

HONNETH Y EL PROBLEMAS DEL CAPITALISMO

Honneth and the problems of capitalism

pp:13-40

Cristóbal Balbotin

Universidad Austral de Chile

Ireph-Université Paris-Nanterre

cbalbonting@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6604-2957>

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6903146>

RESUMEN

El propósito del presente artículo es abordar el estatuto problemático que ocupa el capitalismo en el pensamiento de Axel Honneth. El pensador realiza una crítica normativa al capitalismo, a fin de dar cuenta de las objeciones planteadas a su pensamiento en su debate con Nancy Fraser. Nuestro objetivo es evaluar críticamente dichas innovaciones a fin de precisar las insuficiencias que aún encierra el abordaje honnethiano del capitalismo.

Palabras claves: Reconocimiento, Capitalismo, Normatividad, Honneth, Crítica

ABSTRACT

The purpose of this article is to address the problematic status of capitalism in Axel Honneth's thought. The thinker makes a normative critique of capitalism, in order to account for the objections raised to his thought in his debate with Nancy Fraser. Our aim is to critically evaluate these innovations in order to clarify the inadequacies of Honneth's approach to capitalism.

Keywords: Recognition, Capitalism, Normativity, Honneth, Critique



INTRODUCCIÓN

“En la actualidad es más fácil imaginarse el fin del mundo que de imaginarse el fin del capitalismo” (Jameson, 2003: 76)¹. La frase acuñada por Fredric Jameson resume adecuadamente un cierto estado de ánimo después de la caída de los socialismos reales en las postrimerías del siglo XX. Ello constituye el reflejo de una atmósfera general, de una cierta renuncia y, más precisamente, de una capitulación de la lucha contra el capitalismo. Más que un modelo histórico de la evolución de la economía de mercado de las sociedades occidentales, el capitalismo aparece hoy como un horizonte de sentido insuperable que va mucho más allá de la resolución de los problemas tradicionales de la economía. Si bien la Escuela de Frankfurt nació como una crítica del capitalismo a través de una exégesis crítica del marxismo, ella no se conforma con la crítica económica ortodoxa del capitalismo a partir de la ley de valor y los términos de producción resultante de la división social del trabajo, sino que apoya en buena medida sus premisas fundamentales en los escritos de juventud de Marx a fin de proyectar una clave de lectura más amplia de las consecuencias del capitalismo como catástrofe general de la humanidad. “Lo que requerirá, en consecuencia, no solamente una reforma económica o política, sino una revolución total” como recuerda Wiggerhaus (2009, 14).

Con todo, tal pretensión revolucionaria, aún presente en los escritos de Lukacs (1984), en la primera genera-

ción de la Escuela de Frankfurt, en los textos de Benjamin (1977) o en los de Marcuse (1972), dio paso a una cierta avenencia con el capitalismo. Tal es el caso en la visión de Habermas (1987), donde a al capitalismo se le reconoce un cierto lugar en la sociedad. Esta aproximación “conciliadora” con el capitalismo también puede ser advertida en el pensamiento de Axel Honneth, específicamente en su segunda gran obra *El Derecho de la Libertad*. Cabe, no obstante, preguntarse: ¿Con ello Honneth no estaría rehabilitando y justificando –implícitamente– al capitalismo frente a su crítica y la posibilidad de su superación? Y sí, en el momento mismo de dicha rehabilitación normativa, ¿no priva Honneth a la teoría crítica precisamente de su condición crítica?

El propósito del presente artículo es, entonces, abordar el estatuto problemático que ocupa el capitalismo en el pensamiento del representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt. Para ello en la primera sección abordaremos la discusión de Honneth con Fraser donde precisamente uno de los reproches que hace Fraser es la consideración inadecuada del sistema capitalista al interior de la teoría del reconocimiento. En la segunda sección nuestro propósito es recorrer la forma en que Honneth aborda en el conjunto de su obra al capitalismo, a fin de dar cuenta de las innovaciones que introduce a su

¹ Esta investigación fue apoyada por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo a través del proyecto ECOS-ANID N°210041.

Ver también Cfr. Jameson, Fredric. *The Seeds of Time*. New York. Columbia University Press, 1994, xii.



pensamiento precisamente para responder a las objeciones planteadas por Fraser. Enseguida, en un tercer acápite, nuestro propósito es evaluar críticamente dichas innovaciones a fin de precisar las aporías e insuficiencias que aún encierra el abordaje honnethiano del capitalismo, con una referencia especial a la situación de las sociedades periféricas en el contexto del actual capitalismo globalizado.

NANCY FRASER Y SU CRÍTICA MATERIALISTA DE LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

El texto en coautoría de Axel Honneth y Nancy Fraser *Redistribución o reconocimiento*. Un intercambio político filosófico (2003) representa, once años más tarde a la aparición de *La lucha por el reconocimiento* de Honneth (1992), un acontecimiento que es decisivo para la evolución e inflexión que sufre el pensamiento de Honneth². Ya en la introducción conjunta del texto, la palabra “reconocimiento” es puesta al centro de los “esfuerzos por conceptualizar hoy las luchas por la identidad y la diferencia” (Fraser & Honneth, 2003: 1), como el matrimonio homosexual o la labor doméstica femenina como trabajo susceptible de ser remunerado y protegido. De este modo, el reconocimiento encuentra su vigencia con la globalización capitalista que acelera los contactos transculturales, produciendo una pluralización del horizonte de valores. De ahí que la cuestión del reconocimiento sea imposible de omitir, allí donde los paradigmas igualitarios de la justicia distributiva en materia económica parecían relegar la cuestión de la diferencia. De

este modo, el debate parte de una premisa compartida por los actores, como ellos mismos lo declaran: “una adecuada comprensión de la justicia comprende al menos dos grupos de preocupaciones: aquellos que corresponde a la era fordista luchas por la distribución, y aquellos que en la actualidad son calificados como luchas por el reconocimiento” (Fraser & Honneth, 2003: 2). De ahí que ambos señalen que “rechazan la visión economicista que reduciría el reconocimiento a un mero epifenómeno de la distribución” (Fraser & Honneth, 2003: 2).

Con todo, las coincidencias terminan ahí y el texto se concentra en las sucesivas diferencias y disensos que ambos tienen sobre el reconocimiento, y más fundamentalmente sobre la concepción de justicia social que le sirve de base.

En efecto, Fraser propone una visión dualista de la justicia, negándose a subsumir las cuestiones económicas de redistribución bajo la hipótesis del reconocimiento. Ni tampoco a la inversa: subsumir cuestiones de reconocimiento en las de distribución. No obstante, ella señala que es “posible

² Entre la fecha de publicación de la *Lucha por el reconocimiento* y *Redistribución o reconocimiento*. Un intercambio político filosófico, Honneth publica tres libros: el año 1994, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose* (Frankfurt a.M.: Fischer); el año 1999, *Suffering from indeterminacy. Spinoza lectures* (Amsterdam: Royal Van Gorkum); el año 2000, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen philosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp); el año 2001, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Stuttgart: Reclam).



unir las dos perspectivas de la justicia social a partir del marco de una teoría del capitalismo” (2003, 3). El desarrollo distintivo de esta política de la identidad, según Fraser, tiene como base “la caída del comunismo, el auge de la ideología del libre mercado, el auge de las políticas identitarias tanto en sus formas fundamentalistas como progresistas” (2003, 8). En contraste, Honneth se inclina por defender una óptica monista del reconocimiento, según el cual una concepción diferenciada de este concepto en reconocimiento de derechos, de aprecio cultural y de la esfera del amor es apto para subsumir el problema de la redistribución. Ambos no obstante destacan un propósito fundamental en común, teorizar la sociedad capitalista: “¿Debe entenderse el capitalismo, tal y como existe hoy en día, como un orden social que diferencia un orden económico que no está directamente regulado por patrones instituidos de valor cultural de otros órdenes sociales (..)? ¿O debe entenderse el orden económico capitalista más bien como una consecuencia de una dinámica cultural que está ligado (..) a formas asimétricas de reconocimiento?” (Fraser & Honneth, 2003: 5).

De este modo la distinción entre justicia distributiva y reconocimiento es puramente teórica pues en la práctica se presentan unidas. La aproximación de la cuestión del reconocimiento en Fraser tomo como premisa las teorías contemporáneas de la justicia de Rawls y Dworkin, a los que la misma Fraser hace explícitamente referencia (2003, 10), basándose en el esfuerzo por reunir una concepción

kantiana de la libertad individual con el egalitarismo; mientras que el reconocimiento tiene una filiación hegeliana e implica una ontología social del sujeto que presupone “relaciones sociales que preceden a los individuos” (2003, 10).

De acuerdo a lo anterior, los paradigmas de la redistribución y el reconocimiento pueden ser contrastados en cuatro aspectos:

1) Asumen diferentes concepciones de justicia: en el caso de la redistribución la injusticia es definida de un punto de vista socio económico y arraigada en una estructura económica capitalista, mientras que el paradigma del reconocimiento apunta a comprender la injusticia como cultural “que presume estar arraigada en patrones sociales de representación, interpretación y comunicación “ (2003, 13).

2) El correctivo también varía en ambos casos. En el caso del paradigma de la redistribución ello implica una restructuración económica correctiva ya sea de los ingresos o de la división social del trabajo. En su lugar los correctivos que propone, el reconocimiento frente a la injusticia, es cultural o de carácter simbólico, valorizando las identidades menospreciadas a través de medidas correctivas.

3) Estos paradigmas asumen diferentes concepciones de las colectividades que sufren injusticia: mientras que el paradigma redistributivo las comprende como “clases sociales” siguiendo un paradigma de definición económica de la división social del trabajo que tiene su base en los



modos de producción según Marx; el paradigma del reconocimiento por el contrario comprende las colectividades como víctimas de injusticia a partir de la idea de “status” en Weber (2003, 14).

4) Finalmente la cuarta diferencia radica en que estos dos paradigmas asumen una comprensión y valoración distinta frente a las diferencias: en el caso del paradigma redistributivo trata tales diferencias como injustas, allí donde el paradigma del reconocimiento valoriza las diferencias (2003, 15).

Como se puede advertir, el paradigma de la justicia distributiva de Fraser descansa en una crítica marxista del capitalismo: ya sea en la redistribución de los medios de producción injustamente monopolizados por un grupo social o redistribuyendo los beneficios resultante de la actividad económica. Por el otro lado existen divisiones sociales que no están fundadas en la economía sino en una concepción weberiana de ordenes estatutarios de la sociedad (*status ordered society*), que ostentan “patrones institucionalizados de valor cultural” (2003, 18). En este caso el correctivo son medidas de reconocimiento y no medidas distributivas.

Con todo, Fraser señala que las injusticias suelen estar “arraigadas a la vez en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad, lo que implica que sean transables en ambas esferas” (2003, 19). Así, por ejemplo, el género sirve como un principio organizativo básico de la estructura económica al asegurar la división

y discriminación entre trabajo productivo “pagado” y trabajo reproductivo de la sociedad no remunerado. Pero, por otro lado, el género no solo dice relación con formas específicas de injusticia distributiva, sino también con una diferenciación de status. Ello implica en teoría social diferenciar “clase” de “status” pero al mismo tiempo dar cuenta de su mutua imbricación. Dicho de otro modo, la concepción dualista de la justicia social en Fraser es que ambos problemas de justicia pueden verse integrados analíticamente, si bien los problemas morales del reconocimiento no pueden ser subsumidos en los de la justicia de distributiva, como tampoco es posible reducir los problemas económicos a los de reconocimiento³.

De acuerdo a lo anterior, como criterio evaluativo de esta común aspiración a la justicia, Fraser propone el principio de paridad participativa como principio de igual dignidad de todos los seres humanos y no subordinación que sirve como criterio de evaluación para juzgar la justificación de una demanda de reconocimiento o de distribución. Es precisamente este criterio, que permite distinguir

³ Fraser va a dar dos ejemplos en el sentido opuesto: “Witness the case of the african-american Wall street’s banker who cannot get a taxi to pick him up in New York. To handle such cases, a theory of justice must reach beyond the distribution of rights and goods to examine institutionalized patterns of cultural value.” Por el contrario, “witness the case of the skilled White male industrial worker who becomes unemployed due to factory closing resulting from speculative corporate merge. In that case, the injustice of mal distribution has little to do with mis recognition. It is rather a consequence of imperatives intrinsic to an order of specialized relations whose *raison d’être* is the accumulation of profits” (Fraser & Honneth, 2003: 34-35).



pretensiones, lo que constituye un problema y una objeción a la teoría del reconocimiento de Honneth que entiende el reconocimiento como autorrealización y es, en este sentido, susceptible de una objeción ya que implicaría dar cabida a pretensiones puramente subjetivas (Fraser & Honneth, 2003: 30).

Esta aproximación de Fraser la conduce a formular una crítica adicional a Honneth, al cual le reprocha una visión abstracta del reconocimiento intersubjetivo que no da cuenta debidamente de su inserción en el contexto de la sociedad capitalista. En efecto, la “clase social” como el “status” deben ser comprendidas en el contexto de la sociedad capitalista. “En este caso, la tarea principal es comprender las relaciones entre la mala distribución y la falta de reconocimiento en la sociedad contemporánea. Esto, como veremos, implica teorizar las relaciones entre la estructura de clases y el orden de status en el capitalismo globalizado de la modernidad tardía” (Fraser & Honneth, 2003: 48). De este punto de vista Fraser argumenta la necesidad de visibilizar, por una parte, la estructura de clases de una sociedad institucionaliza históricamente mecanismos económicos que deniegan sistemáticamente a algunos de sus miembros los medios y oportunidades que necesitan en orden a participar como par de la vida en sociedad. Pero, por otra parte, Fraser va a insistir en la imbricación de la estructura económica de la injusticia con la estructura cultural de la injusticia, aun cuando sean analíticamente distintos: “En una sociedad

mercantilizada, las estructuras económicas dictan los valores culturales. En una sociedad de este tipo, la instancia determinante es el mercado. Los mercados organizan no sólo el proceso laboral y la distribución de bienes, sino también las relaciones matrimoniales y sexuales de autoridad, reciprocidad, segregación y jerarquías simbólicas de estatus y prestigio” (2003, 52). En consecuencia el “status social” no es un puro vestigio de una sociedad precapitalista, sino que está vinculada a la estructura del capitalismo moderno, que comprende su fase contemporánea globalizada.

Con todo, dichas jerarquías estatutarias encuentran legitimidad en principios de la modernidad que también están a la base del capitalismo: la equidad liberal que se expresa tanto en el mercado y su principio de intercambio, en su principio meritocrático como en ideales democráticos, tales como igual ciudadanía y equidad. “Dos amplios procesos han contribuido a modernizar la subordinación del status. El primero es la mercantilización. Y el surgimiento de una sociedad civil pluralista y compleja. (...) Los mercados siempre han existido, por supuesto, pero su alcance, autonomía e influencia alcanzaron un nivel cualitativamente nuevo con el desarrollo del capitalismo moderno. En la sociedad capitalista, los mercados constituyen las instituciones centrales de una zona especializada de relaciones económicas (...) La mercantilización, en consecuencia, introduce rupturas en el orden cultural, fracturando los patrones normativos preexistentes y haciendo que los valores tradicio-



nales estén potencialmente abiertos a cambios y desafíos” (Fraser & Honneth, 2003: 56). No obstante lo anterior, la irrupción de “los mercados capitalistas no implican que las distinciones de status “estallen en el aire” como predijeron Marx y Engels. Los mercados no ocupan la totalidad de la interacción social, sino que coexisten con instituciones que regulan la interacción según los valores (...) que codifican las distinciones de status –sobre todo la familia y el Estado–, y se apoyan en ellas. Incluso en su propio terreno, los mercados no se limitan a disolver las distinciones de estatus, sino que las instrumentalizan sirviéndose de las pautas de valor cultural preexistentes con un fin capitalista” (Fraser & Honneth, 2003: 58). Así Nancy Fraser da el ejemplo de las jerarquías raciales que no fueron abolidas con el fin de la esclavitud sino que fue incorporado en normas racistas a partir de la infraestructura del mercado de trabajo capitalista. De ahí que Fraser rematara por señalar que una teoría crítica de la sociedad contemporánea, debe incluir un relato de las relaciones de subordinación de “status” con la subordinación de “clase” en el contexto de la sociedad capitalista.

EL LUGAR DEL CAPITALISMO EN EL PENSAMIENTO DE AXEL HONNETH

A pesar de que desde el comienzo de su obra de Honneth realiza menciones al capitalismo no hay, hasta que se produce su debate con Fraser, una crítica stricto sensu del capitalismo en su teoría del reconocimiento. En su primera obra –en coautoría

con Hans Joas– Social Action and Human Nature, tal crítica al menos no esta presente. En su lugar hay referencias antropológicas al contexto materialista de una teoría del sujeto humano y su vínculo con una teoría social de la acción, que ocupa su preocupación central. Así por ejemplo Honneth escribe: “Desde el punto de vista de esta interpretación, las cuestiones relativas a la socialización y a la personalidad que debe plantear y responder la teoría materialista del sujeto humano se vuelven superfluas, en la medida en que los imperativos económicos funcionales del sistema dejan su huella estructuralmente en los sujetos” (1988, 103). Tal preocupación antropológica esta presente igualmente en el estudio que hacen Honneth y Joas de los pensadores de la filosofía antropológica como Holzkamp o Helmut Plessner. Es decir no se trata de una crítica económica ni cultural del capitalismo sino que la primera preocupación de ambos autores es obtener un rendimiento antropológico vinculado al análisis materialista: “Bajo condiciones sociales capitalistas, los individuos sólo pueden hacer suyo el segmento de capacidades de acción que la aristocracia hace psíquicamente posible en su participación en el proceso capitalista de reproducción. Holzkamp basa su psicología de la percepción en esta trisección metodológica de la investigación en una etapa referida a la teoría evolutiva que establece filogenéticamente el campo de transición del homínido al ser humano; una segunda etapa intermedia que tiene un sentido antropológico más estrecho, y que delinea funcionalmente las capacidades



esenciales de la vida humana; y por último un tipo de análisis restrictivo que demuestra las distorsiones de estas posibilidades de desarrollo que son típicas del capitalismo” (Honneth & Joas, 1988 : 108).

En el caso de la segunda obra *Critica del poder* la preocupación de Honneth ha girado a una confrontación crítica con Adorno, Horkheimer, Foucault y Habermas en la perspectiva ya no solo de una teoría de la acción, sino más fundamentalmente de una teoría social. Es el concepto de lucha, y concretamente de lucha de clases, el que ocupa un lugar protagónico en su reflexión. Si bien hay menciones del capitalismo, una teoría crítica del capitalismo esta ausente del centro de sus preocupaciones. Así, por ejemplo, al reflexionar a propósito del concepto de sociedad administrada de Adorno, la noción de capitalismo de Estado es funcional a la teoría social que él intenta elaborar. “El elemento central del análisis de la sociedad en Adorno, es la determinación de la estructura socioeconómica de la sociedad contemporánea, que refleja ya ambigüedades conceptuales e incertidumbres de fondo que sólo pueden atribuirse a la peculiar irrelevancia de las cuestiones sociológicas empíricas para su obra tardía. Incluso aquí Adorno sigue dejándose guiar por el concepto de ‘capitalismo de Estado’, importado inicialmente en el contexto de investigación del Instituto [de Investigaciones Sociales] por Friedrich Pollack, que en un principio debía servir para el análisis científico del orden económico nacionalsocialista. Sin embargo, posteriormente

fue elevado, en el famoso ensayo de Horkheimer ‘El Estado autoritario’ y la ‘Dialéctica de la Ilustración’, al medio que define la fase post-liberal del capitalismo en general” (Honneth, 1993: 72). En síntesis, “Adorno se ve abocado a la inquietante conclusión de una sociedad totalmente administrada” en la fase post-liberal del capitalismo (Honneth, 1993: 76). Otro tanto puede advertirse en Horkheimer donde la aproximación antropológica del concepto marxista de trabajo se traduce en la dominación de la naturaleza, la que se traduce a su vez en una teoría crítica de la sociedad caracterizada por la internalización progresiva de la dominación sobre el ser humano y por un pesimismo histórico basado en el materialismo histórico marxista (Honneth, 1993: 32).

En el caso de las referencias al capitalismo a propósito del análisis de Habermas, Honneth destaca que éste “está interesado no sólo en una presentación social del camino de desarrollo de la esfera pública liberal, sino también en una aclaración teórica de la acción de la configuración de las instituciones del capitalismo tardío. Investiga los peligros que surgen para el principio de la esfera pública discursiva a partir de la transformación del capitalismo en estado de bienestar social para obtener información sobre cómo ordena hoy las posibilidades de una realización práctica del ideal inicialmente asociado al modelo liberal” (1993, 246). En este contexto la crítica de Habermas al capitalismo tardío dice relación no solo con la sociedad administrada –conceptualizada por la primera generación de la Teoría críti-



ca-, sino también con la autonomización de la tecnología: “Por un lado, al igual que Pollock, Habermas supone un aumento de la actividad intervencionista del Estado: Bajo la restricción de evitar las crisis económicas el Estado capitalista, cuyas actuaciones se limitaban originalmente a la garantía de los presupuestos sociales y legales, debe ampliar sus actividades hasta el punto de que hoy se encuentra en posición de dirigir la causa de la economía por medios sociales y políticos (...) Sin embargo, el otro proceso desarrollista del que procede Habermas compensa la destrucción de la legitimación que amenaza al capitalismo tardío. Al igual que Marcuse, Habermas asume como tendencia general en la sociedad capitalista tardía, un crecimiento de la tecnología en el papel de una nueva ideología. (...) En conjunto, los dos procesos de desarrollo que pueden imputarse al capitalismo tardío producen el cuadro de una doble amenaza para la praxis comunicativa” (Honneth, 1993: 263-264). En síntesis, tanto Habermas como la primera generación de la teoría crítica complementan el paradigma económico de la vida en sociedad en Marx con el análisis de la sociedad organizada en torno a la dominación racional del Estado por Weber, pero es Habermas el que organiza su análisis en torno a dos formas de racionalidad concurrentes que le confiere una clave de lectura genuinamente crítica.

Enseguida en la obra principal de Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, asistimos a un decisivo desplazamiento en el pensamiento de Honneth. Si bien temáticamente la

crítica del capitalismo no forma parte de los grandes nudos argumentativos del texto (de hecho el capitalismo aparece mencionado en sólo cuatro oportunidades), existe no obstante una crítica implícita al capitalismo que realiza Honneth en su comprensión normativa de Marx. Concretamente Honneth argumenta la necesidad de entender el trabajo al interior de una dinámica social de reconocimiento. En efecto, en el capítulo 7 de *La Lucha por el reconocimiento* titulado “Trazas de la tradición de la filosofía social: Marx, Sorel, Sartre”, hay una referencia en este sentido a Marx y su relación al pasaje de la lucha entre el maestro y el esclavo en la Fenomenología del espíritu señalando que el primer Marx “concibe la lucha de clases no como una batalla estratégica por la adquisición de bienes materiales o de instrumentos de poder, sino como un conflicto moral en el que lo que está en juego es la ‘emancipación’ del trabajo como condición crucial tanto para la estima simétrica como para la confianza básica en sí mismo. Es cierto que esta interpretación implica una serie de supuestos especulativos sobre la filosofía de la historia, como reconoció Marx, al menos en la medida en que conservó una forma debilitada de dichos supuestos en el curso posterior de su análisis científico del capitalismo” (Honneth, 1995: 147). Es

4 “La teoría de la acción comunicativa también persigue el objetivo de elaborar un concepto de racionalidad social. Al igual que hizo anteriormente con respecto a Marx y Weber, ahora intenta, con respecto a la teoría crítica, resolver los cuellos de botella de una teoría de la acción, que se interpone en el camino hacia el objetivo de una crítica exhaustiva y fundamentada de la forma de socialización unilateral y posesiva” (Honneth, 1993: 285).



decir la perspectiva moral del reconocimiento presente en el trabajo, comporta la posibilidad de su obliteración por las formas modernas de división social del trabajo, lo que sirve –en definitiva– de base a una crítica normativa del capitalismo⁵. No obstante, según Honneth, esta perspectiva de una crítica moral del capitalismo en Marx habría tendido a perderse en la medida que la obra más tardía mutó hacia una crítica económica del capitalismo. “Desde esta perspectiva, Marx considera el capitalismo –es decir, el control de una clase sobre los medios de producción– como un orden social que destruye inevitablemente las relaciones interpersonales de reconocimiento mediadas por el trabajo” (Honneth, 1995: 146).

Este pasaje, que está acompañado de un siguiente pasaje, releva la importancia que juega para Honneth una cierta exegesis de la lucha de clases como forma de acción social por oposición a una crítica puramente económica del sistema capitalista. Una preocupación que ya está presente en *Kritik der Macht*: “Para salir de esta situación, [Marx] se apropió de un modelo utilitario de los conflictos sociales: en su análisis del capitalismo, dejó que las leyes del conflicto entre clases fueran fijadas de acuerdo con su nuevo conjunto de conceptos básicos por el antagonismo entre intereses económicos. Para Marx, la lucha de clases ya no representa la lucha por el reconocimiento (como la interpretó Hegel), sino que se conceptualiza según el modelo tradicional de una lucha de autoafirmación económica. La posición teó-

rica ocupada por un conflicto moral resultante de la destrucción de las condiciones para el reconocimiento mutuo es repentinamente tomada por la competencia estructuralmente condicionada por los intereses. (...) Al hacerlo, Marx renunció al recurso que antes le había permitido conectar con el modelo de Hegel de la lucha por el reconocimiento: la autorrealización individual a través del trabajo ya no implica automáticamente una referencia de reconocimiento a otros sujetos (...)” (Honneth, 1995: 149). Lo anterior implica en filigrana que entre Hegel y Marx, Honneth privilegia el modelo hegeliano de los conflictos sociales consistentes en luchas por el reconocimiento impulsado por motivos morales y no por motivos económicos. Si Honneth se apoya en Marx es desde una perspectiva hegeliana; es sobre todo en los textos de juventud de Marx donde el motivo moral del reconocimiento mediado a través del acto de producción en común aún subsiste.

En *Redistribución o reconocimiento* la crítica económica de Fraser llevarán al pensador alemán a tomar una posición explícita frente al capitalismo. Para ello Honneth va a referirse

⁵ La exegesis moral de Marx que pone de relieve la dinámica moral general de las relaciones sociales, en este caso el trabajo como dimensión de la economía, que da cuenta de la pretensión analítica de la teoría del reconocimiento como fenómeno social total. De tal forma que los conflictos en torno a las injusticias económicas no se juega para Honneth en términos de distribución de la riqueza o de la propiedad de los términos de producción, sino que estarían motivados moralmente y serían solidarios de una falta de reconocimiento y de una invisibilización de los lazos sociales que rodean y hacen posible la producción.



a la especificidad de las formas de injusticia económica que Fraser argumenta como pretendidamente distintas de las injusticias morales: “Pero si la perspectiva de un tipo específico de movimiento social provoca un cambio completo de los conceptos normativos claves de la teoría social crítica hacia demandas de reconocimiento, entonces, según Fraser, hay algo que se pierde en la perspectiva de su urgencia moral en vista de la inequidad económica creciente: la persistencia, más allá de las formas ‘modernas’ de la política de identidad especialmente en condiciones de capitalismo neoliberal sin restricciones, de aquellas luchas y conflictos sociales conectados con la experiencia de la injusticia económica” (Fraser & Honneth, 2003: 112). Punto que Honneth concede a Fraser al señalar que: “Ahora bien, a la vista de la situación social incluso en los países capitalistas altamente desarrollados, difícilmente puede haber desacuerdo entre Fraser y yo cuando se trata de esta conclusión general. La tendencia al empobrecimiento creciente de grandes partes de la población; la aparición de una nueva ‘clase baja’ que carece de acceso a los recursos tanto económicos como socioculturales; el aumento constante de la riqueza de una pequeña minoría –todas estas son manifestaciones escandalosas de un capitalismo casi desenfrenado” (2003, 112). Comentario que constituye la primera formulación explícita de una crítica del capitalismo y su efecto sobre la desigualdad de ingresos. Con todo tal concesión no va sin una nota que marca ya una distancia de Honneth frente a Fraser: “Contra su propuesta de que

las objeciones normativas de la teoría social crítica se conciben ahora como el producto de una síntesis de consideraciones ‘materiales’ y ‘culturales’ de la justicia. Estoy convencido de que los términos de reconocimiento deben representar el marco unificado de tal proyecto” (2003, 113).

Según lo anterior sería posible comprender las injusticias distributivas como el resultado de expresiones institucionales de falta de reconocimiento. Con este propósito Honneth argumenta que: “La dicotomía en Fraser de ‘reconocimiento’ y ‘redistribución’ resulta, pues, cuestionable (...) Y, también aquí, formularé una tesis contraria a la de Fraser: Me gustaría demostrar que sin anticipar una concepción de vida buena, es imposible criticar adecuadamente cualquiera de las injusticias contemporáneas que ella intenta concebir de forma marxista” (2003, 114). Con ello Honneth hace suya la crítica que hace Habermas del marxismo, argumentando que una teoría para ser genuinamente crítica requiere de un punto de evaluación normativa. En este sentido Honneth comienza por hacerse cargo de una crítica del marxismo tradicional que atribuía a la clase trabajadora una lucidez y posición privilegiada para llevar adelante los procesos de transformación social: “Por supuesto, hace tiempo que quedó claro en la tradición marxista que dotar a la clase obrera de un status privilegiado en la articulación del descontento moral en la sociedad capitalista, antes de cualquier escrutinio empírico, es meramente un residuo no abordado de la especulación histórica de carácter metafísico.



Y un gran mérito de los pensadores reunidos en el primer Instituto de investigación social fue haber abierto el camino para sacudir este dogma filosófico-histórico. (...)” (Fraser & Honneth, 2003: 116). A lo anterior, se agrega la crítica de la visión reducida del reconocimiento en Fraser al principio de igualdad de derechos o equidad (equal treatment), pero no en el reconocimiento de la diferencia. Adicionalmente, Honneth aborda un tercer punto de la crítica de Fraser que es la necesidad de considerar la teoría del reconocimiento como teoría de la justicia. Frente a ello Honneth señala que “la distinción entre desventaja económica y degradación cultural es fenomenológicamente secundaria y significa más bien una diferencia en relación a la perspectiva de los sujetos que experimentan la falta de respeto o la humillación social” (2003, 170). De este punto de vista, Honneth estima que la oposición de “distribución” y “reconocimiento” no es muy útil, en la medida que crea la impresión de que las demandas por una redistribución económica puede ser comprendidas independientemente de cualquier experiencia de injusticia. Por el contrario, Honneth interpreta los conflictos redistributivos como un tipo específico de lucha por el reconocimiento “en el cual la evaluación apropiada de la contribución social de los individuos y de los grupos es contestada” (2003, 171). Así, a partir de lo anterior, Honneth sienta las bases de la teoría del reconocimiento como teoría de la justicia que seguirá desarrollando en sus obras posteriores.

En lo que se refiere concre-

tamente a la cuestión de la crítica del capitalismo y su nexa a la teoría del reconocimiento, en la duplica a la réplica de Fraser titulada “The point of recognition. A rejoinder to the rejoinder”, Honneth releva uno de los puntos de divergencia entre él y Fraser que se refiere precisamente a cómo la cuestión de la crítica social debe abordarse en el contexto del orden social del nuevo capitalismo. Recordemos que en su réplica a Honneth, Fraser precisa que el giro de la redistribución al reconocimiento en materia de justicia social es la expresión de una serie de desplazamientos en el contexto de la sociedad capitalista que se resume en el advenimiento del postfordismo y en la ruptura del paradigma redistributivo en el Estado de bienestar keynesiano, que ha ido acompañado de la proliferación de luchas en torno al status, particularmente de género, sexualidad, etnicidad y religión; postcomunismo, lo que ha impulsado una deslegitimación del egalitarismo económico, y la globalización, como proceso multidimensional tanto cultural, político como económico. Esto ha llevado a las luchas por el reconocimiento a un status paradigmático precisamente en el momento en que un capitalismo neoliberal expansivo exagera la desigualdad social. De este modo Fraser destaca que la influencia del neoliberalismo y del “giro cultural” de la teoría crítica, ha obligado a teorizar la relación de la cultura y el capitalismo. De ahí el lugar central que ocupa el capitalismo en la pregunta central que le formulará Fraser a la teoría del reconocimiento de Honneth: “¿Es la falta de reconocimiento la causa fundamental de toda



la subordinación en la sociedad capitalista y es acaso el reconocimiento suficiente para remediarlo?” (2003, 211). Fraser se inclinará por una respuesta que profundizará una premia económica de la crítica marxista del capitalismo: “El rasgo distintivo de la sociedad capitalista es la creación de un orden de mercado casi objetivo, anónimo e impersonal que sigue una lógica propia. Este orden de mercado está culturalmente arraigado, sin duda. Pero ello no implica que se rija directamente por esquemas culturales de evaluación. Más bien, la lógica simbiótica de los mercados interactúa de forma compleja con la lógica cultural del reconocimiento, a veces instrumentalizando el status existente, las distinciones sociales. A veces las disuelve o circunvala y a otras veces crea otras nuevas” (2003, 214).

Por el contrario, Honneth argumentará que la crítica del capitalismo estaba originalmente conectada con la identificación del sujeto revolucionario: el proletariado, la clase social a la que sería inherente la superación revolucionaria del capital. La evidencia histórica y la evolución del capitalismo demostró que tal perspectiva no sería sostenible. Ya en la Dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer se demuestra que “el propio proceso de trabajo social se consideraba ahora como una causa de avance de la cosificación y la dominación, por lo que ya no podía considerarse como un garante social de la posibilidad de trascendencia” de la dominación (Honneth & Fraser, 2003: 239). Frente a ello Honneth presenta su tesis para superar este impasse del mar-

xismo ortodoxo frente a la crítica del capitalismo: “la trascendentalización social de la razón (...) debe considerarse siempre como un momento de la razón [normativa] socialmente encarnada en la medida en que posee un excedente (surplus) de normas racionales (...) que presionan para su propia realización”⁶ (2003, 240). Núcleo racional inscrito empíricamente en las relaciones sociales y que alberga un interés emancipatorio –termino acuñado por Habermas– y que Honneth identifica como la consolidación de “relaciones libres de dominación” (2003, 240). Honneth reivindica así una suerte de “trascendencia en la immanencia”. Es decir, un potencial de trascendencia a las formas de dominación inscritas en la immanencia de las relaciones sociales (2003, 244). De tal forma que la experiencia del agravio moral estaría conectado con un potencial normativo implícito a la estructura de las relaciones humanas que permiten trascender las formas de dominación.

Por otra parte, a través de una contextualización histórica del reconocimiento Honneth busca, por una parte, responder a Fraser y su objeción de que Honneth trata los sentimientos de humillación como algo dado de forma ahistórica y, al mismo tiempo, satisfacer la exigencia de un criterio o principio normativo a partir del cual evaluar las demandas de reconocimiento como demandas de justicia sin reducirla puramente a una

⁶ Una tesis que constituirá un núcleo fundamental de su pensamiento en el segundo periodo de su obra hasta su trabajo más reciente *El derecho de la libertad*.



estructura de sentimientos humanos de injusticia: “Con este movimiento de historización busque contrarrestar la sospecha de que el concepto de reconocimiento no es más que una especie de moral antropologizada” (Honneth & Fraser, 2003: 247). Es este horizonte histórico de las experiencias morales el que inaugura una nueva aproximación metodológica a la experiencia del reconocimiento que va dominar en la segunda parte de su obra, a la vez que emplaza la cuestión de capitalismo en el horizonte normativo de la época moderna.

En efecto, en el segundo capítulo de su duplica titulado “Capitalism and Culture: Social Integration, System Integration and Perspectival Dualism”, Honneth aborda la objeción formulada por Fraser en relación a su falta de reflexión del nexo entre economía capitalista y teoría social. “En general, la imagen de un tipo totalmente ingenuo y completamente ignorante de los imperativos económicos, que recorre la réplica de Fraser, es una imagen en la que no soñaría con reconocerme” (Honneth & Fraser, 2003: 248). Con todo, Honneth insistirá en su posición que es la de defender la comprensión de la esfera social de la economía a partir de la teoría del reconocimiento: “Los sentimientos de injusticia que pueden provocar los cambios estructurales más recientes en la organización del trabajo están configurados “semánticamente” por los principios de reconocimiento en forma de significados e interpretaciones alcanzadas históricamente que rigen la división social del trabajo” (2003, 250).

Ahora bien, con posterioridad al debate con Fraser, el mérito corresponde a Marco Solinas de haber llevado adelante el esfuerzo editorial de recopilar los textos que Honneth dedica a la cuestión del capitalismo en un volumen titulado *Capitalismo e riconoscimento*⁷. Dicha recopilación esta precedida por un prefacio de

⁷ Cabe precisar que no son los únicos ensayos donde Honneth se dedica al problema del capitalismo; sin embargo son los textos más significativos para dar cuenta de la renovación y de su toma de posición con posterioridad al debate precitado. Además de estos ensayos, los artículos en que Honneth aborda la cuestión del capitalismo corresponden a: Honneth, Axel (2016): Neoliberalismus? Eine skeptische Wortmeldung anlässlich einer Studie von David M. Kotz, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 13. 1, 167–179; Honneth, Axel und Lisa Herzog 2014: Einleitung: Versuche einer moralischen Einhegung des Marktes vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart, in: Lisa Herzog und Axel Honneth (Hg.): Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Berlin: Suhrkamp, 357–381; Honneth, Axel und Ferdinand Sutterlüty (2013): Einleitung zum Forum: Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung, in: Hans-Georg Soeffner (Hg.): Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main 2010. Band 2, 895–896; Honneth, Axel (2012): Stichwort I: Freundschaft im gegenwärtigen Kapitalismus, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 9. 1/2, 65–66; Honneth, Axel (2012): Vorwort zu »Die Mythen des Marktes«, in: philosophie MAGAZIN 05, 2–5; Honneth, Axel (2011): Die Moral im »Kapital«. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik, in: Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft 39. 4, 583–594; Honneth, Axel (2011): Markt und Moral. Alternativen der Kapitalismusanalyse, in: Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Berlin: Suhrkamp, 78–103; Honneth, Axel (2010): Die Gefährdungen des Wir. Zu den Risiken des ökonomischen Liberalismus, in: Amitai Etzioni: Übers Ego zum Wir. Bielefeld: Kamphausen, 33–58; Honneth, Axel (2005): Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos, in: Axel Honneth (Hg.): Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 165–187.



Honneth donde reconoce que el debate con Fraser lo impulso a corregir su posición original sostenida en La lucha por el reconocimiento, donde no sólo debe abocarse a la elaboración de un concepto de justicia a partir de la reconstrucción de la doctrina hegeliana del reconocimiento, sino de relevar el lugar que debe ocupar el reconocimiento en el contexto de una sociedad capitalista. Para ello Honneth hace referencia tanto a los problemas redistributivos como a la cuestión del trabajo a partir de los presupuestos normativos solidarios de la teoría del reconocimiento que estarían a la base del mercado capitalista (2010, 19-23).

El primer artículo de la recopilación fue publicado el año 2004, un más tarde al debate con Fraser, y se titula “Una patología social de la razón. Sobre la herencia intelectual de la Teoría crítica”⁸. Señala Honneth: “A decir verdad, nuevas investigaciones sugieren que, en las sociedades capitalistas, las actitudes u orientaciones que mejor recompensan el éxito social son aquellas cuyo anclaje en los intereses individuales obliga a una relación puramente estratégica con uno mismo y con otros sujetos. Por lo tanto, no podemos excluir que el capitalismo pueda ser interpretado como el producto institucional de un estilo de vida cultural o un imaginario social en el que prevalece en la práctica un tipo de racionalidad restrictiva y reificada” (2006, 122).

De este modo, sin declararlo expresamente, Honneth opera un giro hacia una problematización del capitalismo que Honneth profundiza en

un segundo artículo de la recopilación, en coautoría con Martin Hartmann, titulado “Las paradojas del capitalismo. Un programa de investigación”⁹. Honneth comienza por señalar: “Durante los últimos ciento cincuenta años, los procesos de desarrollo de las sociedades capitalistas se han analizado con la ayuda de un esquema que contrasta un proceso de racionalización o emancipación que se considera positivo con las relaciones estructurales de la economía que bloquean, frenan o incluso colonizan este proceso. Es cierto que, a lo largo del tiempo, el contenido de estos términos de racionalización o emancipación se ha ido enriqueciendo normativamente, al tiempo que se mantenía la idea de que el sistema de valorización capitalista opera una restricción estructural. Pero incluso cuando se asumía una lógica tenaz de racionalización comunicativa del mundo vivido, el modelo dominante de desarrollo seguía consistiendo en una tendencia a la oposición creciente a las leyes de un modo funcional de la economía en una fase

⁸ Honneth, Axel. “Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie”, in: Christoph Halbig und Michael Quante (Hg.): Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung. Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie. Band 5. Münster: LIT Verlag, 2004, 9-32. La traducción francesa “Une pathologie sociale de la raison. Sur l’heritage intellectuel de la Theorie critique”, traducido por Oliver Voirol, forma parte de la recopilación: Honneth, Axel. La société du mépris. Vers una nouvelle Theorie critique. Paris. La decouverte, 2006.

⁹ Honneth, Axel; Hartmann, Martin. “Paradoxien des Kapitalismus”, in: Berliner Debatte Initial 15 (1), 2004, 4-17. La traducción francesa “Paradoxes du capitalisme. Un programme de recherche”, traducido por Oliver Voirol, forma parte de la recopilación La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique. Paris. La découverte, 2006.



de autonomización” (2006, 275). De este modo, Honneth toma como punto de partida la premisa habermasiana de análisis del capitalismo, que supone la autonomización de una racionalidad instrumental en el sistema económico. Sin embargo, si Honneth retoma este punto de partida es para criticar a Habermas: “Sin embargo, cualquiera que intente examinar las nuevas transformaciones de las sociedades capitalistas occidentales en la actualidad, se topa de inmediato con las insuficiencias de este viejo modelo. No sólo no se pueden definir claramente las fronteras entre economía y cultura, entre sistema y modo de vida, sino que el contexto social y económico ya no es el mismo. (...) Los principales ideales normativos de las últimas décadas dan la impresión de que, aunque siguen teniendo una actualidad performativa, se han transformado de forma subterránea o se han disipado en su alcance emancipatorio, porque se han convertido en muchos aspectos en puros conceptos de legitimación de una nueva etapa de expansión capitalista” (Honneth, 2006: 276).

En lo que importa, frente a este diagnóstico crítico Honneth busca dotarse de los medios para contestar la crítica de Fraser y no quedar, al mismo tiempo, atrapado en la separación habermasiana—que él estima artificial—entre sistema y *Lebenswelt*. El ensayo que forma parte de la recopilación precitada “Trabajo y reconocimiento. Una redefinición”, publicado el año 2008¹⁰, es un texto tardío que asienta de forma durable una línea argumentativa del pensador, que marca el rito

de pasaje de una posición descriptiva del capitalismo a una posición normativa del sistema capitalista.

En efecto, en vez de retener la perspectiva subjetiva de la experiencia de alienación que implica la transformación de los medios de producción para criticar el capitalismo, Honneth opta por la perspectiva del “espíritu objetivo” de la historia para evaluar la evolución de los mecanismos de cooperación al interior del trabajo: “La utopía obrera del siglo XIX dio vuelo a nuestra imaginación social y abrió todo un nuevo espacio de pensamiento. A ellos se debe nuestra concepción de la realización individual y de la cooperación exitosa” (Honneth, 2012: 60). Este cambio de perspectiva desde la posición de los oprimidos a una perspectiva objetiva de la historia y la metodología reconstrucción normativa de principios trascendentes que son inmanentes empíricamente a la praxis social tuvo como origen una crítica de fondo que Habermas hizo a Honneth. “Poco tiempo después, Jürgen Habermas señaló que yo era culpable de sacar una ‘conclusión genéticamente falsa’, porque había tomado la mera existencia de ciertos deseos y exigencias como fundamento de su justificación moral. (...) Tardé muchos años en darme cuenta de que esta objeción también contenía la clave de una solución mucho mejor” (Honneth, 2012: 61).

¹⁰ Honneth, Axel; Hartmann, Martin. “Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung”, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (3), 2008, 327–341. La versión en inglés del ensayo “Labour and recognition. A redefinition” forma parte de la recopilación: Honneth, Axel. *The I in We. Studies in the theory of recognition*. Cambridge. Polity Press, 2012.



Sin embargo, esta nueva premisa implicó no sólo pensar con Habermas sino contra Habermas. En efecto, Honneth reconoce que es falso pretender que todas las actividades sociales estén construidos de acuerdo a un modelo del trabajo artesanal orgánico y holístico. De ahí que Honneth argumente la necesidad de poner a un lado la preocupación por la estructura del trabajo, como Marx, y examinar más bien las normas que lo organizan, siguiendo a Emile Durkheim y Talcott Parsons. A partir de esta premisa Honneth formula su tesis: “Lo que hace que la formulación de Habermas sea tan significativa es que su cambio de perspectiva plantea la cuestión de si la organización moderna capitalista del trabajo se basa en normas morales que son simplemente indispensables para su funcionamiento” (2012, 61). En síntesis, allí donde Habermas no puede adscribirle una estructura moral a la economía capitalista, Honneth argumenta a favor de una infraestructura de normas morales que subyace al mundo del trabajo y que hacen justificable la organización capitalista de la producción.

Es sin lugar a dudas en su segunda gran obra: El derecho de la libertad, donde Honneth se da el espacio más significativo de análisis y crítica del capitalismo. En efecto, en la tercera sección titulada “La realidad de la libertad”, y concretamente en el segundo apartado del capítulo VI titulado “El ‘nosotros’ de la acción a la obra en la economía de mercado”. Honneth analiza las tres esferas fundamentales de la intermediación económica (a) el Mercado o el espacio de encuentro de la oferta y de la

demanda, (b) la esfera del consumo o esfera de la demanda y (c) el mercado del trabajo o esfera de la oferta. El análisis comienza por un postulado: la posibilidad de concebir el sistema de la acción económica mediada por el mercado como una esfera de libertad social, es decir como una esfera en que “los sujetos se complementan sobre la base de normas de actuación compartidas” (Honneth, 2015: 108). Para ello Honneth se apoya metodológicamente en una reconstrucción normativa de la evolución histórica del mercado capitalista y la realización progresiva de principios normativos subyacentes de la libertad social que garantiza la legitimación del mercado. Como Honneth mismo lo declara se trata de “una reconstrucción normativa que se propone revelar las condiciones sociales de nuestra ‘verdadera’ libertad intersubjetiva en las instituciones existentes de la vida personal, de la acción económica (...) y de la práctica política” (2015, 274). Con ello Honneth retoma a su manera el desafío planteado por el fundador de la teoría económica Adam Smith, sobre una posible conciliación entre teoría económica y filosofía moral.

(a) El mercado: La sección debuta por una definición del capitalismo, como un sistema que “apareció en ese momento histórico en el que los procesos de producción y consumo necesarios para la reproducción material podían organizarse según el

¹¹ Honneth, Axel. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin. Suhrkamp, 2011. Nos apoyaremos en la traducción al francés: Honneth, Axel. *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*. Traducción de Frédéric Joly y Pierre Rusch. Paris. Gallimard, 2015.



mecanismo de la oferta y la demanda, con la ayuda del medio de cambio universal, el dinero, y de forma tan exclusiva que podían llevarse a cabo independientemente” (Honneth, 2015: 276). Antes de ello, en las sociedades tradicionales, la producción y distribución de bienes de primera necesidad estaban subsumidos a relaciones estatutarias de carácter social o incluso religiosa. Es a partir de una gran transformación, como le denomina Karl Polanyi (1989), que el trabajo, la tierra y la moneda son incluidos en los ciclos específicos de la economía de mercado y determinados por el mecanismo de la oferta y la demanda. Desde los orígenes el carácter específico de esta nueva forma de organización económica fue discernir un bien preciso: el cálculo del interés personal independiente de toda otra orientación de valor. A partir de lo anterior la ciencia económica se desarrolla desde el comienzo del siglo XX como disciplina autónoma en el estudio de la economía, independizándose epistemológicamente de la ciencia histórica como de las ciencias sociales para construir una comprensión antropológica de los actos económicos guiados por el interés particular y que aísla los factores no económicos, tales que los deseos de legitimidad de los sujetos.

Contra tal ciencia económica, Honneth se posiciona a favor de la moral economy, especialmente a partir de la obra de Hegel, Durkheim y Talcott Parsons. Para Hegel y Durkheim “el ámbito de la acción mediada por el mercado sólo puede cumplir la función que le ha sido asignada públicamente de integrar armoniosamente las activida-

des económicas individuales mediante relaciones contractuales sin ningún tipo de limitaciones, si se inspira en la conciencia de la solidaridad [Solidaritätbewusstsein] que prevalece en todos los contratos y que obliga a los actores económicos a tratarse mutuamente de forma justa y equitativa” (Honneth, 2015: 281). Sin embargo, para Honneth ninguno de estos autores concebía este sistema de reglas morales precontractuales como un aditivo normativo a la economía de mercado. Por el contrario, “ambos estaban convencidos de que esas actitudes solidarias se desarrollarían necesariamente, de forma natural, entre todos los interesados, ya que de ellas depende el buen funcionamiento del mecanismo del mercado” (Honneth, 2015: 281). Por su parte, Parsons (1986) consideraba que la integración social del sistema económico moderno no podría llegar a término que a la condición que sean tomados en consideración sobre el modo institucional, los imperativos no económicos, los imperativos morales. Para Parsons hay dos mecanismos que tienen por objeto corregir el desfase normativo entre el mundo de la vida y la esfera del mercado: El primero es el contrato trabajo, en que dos o más partes se comprometen al celebrarlo a respetar las normas de acción moral que determinan, desde el exterior a la relación económica, que significa tratarse uno y otro de forma justa y equitativa. El segundo conjunto institucional Parsons lo advierte en aquello que él llama los “roles ocupacionales”: “En el curso de este proceso formativo, que comienza en la primera infancia y termina con la formación profesional,



cada sujeto aprende a hacer suyos los valores que más tarde dominan el trabajo dado a la idea de mérito” (Honneth, 2015: 292). Así los trabajadores integran la esfera económica del mercado a partir de la expectativa de obtener un grado de satisfacción psíquica y de respeto de sí mismo a partir del cumplimiento de sus obligaciones profesionales.

A partir de lo anterior Honneth plantea la siguiente conclusión provisoria respecto del mercado: “El proceso de intercambio económico en el que se enfrentan los actores y en el que actúan estratégicamente en un ciclo de oferta y demanda autosuficiente se inscribe más bien en este marco de normas y valores de mercado existentes. (...) En esta medida, existe una relación intrínseca entre las condiciones de competencia en el mercado y las normas de actuación vigentes en el mundo de la vida” (2015, 296). Lo que, según Honneth, legitima las relaciones mediadas por el mercado desde el punto de vista de la libertad social “no es la autorización a perseguir de modo egocéntrico los intereses personales, sino solamente el hecho de que la integración anónima del primado dado a los intereses individuales debidamente comprendidos permite a la libertad de cada cual devenir la precondition de la libertad de los otros individuos” (2015, 298-299).

(b) El consumo: Otra de las características del capitalismo que señala Honneth es el aumento rápido de las necesidades de consumo. “Entre tanto, ha quedado claro que no sólo el rápido desarrollo y la legitimación social del mercado capitalista se de-

bió en gran medida a su aparente capacidad para informar rápidamente a la sociedad sobre los bienes de consumo” (Honneth, 2015: 298-299). Frente a dicho rasgo del mercado capitalista, Hegel subraya que los intereses de los consumidores y de productores se implican uno a otros con motivo de su satisfacción respectiva que no es posible sino en una reciprocidad (2004, § 192). Sin embargo, Honneth reconoce la existencia de la manipulación empresarial de las necesidades y del consumo ostentatorio que apunta a la exhibición de estatus social. Lo que además va unido con técnicas de publicidad que apuntan a conferir a las mercancías significancia de tipo social o psicológico: el marketing.

Con todo, señala Honneth, este proceso de cientificación de la estimulación de necesidades y la exhibición de un estatus social representa un aspecto marginal frente a los numerosos cambios advenidos desde los tiempos de Hegel. En efecto, siempre en la línea del “moral economy” Honneth señala que “Si lo miramos con más detenimiento, los consumidores, a través de tales posiciones, pretenden recordar a los productores que están inmersos en una relación de reconocimiento generada por el mercado que, por utilizar términos hegelianos, les obliga a tener en cuenta las intenciones de sus contrapartes” (2015, 314). Ello se reflejó en un comienzo en la discusión en torno a la legitimidad de los precios, para luego extenderse al consumo responsable, al consumo sustentable, a la certificación de la calidad de la producción, al comercio justo, etc. “Como demuestran todas



estas tendencias, en el siglo XIX el ámbito del consumo mediado por el mercado había dejado de ser un espacio libre de normas en el que los actores se enfrentaban a cálculos puramente instrumentales” (Honneth, 2015: 315).

No obstante, Honneth reconoce que en el curso de los últimos 150 años hay una intensificación del poder de mercado de las empresas privadas concentrada en intensificar el proceso de acumulación a través de un marketing cada vez más sofisticado, de tal suerte que los esfuerzos reformistas del mercado no parecen ser nada más que un simple reflejo ideológico. “A una comprensión todavía puramente individualista e incluso negativa de la libertad se opone así, dentro del mercado de consumo, una tendencia frágil y sobre todo impotente, pero que sin embargo alimenta y recuerda que la organización institucional de esta esfera de consumo no esta simplemente al servicio del ‘individuo’, sino del ‘bien común’ ” (Honneth, 2015: 328). En este mismo orden de razonamiento, Honneth constata en la sociedad contemporánea una tendencia a una moralización del comportamiento del consumidor, por ejemplo, por razones ecológicas. Con todo tal tendencia es matizada por Honneth al advertir, contradictoriamente, el desarrollo de un neo-consumismo que, paradójicamente, convive con esta moralización del consumo. De ahí que la conclusión de Honneth sobre la esfera del consumo como esfera normativa del capitalismo sea moderada, con una nota de escepticismo en torno a la precondiciones institucionales del consumo para constituirse en una

esfera de libertad social.

(c) El trabajo: Finalmente, Honneth aborda la esfera del trabajo. “Hegel comenzó su estudio del nuevo orden económico capitalista como un espacio de libertad social (...) sabiendo que el elemento central del sistema es en realidad la esfera del trabajo social mediado por el mercado. Mucho más que la actividad de consumo, que, aunque esté adecuadamente organizada, contribuye poco al sentimiento de autoestima del individuo, la actividad objetivadora del trabajo implica una relación de reconocimiento recíproco a escala de toda la sociedad” (Honneth, 2015: 347-348). Para acreditar esta tesis, Honneth organiza su reconstrucción normativa de un punto de vista histórico en siete etapas sucesivas.

La primera fase de la organización del trabajo a la que alude, es una época premoderna. El “antiguo régimen” había instaurado condiciones de “tutela de los estamentos sociales desfavorecidos, obligándolos a pagar contribuciones a los señores por trabajar” cambio de seguridad y protección para poder producir. “A este sistema sólo pequeños nichos económicos escapaban, en el que los gremios de artesanos controlaban las condiciones de trabajo (...)” (Honneth, 2015: 349).

Es sin embargo con la revolución industrial que se produce una organización relativamente estable del trabajo en que “que comienza a transformar de más en más a empresarios animados por un ‘nuevo espíritu capitalista’ buscando explotar las nuevas



posibilidades tecnológicas creando usinas en las cuales la mano de obra sub-empleada de la campaña era incorporada por salarios miserables y sin ninguna garantía contractual, afín de apropiarse la plusvalía de su trabajo físico. Estas condiciones salariales, que Marx describiría como ‘acumulación primitiva’ del capital, se inscriben sin embargo en una variedad de formas de empleo muy diferentes, de carácter ‘proto industrial’, entre los cuales figura aún, al lado del trabajo organizado por poderosos comerciantes, las pequeñas empresas de trabajo artesanal, dotada de protección tradicional.

La siguiente etapa del capitalismo y su relación a la producción se verifica alrededor del año 1800, en que la producción ya se encuentra liberada en Europa occidental de todos los componentes tradicionales del trabajo gratuito de la servidumbre desde el momento que la estructura social de carácter estamental tradicional de vasallaje y de la carga de trabajo “impuesta” cede lugar en beneficio de la libertad contractual del trabajador, lo que permite el establecimiento de un verdadero mercado libre del trabajo. Así, por ejemplo, Honneth señala que en Alemania, el Estado monárquico introduce la libre empresa a la vez que libera la actividad de las clases inferiores para ofrecer sus servicios en el mercado del trabajo. Como consecuencia “la mano de obra generalmente de campo, privada de sus protecciones tradicionales, pero legalmente libre, se vio obligada a vender sus servicios bajo contratos formales, con condiciones dictadas

por las necesidades de la empresa” (2015, 350). En el nuevo escenario “aquel que perdiese su empleo caía en el mayor abandono, sin recurso a las formas tradicionales de protección” propias de la sociedad feudal (2015, 351).

Pasado este momento, que según Honneth podría describirse como momento de tétanización, “porque la confrontación con las consecuencias concretas del mercado de trabajo no regulado se produce en el espacio de algunas generaciones. Se comienza a reaccionar, en un segundo momento, con el vocabulario y mecanismo de protección de una economía moral tradicional: se acusa a los empleadores o a las autoridades políticas de admitir condiciones de trabajo incompatibles con la dignidad y el honor [en el sentido moderno del término y no el ligado a la posición social en una sociedad tradicional] de las “pequeñas gentes”, que comienzan a reagruparse en organizaciones de solidaridad” (2015, 349). En consecuencia, en vez de recurrir a los principios tradicionales de la decencia moral, en los conflictos sociales se recurre de más en más a los principios que reenvían en última instancia a los fundamentos de legitimación implícitos del orden económico capitalista. Así, “en el vocabulario de la resistencia a las categorías jurídicas que parecían tomar al pie de la letra las promesas normativas del mercado (...) el derecho laboral exige medidas de protección del trabajo y garantías básicas en caso de enfermedad, y por supuesto los empresarios fueron pronto acusados de ‘explotación’ del trabajo. No es difícil



ver que todas estas reivindicaciones o protestas no tienen sentido si no es en la medida que la idea de un contrato de trabajo ‘libre’ está aceptado de un punto de vista normativo” (2015, 354).

Ello cede lugar en una siguiente etapa del capitalismo a la adopción progresiva de una política social por parte de todos los Estados liberales de Europa hacia finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, debido a la presión masiva ejercida por la opinión pública y los órganos parlamentarios junto a un movimiento obrero fuertemente organizado. A partir de lo anterior Honneth concluye provisoriamente que “la vuelta a la tradición de la economía moral nos ha mostrado que una adecuada institucionalización de la libertad social en el ámbito del mercado laboral capitalista requiere, además de las garantías legales de igualdad de oportunidades, el establecimiento de mecanismos discursivos que permitan a los trabajadores influir colectivamente en la percepción de sus intereses por parte de las empresas” (2015, 358).

A partir de lo anterior Honneth presenta la siguiente etapa del capitalismo denominado como “capitalismo organizado”: “Es el resultado de la conjunción de estas dos revoluciones –la intensificación de la política social de los Estados y la integración más rigurosa de la propiedad capitalista– lo que dio lugar, en el primer tercio del siglo XX, a la formación socioeconómica que se describiría retrospectivamente como ‘capitalismo organizado’. El teórico socialista Rudolf Hilferding forjó este término para

describir un acuerdo entre empresa y el Estado apuntando a limitar la competencia, constituyendo un estadio intermedio hacia la socialización del mercado. Ello implicó una puesta en marcha de un tipo de dirigismo centralizado, que se basaba en una gran proporción de empresas públicas y perseguía sobre todo el objetivo del pleno empleo, mientras que Alemania Occidental desarrolló poco después de la vuelta a la independencia un sistema de empresas interconectadas, grandes bancos y organismos públicos que, sobre una base federal, vela por la integración social de las actividades del mercado. Lo que unía a ambos modelos era la voluntad de hacer valer el interés común en un contexto que en lo fundamental seguía basándose en un capitalismo privado, a fin de contener de forma definitiva si era posible el conflicto de clases que amenazaba constantemente” (Honneth, 2015: 374). Paradójicamente, la organización de la asistencia social por el Estado y la subida general del nivel de vida hizo desaparecer las numerosas asociaciones de entretayuda tradicionales, con la consiguiente desolidarización entre trabajadores que sirvió de sostén al nacimiento del capitalismo organizado.

Ello precede el siguiente momento del capitalismo que rodea el proceso productivo: “Winslow Taylor, a finales del siglo XIX, se propuso revolucionar científicamente los métodos de gestión económica. Su idea revolucionaria consistía en impulsar la desaparición progresiva de todas las formas de actividad artesanal en la producción industrial hasta el punto



de que los trabajadores sólo tuvieran que ejecutar tareas compuestas por sus elementos más pequeños (...) tal simplificación metódica de las diferentes fases del trabajo sería naturalmente -Taylor no dejó de señalarlo-, para reducir los costes y aumentar la rentabilidad de la forma individual de trabajo, el trabajador tenía que aportar cada vez menos conocimientos y habilidades, y era posible reducir su salario en la cantidad correspondiente a esta cualificación no requerida, mientras que por otro lado producía más valor por unidad de tiempo, porque la velocidad del proceso de producción había aumentado” (Honneth, 2015: 366). Los efectos no se hicieron esperar. Los trabajadores experimentarán estas ideas como una “agresión contra la imagen tradicional que los trabajadores tenían de sí mismos: la fuente de su orgullo y sentido de la valía, el hecho de que toda actividad material estuviera vinculada a una determinada habilidad” (Honneth, 2015: 363). A lo anterior se suma la incorporación de un nuevo tipo de trabajador calificado que introduce una diferenciación interna en la clase obrera, que experimenta una dificultad creciente para unificar sus intereses divergentes. “La pequeña y relativamente bien pagada categoría de asistentes administrativos dio lugar, debido al rápido desarrollo del comercio, la producción y la banca, a lo que casi se ha convertido en una clase independiente de empleados que son profesionalmente muy diferentes. Esta clase, aunque compartía la misma contienda salarial y la misma inseguridad que el proletariado industrial tradicional, mostraba hábitos y

comportamientos profesionales tan específico que sus intereses ya no podían ser representados adecuadamente por los órganos históricos del movimiento obrero” (Honneth, 2015: 369). Robert Castel (1995) data de mediados de 1970 el debut de la segmentación del mercado del trabajo y el comienzo del fin de la solidaridad de clase sindical, lo que implica su vez la defección completa del término “proletario”, noción que -según Castel- ya no designaba a aquellos que participaban de una manera productiva a la actividad industrial, sino tan sólo a aquellos que se encuentran subcalificados y en el nivel más bajo de la cadena de producción y de servicios (Honneth, 2015: 379).

La circunstancias anterior anticipa el auge del capitalismo neoliberal en 1980. Honneth apunta diez características al identificar el neoliberalismo: La composición de los actores en el mercado accionario se modifica dramáticamente en la medida que los grandes inversionistas institucionales devienen cada vez más importantes; la competencia exacerbada en los mercados mundiales lleva a las empresas a aumentar su competitividad, reestructurando los costos de explotación y las remuneraciones en detrimento de los salarios; automatización rampante de los imperativos financieros que no tardan en repercutir tan solo en el mercado del trabajo sino en las demás esferas sociales vecinas; el estatuto normativo del asalariado comienza a erosionarse bajo el apetito de ganancia de las empresas y de las relaciones de interdependencia y de las estrategias de producción transna-



cional; crecimiento de los sectores de trabajadores a remuneración débil y vulnerable; aumento del desempleo; desvalorización masiva de la cualificación profesional; incertidumbre de la duración y estabilidad del empleo; exigencia permanente de adaptación de los empleados para conformar su comportamiento a las exigencias del mercado, y la expansión de la lógica de mercado a sectores que tradicionalmente estaban cubiertos por servicios públicos: como la salud, la seguridad social, la educación, la construcción de viviendas sociales o las autopistas. De este modo, “el mercado ya no es percibido por los actores antes que todo como una institución social que abre a todos las posibilidad de satisfacer sus intereses a través de una reciprocidad sin limitación, sino como el instrumento de una competencia a través del cual cada uno buscaría maximizar sus propias ventajas” (Honneth, 2015: 387).

Con, a pesar de las regresiones, Honneth defiende su tesis en torno a la existencia de condiciones normativas que hacen posible el capitalismo: “Si intentamos definir la ‘moral subterránea’ que surge de estas violaciones silenciosas y denuncias diarias de la realidad laboral actual, nos encontramos con la visión moral del mercado económico de la que hemos partido aquí, de acuerdo con Hegel y Durkheim, y la institución del mercado de trabajo capitalista será considerada injustificada o ilegítima desde el momento en que ya no garantiza a los trabajadores unos ingresos suficientes para vivir, o no valora las contribuciones fácticas en su verdadero

valor en términos de remuneración y reputación social, y donde ya no permite la experiencia de la interacción cooperativa en la división del trabajo social” (2015, 382).

CONSIDERACIONES FINALES

Con todo el riguroso análisis histórico que realiza Honneth de los presupuestos normativos del capitalismo es susceptible de críticas:

1) El análisis de Honneth se centra en sólo un factor de producción: el trabajo. Pero deja al margen de análisis los otros dos factores de producción que forman parte de un sistema económico capitalista como lo son el capital y la tierra. Al no haberse abocado a ellos el análisis de Honneth parece ser incompleto y no permite avanzar a una teoría concluyente del capitalismo.

2) Honneth no acompaña su crítica normativa del capitalismo de una crítica económica. Si lo que Honneth busca es demostrar que hay ciertos presupuestos normativos implícitos a la economía de carácter cooperativo y solidario propios de una “libertad social” que hacen posible su funcionamiento, un análisis económico permitiría verificar tanto en su funcionamiento ordinario como en sus crisis la plausibilidad de esta tesis. Tal es el caso, por ejemplo, de la economía ambiental en que sus defensores practican una valorización monetaria de los aportes que hace la naturaleza a los procesos productivos para validar teóricamente esta premisa que tiene un origen biológico



(Chow, 2014). En el caso de Honneth al no unir su lectura normativa a un análisis económico, con ello se priva de la posibilidad de verificar su tesis adecuadamente en la esfera que es objeto propiamente de análisis, esto es, la economía.

3) El análisis de Honneth es paradójico. En efecto, al plantear que el capitalismo descansaría sobre cierto presupuestos normativos de carácter moral, Honneth alienta el desarrollo de un cierto capitalismo. Con todo si estos presupuestos normativos implícitos a la economía son tales, ¿cómo explicar los desvíos que sufre el capitalismo? Paradójicamente el análisis histórico que práctica Honneth en El derecho de la libertad en vez de validar la profundización de la tesis de la moral economy termina demostrando lo contrario, su contrasentido. Tal es el caso, por ejemplo, de la expansión cultural de la actitud consumista a través de los dispositivos de subjetivación del marketing –forma en que el capitalismo moldea la cultura¹² que el mismo Honneth diagnóstica históricamente y que lo llevan a concluir que la esfera de consumo carece hoy día de todas las precondiciones institucionales que pudiesen calificarla como una institución de la libertad social (Honneth, 2015: 346), o en el caso del trabajo, en que el mismo Honneth testimonia que el advenimiento histórico del neoliberalismo con la fragilización de la protección del empleo y el deterioro de la cooperación de los trabajadores a través de la hegemonía de una concepción individualista del trabajo que implica una visión largamente desocializada

del mercado (Honneth, 2015: 390).

4) En efecto, cabría preguntarse, ¿la tesis de Honneth, con su optimismo histórico que defiende la realización progresiva de un cierto progreso moral, no suministra con sus ejemplos –por el contrario– los argumentos para un progresivo escepticismo histórico? ¿Y no constituye acaso –este optimismo teórico que privilegia el punto de vista objetivo de la historia– una renuncia a una dimensión propiamente crítica de la teoría al abandonar con su justificación del capitalismo el punto de vista de los oprimidos en su construcción teórica? Al legitimar normativamente el capitalismo Honneth podría estar privando a la teoría crítica de su dimensión propiamente crítica.

5) Honneth argumenta que los principios del reconocimiento dictan los términos de la división social del trabajo, del intercambio como del consumo. Si esta tesis quizás fue válida en algún periodo de la historia, Honneth parece no advertir la forma en que progresivamente se imponen los imperativos económicos resultante de procesos anónimos de la organización global de la producción cada vez más desconectados de las relaciones sociales y de su estructuración moral. Sobre todo con el auge de los algoritmos de las tecnologías de la información y la robotización de los procesos de la producción, la evidencia es que los presupuesto de solidaridad y cooperación están cada vez más ausentes en las tomas de decisión por los agentes económicos. Por otra parte los imperativos de compe-



tencia global cada vez más exigente se traducen en deterioro de los regímenes salariales, en la desprotección e inseguridad laboral, sino también en condiciones cada vez más exigente de sobrevivencia para las empresas, a la exigencia de relocalizar la producción, desarrollar permanentemente nuevas líneas de productos y a la amenaza permanente sobre los márgenes de utilidad. Estas decisiones ya no provienen de individuos. Ni siquiera de una clase privilegiada. Se trata más bien de imperativos que están subordinadas a los términos anónimos del mercado¹³

6) Sería un error creer que el capitalismo con su solipsismo individualista sería aceptable socialmente en ausencia de consideraciones normativas. Si el neoliberalismo ha penetrado tan profundamente en la sociedad contemporánea es porque ostenta consideraciones normativas asociados a imperativos económicos de mercado, y no a la inversa, esto es imperativos económicos asociados a exigencias normativas como estima Honneth. La supremacía de la libertad contractual, la propiedad privada, la soberanía de los derechos individuales, la maximización de la utilidad personal son aceptados socialmente porque cumplen una función normativa que tiene un fundamento económico, como lo es la creación general de riqueza, la creación de empleo, la reducción de los costos producción y el consecuente acceso a productos de mejor calidad a más bajo costos, es percibido como la satisfacción de expectativas en torno a los esfuerzos en sociedad que no corresponden,

sin embargo, a los imperativos de la libertad social señalado por Honneth.

7) Honneth concentra su análisis histórico de la transformación de la sociedad capitalista y de los procesos productivos en distintos países de Europa, pero omite por completo de su cuadro de análisis como dichos procesos están estrechamente relacionados con lo que ocurre en la periferia de Europa. En efecto, la industrialización creciente de Europa durante el siglo XIX y XX como el aumento de la riqueza no podría ser analizado por separado de los procesos de colonización ni de la explotación de los recursos naturales de los países colonizados y post colonizados que sirven de base a la acumulación de la riqueza como a la ampliación de los mercados cautivos que sirven de destino a la producción industrial. Al omitir en su análisis a la periferia del mundo, la tesis de un capitalismo normativo que Honneth moviliza queda puesto en cuestión, pues no resulta claro en que medida la mejora del bienestar de los trabajadores europeos y la ampliación normativa de los regímenes de protección social en Europa en el contexto de una moral economy no se hace posible por la explotación de los trabajadores de la periferia hacia donde se trasladan los costos hundidos de dicho bienestar. Es plausible que tras una moral economy del Norte, se oculte y organice

¹³ Como señala Christopher Zum refiriéndose a Fraser "the capitalist modernization was achieved precisely through processes that increasingly disconnected economic relations, which structured by anonymous impersonal markets, from social relations, which are structured by moral norms". Zum, Christopher. Axel Honneth. Cambridge. Polity, 2015, 142.



a partir de una inmoral economy en el Sur .

En síntesis, creemos que una teoría crítica de la sociedad capitalista debería concentrarse menos en justificar el funcionamiento del capitalismo que en apuntar sus deficiencias y contradicciones.

REFERENCIAS

BENJAMIN, Walter (1977). "Zur Kritik der Gewalt", *Gesammelte Schriften II-I*. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag.

CASTEL, Robert (1995). *Les Métamorphoses de la question social*. Paris. Fayard.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel (2003). *Redistribution or recognition. A political-philosophical Exchange*. Brooklyn, NY. Verso.

HABERMAS, Jürgen (1987). *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Cambridge, MA. The MIT Press.

HEGEL, G.W.F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004, § 192.

HONNETH, Axel ; JOAS, Hans (1988). *Social Action and Human Nature*. Traducción de Raymond Meyer, Cambridge. Cambridge University Press.

HONNETH, Axel (1993). *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Traducción de Kenneth Baynes. Cambridge. MIT Press.

HONNETH, Axel (1995). *The struggle for recognition. The moral grammar of social conflicts*. Traducción de Joel Anderson. Cambridge. MIT Press.

HONNETH, Axel (2006). "Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique", *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Traducción de Olivier Voirol. Paris. La découverte.

HONNETH, Axel (2010). *Capitalismo e riconoscimento*. Traducción al italiano y edición de Marco Solinas. Firenze. Firenze University Press.

HONNETH, Axel (2012). *The I in We*. Studies in the theory of recognition. Cambridge. Polity Press.

HONNETH, Axel (2015). *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*. Traducción de Frédéric Joly y Pierre Rusch. Paris. Gallimard.

JAMESON, Fredric (2003). "Future City," *New Left Review* 21 (Mayo/Junio).

LUCKÁCS, Georg (1984). *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*. Darmstadt, Luchterhand.

MARCUSE, Herbert (1972). *Counter-Revolution and Revolt*. Boston. Beacon Press.

PARSONS, Talcott (1986). *The Marshall lectures*. Research Report

14 Cfr. Malm, Andreas. "The Origins of Fossil Capital: From Water to Steam in the british Cotton Industry", *Historical materialism* 21, 2013, 15-68.



from the Department of Sociology
4. Universidad de Uppsala.

WIGGERHAUS, Rolf (2009). La escuela de Fráncfort. Traducción de Marcos Romano Hassán. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.

Cristóbal BALBONTIN-GALLO

Chileno. Doctor en Filosofía por la Universität J.W. Goethe Frankfurt am Main y la Université Paris-Nanterre bajo la dirección de Axel Honneth y Catherine Chaliel. Profesor auxiliar de la Universidad Austral de Chile e investigador asociado al Institut des Recherches Philosophiques (IRePh) de la Université Paris-Nanterre. Correo electrónico: cbalbonting@gmail.com.