo nuevamente, como producto de luchas colectivas se produce esa fundamental transformación, por la cual este ya no es un problema privado, que afecta únicamente a la relación personal entre la mujer y su victimario, sino que se lo inscribe en lo colectivo, tornándolo una cuestión que nos involucra a todos (incluyendo al Estado), una cosa pública. Las relaciones personales mediadas por la lógica de lo público pueden, de esta manera, ampliar el ámbito de ejercicio de la libertad del individuo o, en este caso, de la individuoa.

Por su parte, la institución de una actividad económica mediada por lo público no se hace únicamente presente cuando el Estado produce directamente bienes y servicios a través de empresas estatales (YPF o Aerolíneas Argentinas, para el caso de la Argentina). Antes bien, atraviesa la vida económica en su conjunto, como una lógica diferente a la del mercado, que viene de fuera de este y no de dentro, según Honneth sostiene. Por lo que su consecuencia es la de producir una limitación de la mercantilización de la vida económica y, en general, de la vida social. Tal es el sentido del conjunto de autoprotecciones colectivas que Polanyi o Castel estudian, las cuales no tendieron a ser impulsadas por el Estado, antes bien, según esos autores, fueron impulsadas por distintos colectivos, como una respuesta a los problemas (colectivos) que la lógica mercantil genera.

De esta manera, la mediación de lo público desmercantiliza las relaciones sociales, aquí y ahora. En contra no solo de la lógica del capitalismo, sino también de la economía de mercado. Pues no se trata de un “uso alternativo” del mismo, que complementa su juego de la oferta y la demanda con la determinación de obligaciones de rol de carácter normativo, sino de una autoprotección colectiva frente a los ataques del mercado (Polanyi, 2011), cuando no, directamente, de la búsqueda de una desmercantilización de las relaciones sociales, incluidas las económicas (Castel, 2012). Objetivo de carácter utópico, en tanto no tiene pleno lugar en una sociedad de mercado, pero que es posible de ser concretado, más aún, que ya lo ha sido en algunas actividades, sin que ello quite que aún resta mucho por avanzar. Pues el mercado sigue siendo el mediador clave de las relaciones económicas e, incluso, en las últimas décadas ha realizado un nuevo y potente avance, remercantilizando relaciones sociales que escapaban (al menos parcialmente) al “molino satánico”, cuyo reverso es la descolectivización de nuestra vida, que se manifiesta en la desafiliación de los individuos (Castel, 2012).

Se delinea así una lucha tanto en la esfera económica, como en la de relaciones personales (por volver sobre las dos mencionadas por Honneth), que se orienta hacia la instauración de lo público como instancia mediadora, lo cual requiere no limitar su presencia a la esfera de la construcción de la opinión público-política. Por el contrario, se plantea una concepción de lo público como una “forma elemental” otra, capaz de reemplazar a la mercancía, en pos de que esta no dé el prototipo de todas las relaciones sociales (Lukács, 1969, p. 89). La ampliación del lugar de lo público, propiedad que expresa lo colectivo, como mediador de las relaciones sociales, entraña una específica orientación política por la que una idea renovada del socialismo puede apostar, con el fin de concretar, aquí y ahora, la utopía de democratizar el conjunto de las manifestaciones vitales y, consecuentemente, la sociedad como un todo.

El socialismo hoy

Este escrito coincide y quiere contribuir (a su manera) con el planteo de Honneth, acerca de la necesidad de reactualizar el socialismo, esa específica orientación política que entraña la crítica inmanente de la sociedad capitalista. En lo que se aparta de Honneth es en el cómo, es decir, en el “nuevo marco teórico social” (2017, p. 12) a través del cual él procura dicha reactualización, pues se detectaron limitaciones tanto en su filosofía de carácter normativo, como en su teoría de la sociedad y, consecuentemente, en la reconstrucción normativa que sobre esos dos pilares él edifica.

Con respecto a la primera, se buscó indicar cómo la pretensión normativa entra en cortocircuito con la sociabilidad democrática, al menos si se entiende que esta última acarrea acoger el pluralismo y, consecuentemente, el desacuerdo entre puntos de vista diferentes. Sin embargo, la concepción normativista de Honneth no puede más que plantear un único punto de vista capaz de realizar la “auténtica” libertad (que, por supuesto, es la social), mientras que puntos de vista otros, como los que entrañan la percepción negativa y reflexiva, solo contienen la “posibilidad” de la misma. Camino que lo conduce a caer en uno de los problemas que él mismo le cuestiona al socialismo: la atribución de los intereses que los individuos “deberían tener”, si conociesen correctamente su situación (Honneth, 2017, p. 83). Esto se evidencia en que su reconstrucción normativa toma “como guía una determinación general de lo que los sujetos razonables podrían querer racionalmente” (Honneth, 2014, p. 82), para luego “ajustarla” a los intereses existentes, de

los individuos empíricos. Ajuste en el cual, gracias a tal “guía”, se puede señalar el carácter patológico de algunos de esos intereses que, como tales, han de ser dejados de lado en dicha reconstrucción normativa.

En cambio, si queremos una sociabilidad democrática que acoja el pluralismo, entonces hemos de elaborar una categoría de libertad que pueda incluir al otro, que no torne patológico al desacuerdo. De allí que quepa dejar de lado la pretensión normativista, para poner en práctica una mirada autorreflexiva, a través de la cual acoger la particularidad del propio punto de vista, la propia otredad, que es semejante a la del otro, en su diferencia (Gambarotta, 2020). A la vez que se acoge el impacto producto de estar entretelado en la trama de lo social, la cual genera las condiciones objetivas de posibilidad de la propia libertad. Al mismo tiempo que la práctica individual de la libertad tiene consecuencias para el modo en que esa trama se ordena y desordena, esto es, para lo político. Consecuencias (sean buscados o no) que el individuo puede (autorreflexivamente) juzgar, para así mantener o modificar su curso de acción. Esta libertad política del individuo en sociedad, con su percepción autorreflexiva que no pretende la reconciliación final entre lo subjetivo y lo objetivo, es uno de los pilares sobre los cuales puede erigirse un socialismo que pugna por radicalizar la democratización de las relaciones sociales.

En lo atinente a su teoría de la sociedad, este texto ha puesto el foco en su concepción de las esferas económica y de lo público, objetando, la “obsoleta mentalidad de mercado” que subyace a dicha teoría, cuyo reverso es la limitación de lo público a una sola esfera de acción. Por ambas vías se obtura la posibilidad de percibir el rol de este último como instancia mediadora de las relaciones económicas (y también de las personales). Dar cuenta de ese rol es, al mismo tiempo, criticar al capitalismo actual y, en general, a la sociedad de mercado, especialmente en el presente contexto, signado por una remercantilización de varias esferas de la vida, empezando por la del trabajo (Castel, 2012).

Crítica que puede expresarse en una idea del socialismo que se aleja de la propuesta por Honneth, a la vez que se acerca a aquella bosquejada por Polanyi —repetámoslo una última vez, uno de los autores en los que se asienta la teoría de la sociedad honnethiana—, cuando señala que “el socialismo es la extensión de la democracia a la esfera económica” (Polanyi, 2012, p. 235). Ello implica cuestionar la separación entre esta esfera y aquella de la construcción de la opinión público-política, “separación [que] es la verdadera característica del capitalismo liberal”. Frente a lo cual, el socialismo propugna una democracia que ha de configurarse de tal modo de abarcar “a toda la sociedad, incluida la esfera económica” (Polanyi, 2012, p. 243).

No se trata, entonces, de elaborar usos alternativos del mercado, según argumenta Honneth, como si fuese de este de lo que no hay alternativa (TINA). Por el contrario, se trata de propugnar una sociabilidad distinta a la mediada por el mercado, como la que Polanyi encuentra en las medidas a través de las cuales la sociedad procura protegerse del “molino satánico”. Medidas producto de una auto-organización colectiva que se expresa en lo público (no necesariamente estatal), propiedad cuya mediación desmercantiliza aquí y ahora las relaciones sociales, incluyendo las económicas. Esta es la alternativa socialista, cuya relevancia y urgencia se percibe sobre el telón de fondo de una situación en la cual pareciera que la única “alternativa” proviene de la derecha antidemocrática, habitualmente llamada “extrema derecha”.

En efecto, con Polanyi podemos considerar que “la derecha y la izquierda han llegado a enfrentarse en nombre de la economía y de la democracia [...] La izquierda se arraiga en la democracia, y la derecha, en la economía” (2012, p. 197). Marco en el cual, frente a la mutua incompatibilidad entre mercado y democracia, quedan, básicamente, “dos soluciones: extender el principio democrático de la política a la economía o abolir por completo la ‘esfera política’ democrática” (Polanyi, 2012, p. 227). En definitiva, estamos ante la disyuntiva entre la expansión del principio democrático a todas las manifestaciones vitales o la remercantilización de estas últimas (desde las relaciones laborales, como señala Castel, hasta la cultura, según planteaba ya Adorno con su concepto de “industria cultural” e, incluso, como señala Illouz (2019), las emociones).”

La abolición de la democracia que deja intacto al capitalismo es la alternativa propuesta por la extrema derecha contemporánea a Polanyi: el fascismo. En tanto “*el fascismo es esa forma de solución revolucionaria que mantiene al capitalismo intacto*” (Polanyi, 2012, p. 233, las cursivas son de Polanyi), así, “en el fascismo la democracia se va y el capitalismo se queda” (Polanyi, 2012, p. 234). Planteo a través del cual pueden aprehenderse algunos rasgos de las nuevas extrema-derechas, cuya “novedad” es que, en general, se mueven (quizás por obligación, pero el que la misma exista es ya una novedad) dentro de los parámetros de la aceptación formal de la democracia formal. En tanto, no solo llegan a puestos de gobierno a través de elecciones (lo cual no es nuevo), sino que —al menos por el momento— dejan tales puestos cuando las pierden (atentando contra la legitimidad de tales elecciones con declaraciones de fraude y un largo etc., pero obligadas, por ahora, a aceptar los resultados). Es decir, estamos ante la aparente paradoja de unas derechas antidemocráticas que se mueven dentro de la formalidad democrática.

Pero no por ello dejan de entrañar una suerte de “alternativa”, en un contexto signado por la sensación de que *there is no alternative* a la remercantilización de la vida, que es también una descolectivización y desafiliación del individuo. Contexto en el cual los partidos políticos que décadas atrás representaron las políticas de autoprotección de la sociedad también pasaron a hablar el lenguaje del “discurso único” —con el peronismo de Menem, los laboristas de Blair y los demócratas de Clinton, como algunos de sus ejemplos—, y solo cuando ellos comenzaron a hablarlo es cuando efectivamente ese discurso se tornó el “único”. En ese contexto, decía, es que una derecha antidemocrática puede presentarse como una (pseudo)alternativa, que no señala a la mercantilización como problema, sino a algún chivo expiatorio, mientras deja intacta e incluso vigoriza la mediación mercantil de las relaciones sociales. Frente a

esto, el socialismo expresa hoy la *alternativa democrática* a la lógica del mercado, pugnando por la democratización del conjunto de las relaciones sociales, que encuentra en lo público como instancia de mediación el sendero a través del cual concretar esa manera otra del vivir juntos.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa*. En *Obra completa*, 6 (Alfredo B. Muñoz, Trad.). Akal.
- Adorno, Theodor W. (2004). *Escritos sociológicos I*. En *Obra completa*, 8 (Agustín González Ruiz, Trad.). Akal.
- Benjamin, Walter (1979). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En *Discursos interrumpidos* (Jesús Aguirre, Trad.). Taurus.
- Berlin, Isaiah (1988). *Dos conceptos de libertad*. En *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Belén Urrutia, Julio Bayón y Natalia Rodríguez Salmones, Trads.). Alianza.
- Boltanski, Luc (2014). *De la crítica* (Tomás Fernández Aúz, Beatriz Eguibar, Trads.). Akal.
- Bourdieu, Pierre (2015). *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)* (Pilar González Rodríguez, Trad.). Anagrama.
- Castel, Robert (2012). *El ascenso de las incertidumbres* (Víctor Goldstein, Trad.). FCE.
- Durkheim, Emile (1995). *La división del trabajo social* (Carlos García Posada, Trad.). Akal.
- Durkheim, Emile (2003). *Lecciones de sociología* (Federico Lorenc Valcarce, Trad.). Miño y Dávila.
- Durkheim, Emile (2012). *Sobre el Estado y otros ensayos* (Andrea P. Sosa, Trad.). Eudeba.
- Gambarotta, Emiliano (2014). *Hacia una teoría crítica reflexiva*. Prometeo.
- Gambarotta, Emiliano (2016). *Bourdieu y lo político*. Prometeo.
- Gambarotta, Emiliano (2020). *Mimesis e identidad política. Una problematización adorniana de la democracia*. *Kritheron. Revista de filosofía*, 146, 381-402. <https://doi.org/10.1590/0100-512x2020n14606eg>
- Illouz, Eva (Ed.). (2019). *Capitalismo, consumo y autenticidad* (Stella Mastrangelo, Trad.). Katz.
- Habermas, Jürgen (1999). *Teoría de la acción comunicativa* (Manuel Jiménez Redondo, Trad.). Taurus.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento* (Manuel Ballester, Trad.). Crítica.
- Honneth, Axel (2008). *Trabalho e reconhecimento [Trabajo y reconocimiento]*. *Civitas*, 8(1), 46-67. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2008.1.4321>
- Honneth, Axel (2009). *Patologías de la razón* (Griselda Mársico, Trad.). Katz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bcdz>
- Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad* (Graciela Calderón, Trad.). Katz.
- Honneth, Axel (2016). *Patologías de la libertad* (Francesc J. Hernández y Benno Herzog, Trads.). Las cuarenta.
- Honneth, Axel (2017). *La idea del socialismo* (Graciela Calderón, Trad.). Katz.
- Jameson, Fredric (1991). *Ensayos sobre el postmodernismo* (Esther Pérez, Christian Ferrer y Sonia Mazzco, Trads.). Imago Mundi.
- Kuhn, Thomas (2013). *La estructura de las revoluciones científicas* (Carlos Solís Santos, Trad.). FCE.
- Lukács, George (1969). *Historia y consciencia de clase* (Francisco Duque, Trad.). Grijalbo.
- Marx, Karl (2000). *El Capital* (Wenceslao Roces, Trad.). FCE.
- Polanyi, Karl (2011). *La gran transformación* (Eugenia Correa, José Déniz y Wesley Marshall, Trad.). FCE.
- Polanyi, Karl (2012). *Textos escogidos* (Gabriela Ventureira y Ana C. Gómez, Trad.). Clascso/UNGS.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía* (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Weber, Max (1997). *Ensayos sobre metodología sociológica* (José Luis Etcheverry, Trad.). Amorrortu.