

CAPÍTULO 7

La justicia distributiva desde una perspectiva de género

Héctor Oscar Arrese Igor

Estimadas y estimados lectores: en el capítulo anterior consideramos con algún detalle la concepción de la libertad real en Van Parijs. Se trata de una propuesta fuertemente redistributiva, que es más radical incluso que la de Rawls. Pero, como señalamos oportunamente, esta teoría carece de una concepción del reconocimiento del otro. De este modo, quedan sin tratar problemas tales como las experiencias de menosprecio, de exclusión o discriminación en función de la clase, del género, de la posición religiosa o política, etc. En esta clase exploraremos la posibilidad de integrar ambos ejes y sus problemáticas correspondientes.

En las últimas décadas, en América Latina hemos asistido a procesos sociales y políticos complejos, que implicaron reclamos de distinta índole. Por un lado, se impuso la recuperación del Estado democrático de derecho, con los reclamos consecuentes por el respeto a los derechos humanos y los juicios a las dictaduras que los conculcaron sistemáticamente. Por otro lado, emergieron también los reclamos de reconocimiento y de valoración de las culturas de los pueblos originarios, de colectivos migrantes y de las minorías étnicas. Ello vino de la mano de la revisión de la conquista de América, entendida como un proyecto político estructurado sobre el menosprecio de la alteridad y lo diferente. Asimismo, la problemática de género adquirió centralidad en la agenda política, sobre todo en lo atinente a la lucha por la igualdad de condiciones laborales, el derecho a gestar (o no), las sanciones a los abusos sexuales en general y en el ámbito laboral en particular, entre otros debates.

Sin embargo, la problemática de los derechos de género presenta diferentes facetas. Para algunas tendencias, implica luchas por el reconocimiento de la identidad cultural femenina, como un ideal valioso de vida buena, frente al menosprecio que sufre por parte de la cultura patriarcal. Esta es la agenda del feminismo de la diferencia. Pero, por otro lado, la problemática de género también integra reclamos de índole socioeconómica, que son relativos a las cuestiones de justicia distributiva. Es el caso de los reclamos de la remuneración del trabajo doméstico, la jubilación de las amas de casa, la igual remuneración por el mismo trabajo para todos los géneros, la igualdad de oportunidades en el acceso a los cargos, etc. Estos debates han ido de la mano de las crisis provocadas por el fracaso de los proyectos neoliberales en sus distintas vertientes a lo largo de nuestro continente.

Los proyectos neoliberales han generado una pobreza estructural tan importante que ha terminado fragmentando a la sociedad, permeando el acceso a la educación, la salud, la seguridad, etc. Pero también han generado una precarización laboral que ha puesto en el centro del debate la vigencia de los derechos sociales y la importancia de la redistribución socioeconómica para una convivencia democrática sana y estable. De allí la vigencia de los debates sobre la justicia social en América Latina. En ese sentido, en este capítulo exploraremos un debate que en las últimas décadas ha sido relevante para sostener estas discusiones, en la medida en que integra los reclamos de redistribución económica y social con las luchas por el reconocimiento. Se trata de las objeciones que Nancy Fraser esgrimió contra la teoría del reconocimiento del otro de Axel Honneth. Considero que este debate puede aportar mucho a la hora de captar los límites de la teoría de Honneth y de las luchas políticas por el reconocimiento. Para ello, repasaremos los contenidos de la teoría de Honneth abordados en los capítulos anteriores⁴⁸, a fin de comprender cabalmente el debate con Fraser.

¿Redistribución o reconocimiento?

Honneth publicó su obra capital, titulada *La lucha por el reconocimiento*, en el mismo año en que Taylor hizo lo propio con su libro *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Se trata de 1992, año clave para nuestros pueblos latinoamericanos, sobre todo en relación con los debates sobre colonialismo y exclusión. Honneth también es un hegeliano, pero toma más bien los primeros escritos de Hegel sobre filosofía del derecho del período de Jena⁴⁹. Retomando la teoría de Hegel, Honneth argumenta que efectivamente el problema del reconocimiento es multidimensional. Por otro lado, en acuerdo con Taylor, Honneth sostiene que el reconocimiento del otro es una necesidad inherente a la subjetividad. Es decir que el yo no puede relacionarse satisfactoriamente consigo mismo si no es confirmado por las demás personas en diversos niveles. Finalmente, Honneth defiende una tercera tesis que se desprende de la anterior, que consiste en que, dado que el reconocimiento es una necesidad constitutiva de la subjetividad, las experiencias colectivas de menosprecio provocan muchos de los conflictos sociales. Es decir que Honneth considera que la lucha por el reconocimiento es un eje fundamental de la conflictividad social (Honneth, 2003, p. 149).

Recuperando la clasificación desarrollada por Hegel, Honneth distingue entre tres clases de reconocimiento, las cuales son necesarias por igual para la constitución de la subjetividad. La primera de ellas es el amor⁵⁰, que permite al sujeto tomar consciencia de que es un ser necesitado y que está legitimado a manifestar sus carencias al otro (Honneth, 2003, p. 153-

⁴⁸ Se refiere al capítulo 3 del presente libro (N. de Comps.)

⁴⁹ La *Jenaer Rechtsphilosophie* o Filosofía Real de Jena.

⁵⁰ En alemán, "*die Liebe*".

154). Se trata de las relaciones de pareja, o entre padres y madres con sus hijos e hijas, o de las relaciones de amistad. La negación del amor es la violación⁵¹, que impide al sujeto articular su cuerpo de modo autónomo (p. 214-215). Pensemos, por ejemplo, en los casos de violencia de género o de violación.

En segundo lugar, Honneth distingue la forma de reconocimiento del derecho⁵². Esta dimensión del reconocimiento implica que el sujeto se ve a sí mismo como el autor de las leyes que lo gobiernan. Esto implica que, en última instancia, el reconocimiento de derechos apunta a que el sujeto pueda comprenderse a sí mismo como un sujeto responsable, es decir, capaz de darse a sí mismo las normas de su acción (Honneth, 2003, p. 178-180). La forma de menosprecio que corresponde a la negación del derecho es la desposesión⁵³. Si el sujeto se ve privado de derechos, entonces no puede percibirse a sí mismo como capaz de cumplir con obligaciones morales y se considera más bien como alguien pasivo (Honneth, 2003, p. 215-216).

En tercer lugar, nuestro autor postula la dimensión de la solidaridad. Mientras que el amor toma en cuenta únicamente al sujeto en tanto que individuo único e irrepetible, aislado de las demás personas, el derecho lo considera como parte del conjunto universal de los ciudadanos y las ciudadanas. Dicho de otro modo, el derecho hace abstracción de su individualidad. Ahora bien, en el caso de la solidaridad es diferente, porque consiste en una síntesis entre el individuo y la universalidad de la comunidad. Esta integración es posible porque la solidaridad consiste en el reconocimiento de que el individuo tiene capacidades que pueden ponerse al servicio de objetivos valorados por la comunidad (Honneth, 2003, p. 196-198). Por eso la solidaridad es variable y cambiante, dado que sólo se da en diversos grados. En la medida en que el sujeto es reconocido en el nivel de la solidaridad, puede lograr la autoestima, es decir la percepción de las propias capacidades como algo valioso, en tanto que sirven al bien común. La privación de esta forma de reconocimiento es la deshonra⁵⁴, que implica la interiorización de una imagen degradada de las propias capacidades (Honneth, 2003, p. 216-217).

Estas tesis de Honneth fueron blanco de críticas agudas por parte de Nancy Fraser. En efecto, Fraser reaccionó contra la identificación de las luchas por la justicia exclusivamente en términos de lucha por el reconocimiento. Su rechazo de esta identificación se funda en que excluye a las luchas por la redistribución de recursos y de oportunidades, que han sido parte integrante de la agenda de los movimientos sociales de las últimas décadas. Pero también porque la idea de justicia no puede entenderse únicamente en términos de reconocimiento, dado que es bidimensional, en tanto que incluye también demandas de igualdad social (Fraser, 2003, p. 17-18). Por lo tanto, Fraser objeta a Honneth el haber entendido las luchas por la ampliación de derechos en términos de una lucha por el reconocimiento.

⁵¹ En alemán, "*die Vergewaltigung*".

⁵² En alemán, "*das Recht*".

⁵³ En alemán, "*die Entrechtung*".

⁵⁴ En alemán, "*die Entwürdigung*".

Por otro lado, las políticas del reconocimiento corren el riesgo de convertirse en políticas de la identidad, que apuntan a la satisfacción de las necesidades de reconocimiento de grupos sociales marcados de modo fijo. Este esencialismo dificulta habilitar las luchas por el reconocimiento de los individuos en el interior de dichos grupos, en la medida en que difieran de los patrones de pertenencia establecidos rígidamente. Por otro lado, deja también afuera a los grupos minoritarios, que no pueden hacer oír su voz en el espacio de lo público y, por lo tanto, no pueden convertirse en destinatarios de las políticas del reconocimiento (Fraser, 2003, p. 22-23). Puede ser el caso de las comunidades gay o trans en el seno de grupos sociales determinados, por ejemplo, en función de una determinada raza o nación.

La idea bidimensional de la justicia que sostiene Fraser incluye el rechazo de injusticias de tipo cultural, que están enraizadas en patrones sociales de representación, interpretación y comunicación (objeto de las luchas por el reconocimiento). Por otro lado, esta concepción bidimensional de la justicia impugna aquellas injusticias que están enquistadas en la estructura económica de nuestras comunidades. Por lo tanto, mientras que las injusticias propias del paradigma del reconocimiento pueden superarse únicamente mediante un cambio cultural o simbólico, las propias del paradigma de la redistribución requieren de una reestructuración de las instituciones económicas (Fraser, 2003, p. 22-23).

Otro error que Fraser señala en este contexto consiste en suponer que cada paradigma de la justicia afecta a colectivos diferentes. De acuerdo con esta concepción fragmentada de la justicia, los problemas de redistribución afectarían únicamente a las clases sociales, entendidas en función de su lugar en las relaciones de producción. Asimismo, los problemas derivados de la negación de reconocimiento tendrían como principales afectados a los grupos weberianos de *status*, que están definidos por disfrutar de un menor nivel de respeto, estima y prestigio, siempre en relación con los demás grupos de la sociedad (Fraser, 2003, p. 24-25).

El género, en cambio, es una categoría híbrida, en la medida en que las personas afectadas por las injusticias de género sufren privaciones que son propias tanto del paradigma de reconocimiento como del de la redistribución. Por un lado, el género sirve de principio organizador básico de la estructura económica de la sociedad capitalista, dado que implica las diferencias entre trabajo retribuido y no retribuido y a su vez implica distinciones dentro de este último, dado que los varones tienen más acceso a los puestos y son mejor retribuidos (Fraser, 2003, p. 24-25). Por otro lado, las formas culturales femeninas son devaluadas culturalmente frente a las masculinas (p. 33-34). Otra categoría híbrida es la raza, en particular, en inmigrantes que son identificados e identificadas de esta manera (Fraser, 2003, p. 36).

En el caso de la discriminación sexista, como es el caso de la homofobia, se origina en el paradigma del reconocimiento, pero también suele producir daños en la esfera económica redistributiva. Por ejemplo, las personas gays o travestis muchas veces son discriminadas para acceder a trabajos y sufren por ello de marginalidad económica y social (Fraser, 2003, p. 39). Por lo tanto, Fraser concluye que casi todas las formas de superación de la injusticia social requieren de esta bidimensionalidad, que integra los dos paradigmas.

Frente al modelo de Honneth y de Taylor, que entienden a la lucha por el reconocimiento en términos de autorrealización, es decir, desde el punto de vista antropológico, Fraser propone un modelo de reconocimiento basado en el estatus. Según el modelo de Fraser, que una persona sea menospreciada no significa meramente que sufra una identidad distorsionada, sino más bien que está representada por unos patrones institucionalizados de valor cultural de un modo que impiden que pueda participar en posición de igualdad en la vida social (Fraser, 2003: 45). Por lo tanto, según el modelo de Fraser, el menosprecio no se transmite por medio de actitudes despectivas o discursos independientes, sino a través de instituciones. En consecuencia, las luchas por el reconocimiento, entendidas desde el modelo del estatus, implican la superación de la subordinación de quienes son menospreciados y menospreciadas, des-institucionalizando los patrones de valor institucionales. El horizonte de estas luchas es la institucionalización de patrones de valor cultural que favorezcan la participación de todas las personas en situación de igualdad (Fraser, 2003, p. 46).

Fraser apunta a superar la psicologización que ella objeta en Honneth. Esta es la concepción que sostiene que el reconocimiento erróneo se origina en la estructura interna de la autoconciencia del oprimido y que, por lo tanto, en mayor o menor medida, él o ella es culpable de la situación de la que, en realidad, es víctima. O, por el contrario, la psicologización puede consistir en afirmar que el reconocimiento erróneo se origina en un prejuicio de la mente de los opresores, quienes deben modificar sus creencias. Fraser considera que este planteo es autoritario, porque cae en una forma de paternalismo. Frente a la psicologización, Fraser sostiene que el modelo de estatus lleva a la reparación de la situación de reconocimiento erróneo por medio de la superación de la subordinación, cambiando las instituciones y las prácticas sociales (Fraser, 2003, p. 47-48).

Otra ventaja que tiene el modelo de estatus para Fraser reside en que, dado su carácter normativo, puede ser integrado con el paradigma de la redistribución, porque este último también tiene este carácter. Por el contrario, el modelo de Taylor y de Honneth, basado en la autorrealización, tiene el problema de que relega los reclamos de reconocimiento al ámbito de la ética individual y no de la normativa institucional, haciendo inconmensurables a ambos paradigmas (Fraser, 2003, p. 49-50).

Fraser entiende que la teoría de Honneth cae en una forma de reduccionismo, porque piensa que las formas injustas de redistribución económica pueden ser rectificadas si se cambian los patrones culturales de reconocimiento erróneo. Contra esta concepción, Fraser pone el ejemplo de un trabajador blanco cualificado que queda desempleado a causa de una fusión empresarial especulativa. En este caso y otros análogos, este problema se debe claramente a relaciones económicas orientadas a la maximización de beneficios y no a patrones institucionalizados de valor (Fraser, 2003, p. 52-53).

El núcleo normativo de la justicia bidimensional es la norma de la paridad de participación, que prescribe el logro de acuerdos sociales que permitan que todos los miembros de la sociedad interactúen desde una posición de igualdad. Esta norma entonces incluye dos condiciones. En primer lugar, exige la condición objetiva de la paridad participativa, que consiste en la distribución de los recursos materiales, de modo tal de garantizar la independencia de todas las personas

que participan de la sociedad. En segundo lugar, esta norma involucra una condición intersubjetiva de la paridad participativa, que prescribe que los patrones institucionalizados de valor cultural estén estructurados de modo tal que expresen el mismo respeto a todos los participantes y garanticen la igualdad de oportunidades para conseguir la estima social (Fraser, 2003, p. 54-55).

Ahora bien, Fraser se enfrenta al problema de cómo distinguir entre reivindicaciones justificadas de reconocimiento de aquellas que no lo son. La teoría de Honneth presenta dificultades en este orden, porque sostiene que todos los seres humanos tienen derecho a la confianza, la estima y el respeto por la propia persona, porque son las condiciones esenciales para el desarrollo de una identidad no distorsionada. Pero podría ocurrir que determinados prejuicios que fueran discriminatorios para los demás sean beneficiosos para el desarrollo de la propia identidad. De este modo, un varón blanco pobre puede llegar a beneficiarse de sus prejuicios racistas contra las personas negras porque, al considerarlas inferiores, puede incrementar su sentido de valía personal. Por lo tanto, las reivindicaciones antirracistas podrían ser vistas como injustas, en cuanto que podrían significar una amenaza para el sentido de valía personal de las personas blancas. Fraser intenta responder a este problema diciendo que debe demostrarse que las mejoras reclamadas no empeorarán otras disparidades existentes (Fraser, 2003, p. 56-58).

Un ejemplo que ilustra la posición de Fraser puede ser el matrimonio entre homosexuales. Esta reivindicación satisface el criterio establecido anteriormente, dado que no perjudica a quienes prefieren las uniones heterosexuales. Por otro lado, se trata de un planteo exclusivamente normativo, que no exige necesariamente la adopción de la creencia de que las uniones homosexuales son éticamente valiosas. De este modo, puede hacerse justicia a la pluralidad de concepciones de la vida buena que se da en las sociedades democráticas, donde existe un disenso al respecto entre los ciudadanos y las ciudadanas (Fraser, 2003, p. 58-59).

Por otro lado, la paridad participativa debe darse en dos niveles. En el nivel intergrupacional, entre el propio grupo y los demás grupos sociales (por ejemplo, entre una minoría negra y una mayoría blanca) y en el nivel intragrupal (por ejemplo, cuando determinadas normas dentro de la comunidad musulmana implican la segregación de las mujeres en el interior de la comunidad). De este modo, las reivindicaciones de reconocimiento serán aceptables cuando incrementen la paridad en ambos niveles. Por ejemplo, la prohibición del velo islámico en las escuelas francesas atenta contra el nivel intergrupacional (en tanto negación de la identidad musulmana frente a la mayoría cristiana, ya que no está prohibido el uso de cruces), mientras que en el nivel intragrupal el velo es un signo de subordinación de la mujer frente al varón (dentro de la comunidad musulmana) (Fraser, 2003, p. 60-62).

De este modo, Fraser considera que la norma de la paridad participativa debe aplicarse de modo deliberativo y dialógico. Es decir que las ciudadanas y los ciudadanos deberían discutir en debates públicos si los patrones institucionalizados efectivamente debilitan su paridad participativa o si no lo hacen. De este modo, se evita la visión autoritaria, que sostiene que únicamente un individuo puede determinar por sí mismo si está siendo reconocido o no. Pero también se deja de lado la visión expertocrática, que sostiene que quienes son especialistas en filosofía pueden dictaminar si los sujetos están siendo reconocidos o no (como ocurre con el modelo de

autorrealización de Taylor y de Honneth). Por el contrario, con el modelo de estatus serán las propias personas afectadas quienes podrán poner en discusión los patrones institucionalizados que rigen sus relaciones (Fraser, 2003, p. 64).

El dualismo perspectivista de Fraser permite diagnosticar las situaciones de injusticia en las que la redistribución influye en el reconocimiento y viceversa. Por ejemplo, los programas de ayuda social a las personas desocupadas suelen estigmatizarlas, porque las presentan como parásitos, en tanto que contrapuestos a los “contribuyentes activos”. Es decir que una mejora en el campo de la redistribución influye en una privación aún mayor del reconocimiento (Fraser, 2003, p. 90-91). Asimismo, Fraser busca evitar el monologismo de los ideales de justicia supremos (como la república de Platón), que no consultan a los ciudadanos y ciudadanas acerca de sus creencias y preferencias acerca de cómo quieren ser gobernados. Fraser tampoco quiere caer en el mero procedimentalismo vacío, que deja todas las decisiones en cuestiones de justicia en manos del debate ciudadano, convirtiéndose de este modo en una posición sin contenido. Por el contrario, Fraser busca clarificar los parámetros del debate público, de modo tal de fomentar la paridad de participación (2003, p. 97-99).

La idea de un mercado justo en Honneth

Independientemente de sus respuestas a las objeciones de Fraser, en su libro *El derecho de la libertad* (2011) Honneth toma el desafío que ella le presenta. 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, p. 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, dado que la libertad compete a todos los miembros de las sociedades modernas (Honneth, 2011, p. 35).

Como objeta David McKneill (2015), 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 (p. 160). Es decir que, desde el punto de vista de McKneill, Honneth 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 mayor 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). Con el método de la reconstrucción normativa, Honneth

intenta alejarse de teorías como la de John Rawls, que intentó derivar principios de justicia puramente normativos, sin ponerlos en relación con el funcionamiento real de las instituciones sociales (2011, p. 14, 119).

En este sentido, Honneth se considera 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. Por lo tanto, el planteo hegeliano consistía en 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, p. 16). De acuerdo con estas premisas, lo justo es aquello que realiza la autodeterminación individual de todos los miembros de la sociedad (p. 40).

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

La justicia entendida de este modo hace posible la libertad social, que Honneth (2011) 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 (p. 86).

El método de la reconstrucción normativa ha recibido diversas críticas desde varios puntos de vista. Por un lado, Fabian 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 (2015, p. 141), 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 (ver también Jütten, 2015, p. 197; Schaub, 2015, p. 124 y McKneill, 2015, p. 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 las personas amantes se confirman mutuamente como co-dependientes (Honneth, 2011, p. 87). Lo mismo ocurre con la

reconstrucción hegeliana de las relaciones de amistad, entendida como el “poder existir plenamente en el otro” (Honneth, 2011, p. 233; Pippin, 2014, p. 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 esfera de lo público político (que realiza las intenciones individuales de la autodeterminación) (Honneth, 2011, p. 233).

Intentaré reconstruir la argumentación de Honneth para responder al problema de si el mercado es una esfera de la libertad social. 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 anclado⁵⁵ 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, p. 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 en 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, p. 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 respetan mutuamente su “honor”⁵⁶ como ciudadanas y ciudadanos económicos⁵⁷ 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. 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 del mercado, libre de obstrucciones. Estas relaciones de

⁵⁵ En alemán, “*verankert*”.

⁵⁶ En alemán, “*Ehre*”.

⁵⁷ En alemán, “*Wirtschaftsbürge*”.

reconocimiento recíproco pre-contractuales están regidas por reglas de respeto y valoración recíprocos (Honneth, 2011, p. 330).

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 y trabajadoras las garantías legales de la igualdad de oportunidades, sino también el establecimiento de mecanismos discursivos, que les permitan ejercer influencia sobre los intereses de los empleadores, a nivel colectivo (Honneth, 2011, p. 426-424). Contra esta tesis de Honneth, Timo 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, p. 195).

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 y las obreras para que no sufran explotación, las formas de dominación sobre las clases obreras basadas en el miedo a caer en la pobreza, en el desempleo, etc. Es decir que el mercado no puede ser un espacio en el que los actores se complementen mutuamente en la persecución de sus fines (Jütten, 2015, p. 196).

El problema de fondo de la teoría de Honneth, según Lois 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 lo lleva a invisibilizar problemas tales como el trabajo doméstico no pago 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 y a las hijas, etc. (McKnay, 2015, p. 175-177). Siguiendo esta argumentación, Honneth cae en contradicción al idealizar a 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, p. 180).

Como señala McKneill (2015), 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 (p. 158). Por esa razón el sistema 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, p. 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, que son inherentes a su funcionamiento, 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, p. 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, p. 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, p. 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.

Por lo tanto, pese al debate con Fraser y la toma de consideración de la problemática de la justicia social, Honneth no logra integrar en su teoría estos reclamos de modo consistente. Estas dificultades de la teoría muestran los problemas que presenta a la hora de pensar en una comunidad inclusiva, que dé razones tanto de las luchas por el reconocimiento como de las demandas de una pobreza estructural que pone en serio peligro nuestro futuro como sociedad. De este modo, queda abierto el desafío de lograr una integración entre los dos ejes que han estructurado el recorrido de nuestro libro. Esperemos que la teoría de Fraser nos abra horizontes para pensar de otra manera los problemas que más nos aquejan.

Referencias

- Fraser, N. (2003). Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. *Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung*. En N. Fraser y A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (13-128). Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Trad. castellana: La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación. En N. Fraser y A. Honneth (2006) *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata].

- Fraser, N., y Honneth, A. (2003). *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freyenhagen, F. (2015). Honneth on Social Pathologies: A Critique. *Critical Horizons*, 16 (2), 131-152.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt: Suhrkamp. Volumen 7.
- Honneth, A. (1989). *Kritik der Macht*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2003). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp. [Trad. Castellana: (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica/Grijalbo Mondadori].
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Ikäheimo, H. (2014). *Anerkennung*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- McBride, C. (2013). *Recognition*. Cambridge: Polity.
- Jütten, T. (2015). Is the Market a Sphere of Social Freedom? *Critical Horizons*, 16 (2), 187-203.
- Kelly, M. G. E. (2017). Foucault contra Honneth: Resistance or Recognition? *Critical Horizons*, 18 (2), 1-17.
- McKnay, L., (2015). Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality. *Critical Horizons*, 16 (2), 170-186.
- McKneill, D. N., (2015). Social Freedom and Self-Actualization: "Normative Reconstruction" as a Theory of Justice. *Critical Horizons*, 16 (2), 153-169.
- Pippin, R. (2014). Reconstructivism: On Honneth's Hegelianism. *Philosophy and Social Criticism*, 40 (8), 725-741.
- Schaub, J., (2015). Misedevelopments, Pathologies and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, 16 (2), pp. 107-130.
- Taylor, Ch. (1997). What's wrong with negative liberty?. En R. Goodin y P. Pettit (Eds), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (418-428), Oxford: Blackwell Publishers.
- Thompson, S. (2006). *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*. Cambridge: Polity.