

Axel Honneth: *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, Buenos Aires: Katz Editores, 2017, 224pp. (*Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2015, 168pp.)

Aunque tiene ya algunos años, el sorprendente libro de Axel Honneth sobre el socialismo no ha dejado de ser objeto de controversias ni ha perdido su espíritu provocador. Me animo a hacer este comentario con el ánimo de trazar un itinerario que no solo ponga en relieve la amplia red de problemas que subyace a su argumentación central, sino que intente además establecer vínculos con el conjunto de su obra anterior.

Para explicar por qué tomó la decisión de publicar su libro, el propio Honneth menciona dos razones que, aun siendo muy pertinentes, no dejan de ser curiosas y nos permiten entrar directamente en materia. En primer lugar, nos dice, se vive en la sociedad actual un extrañísimo e inédito “dilema”¹, consistente en que hay un creciente y palmario malestar sobre la situación económica y sobre las condiciones laborales en el mundo entero, pero al mismo tiempo parece haber desaparecido todo pensamiento utópico y cualquier referencia a una visión motivadora o esperanzadora sobre un cambio de la situación: “Este desacoplamiento entre la indignación y cualquier orientación hacia el futuro, entre las protestas y las visiones de algo mejor, es una situación verdaderamente nueva en la historia de las sociedades modernas” (p. 15). Es con el ánimo de cerrar esa brecha y de hacer frente al fatalismo ideológico imperante que Honneth se propone actualizar la inspiración ética del socialismo y tratar de revitalizar su fuerza normativa. Pero aquí viene lo curioso. En contra de lo que parecía, desde hace más de dos siglos de una tendencia cultural irreversible de secularización, resulta que ahora es la religión la que resurge con vitalidad ética prometedora, mientras que el socialismo es percibido como un movimiento obsoleto. Si Max Weber viese lo que está ocurriendo, nos dice Honneth, no lo podría creer y “se frotaría los ojos” de la sorpresa. Añade: “La convicción de que esta inversión de roles es algo apresurada y de que no puede contener toda la verdad, es uno de los dos motivos que me llevaron a escribir el presente libro” (p. 11). Hago notar esta vinculación explícita que hace Honneth entre la actualización de la idea del socialismo y la resistencia ante la

¹ El término que usa es “Zwiespalt”. En la versión castellana se lee: “dualidad”, lo que le resta precisión o, al menos, fuerza expresiva. En lo sucesivo, citaré la edición alemana y ofreceré una traducción propia de los pasajes evocados.

restauración moral de las religiones no solo por lo que ella implica, sino también porque hay allí una lectura muy diferente de la que ha venido realizando Jürgen Habermas en los últimos años².

La segunda razón que lo habría llevado a publicar el libro sería la recepción adversa de su gran obra sistemática anterior, *El derecho de la libertad*³, por parte de quienes habían siempre compartido con él una visión crítica de la sociedad. Honneth se muestra muy sorprendido de que haya habido una gama tan amplia de detractores que le reprochan que la posición por él allí expuesta, en lugar de mantener la meta de “transformar” el orden establecido, habría terminado más bien por legitimarlo, por contribuir a su reproducción inmanente o incluso a ofrecerle una justificación ideológica. Considera que muchas de esas críticas se deben a un “malentendido” (“*Mißverständnis*”) en la lectura de su propuesta metodológica y por eso se ha defendido de ellas en varios foros y a través de múltiples réplicas por escrito⁴. Sin embargo, sostener que se trata de un “malentendido” equivale a reconocer que en algún modo se dio motivo para que este se produjese. Por lo mismo, afirma ahora Honneth que “bastaría darle a la perspectiva adoptada en aquella obra un simple giro” –literalmente: “una simple vuelta de tuerca”, “*eine kleine Drehung*” (p. 12)– para que aparezca con más nitidez el nuevo rumbo institucional que se propone para la sociedad en su conjunto. Eso es justamente lo que este largo ensayo sobre el socialismo nos quiere ofrecer: una visión del futuro, al menos el boceto de una propuesta utópica de la forma de sociedad que habría de basarse en la concepción ética del reconocimiento o de la libertad social.

Con esa idea en mente, Honneth destaca el parentesco –histórico e ideológico– entre el surgimiento del movimiento socialista y el catálogo de los principios de la Revolución francesa. En las diferentes variantes del movimiento que van surgiendo por aquel entonces en el continente europeo, se expresa una denuncia de la contradicción existente entre el principio de la libertad y los otros dos principios que fueron supuestamente emblemáticos para la Revolución: la igualdad y la fraternidad. Es más: el propio principio de la libertad se convierte en el blanco central de las críticas socialistas porque, tal como es concebido y puesto en práctica en el proceso de industrialización entonces en pleno auge, parece ser una

² Desde la publicación de su famoso discurso al recibir el Premio de los Libreros Alemanes en el año 2001, titulado “Creer y saber” (en: *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós, 2002), Habermas ha venido reflexionando con cada vez mayor resolución y amplitud sobre el problema de la “postsecularización”, rescatando precisamente la fuerza moral motivadora de las religiones. Su última y voluminosa obra *Auch eine Geschichte der Philosophie* es un claro testimonio de esa tendencia.

³ Honneth, A., *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2011. Edición castellana: *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Katz, 2014.

⁴ Entre muchos volúmenes colectivos, puede citarse el *Special Issue on Axel Honneth’s Freedom’s Right*, *Critical Horizons*, 16/2 (2015).

legitimación del individualismo y del egoísmo reinantes en el sistema de producción económica de aquella sociedad. La influencia del proceso de industrialización sobre el socialismo naciente es tan grande que este termina por dirigir todas sus baterías contra el sistema económico que imposibilita la realización de la libertad, perdiendo de vista otras dimensiones de la concepción de la vida humana que se abren paso en la cultura revolucionaria, en particular vinculadas a la universalización de los principios de igualdad y fraternidad. Lo que los socialistas andaban buscando, piensa Honneth, era una forma de conceptualizar la “libertad social”, es decir, una teoría global y multidimensional de reconocimiento recíproco genuino –en el sentido que él la desarrolla en sus escritos–, pero se vieron atrapados por la lógica del propio capitalismo naciente y no fueron capaces de ampliar el horizonte de su comprensión de la vida social. El autor dice: “La palabra clave para la reconciliación de los tres principios [libertad, igualdad, fraternidad] que entonces eran concebidos como irreconciliables debido la situación económica imperante, es la ‘libertad social’” (p. 51).

En términos más sintéticos, sostiene que el proyecto socialista parece mostrar “tres errores congénitos” (“*Geburtsfehler*”): 1) su sujeción conceptual al ámbito de la economía y el mercado; 2) su sorprendente desatención al valor y el papel de la voluntad política; y 3) su dependencia de una concepción metafísica (filosófica) de la historia. En cuanto a lo primero, se ha mencionado ya que, bajo la influencia del proceso de industrialización, el movimiento socialista se concentró casi exclusivamente en la esfera económica con el convencimiento de que ella era el lugar central, si no el único, en el que debía realizarse la lucha por una comunidad solidaria o el combate del individualismo. Esa suerte de “fundamentalismo económico” (p. 122) o de “monismo económico” (p. 133) –como los llama Honneth– fue el anverso de una medalla cuyo reverso fue el ocultamiento, o el desaprovechamiento, de las posibilidades que ofrecía la nueva concepción de la libertad, desde la reivindicación de la autonomía para todo individuo hasta la interpretación republicana de la construcción de una voluntad colectiva, pasando por la instauración de la soberanía popular, factores que Rousseau y luego Hegel habrían de conceptualizar de manera fructífera y decisiva. En tercer lugar, la asunción de una visión filosófica de la historia ofrecía al movimiento la garantía –en realidad, la creencia dogmática– de que habría de producirse necesariamente en el futuro el triunfo de la revolución. Si a ello se añade el ingrediente del monismo económico, entonces también se podía postular que el agente de cambio portador de la esperanza revolucionaria sería una clase social ligada orgánicamente al funcionamiento del modo de producción, es decir, la clase proletaria (p. 49ss).

Esos “errores congénitos” del socialismo deben ser corregidos y en la forma de hacerlo residirá la “pequeña vuelta de tuerca” que se nos prometió al inicio. Veremos, sin embargo, que la vuelta de tuerca no es tan pequeña ni tan simple como

pareciera a primera vista. Por lo pronto, es claro que Honneth sigue convencido de que la teoría del reconocimiento que ha desarrollado en *El derecho de la libertad* es la fuente de inspiración y la ruta a seguir para hacer nuevamente plausible el proyecto socialista. Este proyecto, escribe, “se habría podido desarrollar de manera más cabal si, más allá de lo sostenido por sus fundadores, se hubiese retomado la teoría hegeliana de la libertad, porque entonces habría existido la posibilidad de entender las libertades liberales no como un obstáculo sino como una condición necesaria de las libertades sociales, de modo que estas, como se presumía originariamente, pudieran realizarse en el futuro también en la esfera económica” (p. 64). En lo que respecta más específicamente al desarrollo del capitalismo, las cosas se vuelven un poco más complicadas. De un lado, Honneth mantiene su tesis global de que el mercado representa un modo de cooperación intersubjetiva instaurado en la sociedad moderna (por tanto, una forma virtualmente genuina de reconocimiento recíproco, un “nosotros”) –tesis que es discutible incluso en relación a lo sostenido por Hegel en su *Filosofía del derecho*– y por eso considera necesario corregir la identificación hecha por Marx y sus seguidores entre “economía de mercado” y “capitalismo”⁵. Tiene claramente en mente que el mercado puede ser una forma positiva de cooperación social, que no tiene por qué estar ligada necesariamente al sistema capitalista. De otro lado, sin embargo, se encarga de subrayar que el desarrollo actual del mercado internacional no hace sino confirmar, en algunos casos incluso de manera definitiva, los pronósticos más lúgubres que había hecho Marx sobre el funcionamiento perverso del sistema. La sensación generalizada entre la población de que las condiciones en que se lleva a cabo la globalización económica escapan por completo al control de las decisiones humanas, particulares o políticas, parecería, en efecto, corroborar históricamente la tesis de Marx sobre el fetichismo de la mercancía en el primer tomo de *El capital*, en la medida en que todas las relaciones sociales son percibidas en forma cosificada o como si se hubieran convertido en “relaciones sociales entre cosas” (p. 18)⁶. En varias ocasiones insiste Honneth en juicios como este, como para que quede claro que su defensa del mercado como forma de cooperación social no equivale en modo alguno a legitimar lo que el capitalismo ha hecho de él.

Por lo mismo, el capitalismo debe seguir siendo el “enemigo natural del socialismo” (“*der natürliche Feind des Sozialismus*”) (p. 107). Se alude así no solo al sistema económico realmente existente y a las fuerzas que dominan el mercado en la actualidad, sino también y sobre todo a “la teoría económica oficial que se

⁵ “La tarea más importante para revitalizar la tradición socialista consiste por eso en revertir la identificación establecida por Marx entre economía de mercado y capitalismo, a fin de abrir el abanico de posibilidades para concebir formas alternativas de utilización del mercado” (pp. 93-94).

⁶ Cf. también p. 93, en donde dice literalmente que “el pronóstico de Marx sobre la ‘subsunción efectiva’ de todos los ámbitos de la vida al capital parece estar realizándose paulatinamente en nuestra época”.

enseña en los recintos académicos y que desde hace doscientos años se esfuerza en justificar que el mercado capitalista es el único medio eficiente para coordinar las actividades económicas ante el crecimiento de la población y el aumento correspondiente de sus necesidades” (p. 107).

En lo que respecta al segundo de los “errores congénitos” mencionados, el que se refiere a la impermeabilidad del movimiento socialista frente a las dimensiones positivas de la cultura política naciente, la corrección consistirá en asumir su verdadera relevancia y en proyectar el concepto de libertad social o de reconocimiento recíproco a todas las esferas de la sociedad. Con el surgimiento de la autonomía individual y con la proclamación de los derechos del hombre y del ciudadano, se abrió paso una diferenciación entre ámbitos de la vida social hasta entonces fusionados entre sí: por un lado, la diferencia entre “sociedad” y “Estado”; por otro, la diferencia entre “esfera privada” y “esfera pública”. Fue precisamente para hacer frente, y para hacer justicia, a la multidimensionalidad de los cambios que venían ocurriendo en el seno de la nueva sociedad, que Hegel propuso una concepción compleja del “derecho” que concedía legitimidad y autonomía relativa al ejercicio de la libertad en cada una de esas esferas. Su propuesta de un modelo de reconocimiento que separara el ámbito económico del ámbito político y a ambos del ámbito familiar o interpersonal, sin renunciar por ello a una integración de las diferentes dimensiones, permitía rescatar los genuinos avances que se venían haciendo en la fundamentación de la voluntad política colectiva, no menos que en la ampliación de los derechos individuales en la esfera privada (pp. 124-125). Lo importante no es, pues, solo la valoración adecuada de la capacidad de decisión política colectiva, sino además la ampliación de las libertades individuales y la diferenciación de las esferas de cooperación en las que ellas se hacen efectivas. En una palabra, la cristalización institucional de las dimensiones de la libertad social.

El tercer “error congénito” es el que se refiere a la creencia ciega en el progreso de la historia y al papel que en ella juega el agente privilegiado de cambio, la clase proletaria, asociada al funcionamiento interno y, por ende, a la supuesta disolución inevitable del sistema económico capitalista. Lo primero que se debe corregir es, piensa Honneth, esa “fe” incondicional en la ciencia y el progreso y reemplazarla por lo que llama un “experimentalismo histórico” (p. 100). Toma esta expresión, como se sabe, de John Dewey, en el sentido pragmatista de un proceso continuo de aprendizaje a través de la experiencia, así como del procesamiento de las lecciones que ella nos deja para mejorar el curso de las experiencias futuras. Dewey le es un aliado en varios otros sentidos, lo cual no debe ser pasado por alto al evaluar su posición. Aquí lo es también en la valoración que hace de la cooperación social, pues en su visión del experimentalismo se trata asimismo de eliminar progresivamente las barreras que impiden una mayor comunicación entre los miembros de la sociedad y, por tanto, una solución inteligente de sus

problemas globales⁷. Siendo la libertad social una constelación conceptual compleja, que exige la integración de diferentes dimensiones de la acción humana, el “experimentalismo”, antes que el determinismo histórico, parece un dispositivo metodológico adecuado para expresar la necesidad de una crítica y una revisión continuas de las soluciones que se vayan hallando para lograr la tal integración.

Ahora bien, desaparecido el cauce metafísico que aseguraba el progreso unilineal de la historia, desaparece también el sujeto privilegiado que hacía las veces de portador de los ideales socialistas. Honneth da por descontado que hace falta abandonar la idea de una clase proletaria que juegue semejante rol, no solo por razones filosófico-políticas, sino también por razones históricas o empíricas. Sin embargo, su caracterización del nuevo sujeto o agente del cambio social (del “*sozialer Träger*”) es, por decir lo menos, oscilante. Siguiendo la misma inspiración hegeliana que ha venido animando su obra anterior, sostiene también ahora, por supuesto, que el mejor candidato para desempeñar ese rol no son determinados movimientos colectivos ni tampoco meros discursos morales, sino más bien los cambios institucionales concretos que aseguren la ampliación y la consolidación del ejercicio de las libertades en un contexto de cooperación social. El protagonismo de la crítica de la sociedad se desplaza así de la idea de un sujeto o agente individualizado a la de un proceso global de transformaciones estructurales: “No son las subjetividades rebeldes, sino las mejoras verdaderamente concretas, no los movimientos colectivos, sino las conquistas institucionales, las que deberían jugar el rol de portador o agente social de las pretensiones normativas que el socialismo trata de defender en el seno de las sociedades modernas” (p. 117). Eso no le impedirá, sin embargo, precisar, más adelante, que la propia red de prácticas e instituciones sociales es siempre provisional o que se halla en movimiento continuo, lo que significa que requiere también de la intervención de otro tipo de agentes de cambio, que son quienes tendrían a su cargo la crítica y la corrección progresivas de las formas de articulación de dicha red. Se refiere así, de manera genérica, a “todos los ciudadanos y las ciudadanas” que conforman la esfera o la opinión pública en una sociedad democrática. Serían ellos –un “todos” que es también un “nosotros” en sentido fuerte– quienes serían, seríamos, los protagonistas permanentes y provisionales de la crítica de la sociedad, de su continua transformación para atender y coordinar entre sí los reclamos diversos de la libertad social. Volveré sobre esta oscilación más adelante.

Aquí no se acaba, sin embargo, la “simple vuelta de tuerca” con la que quería Honneth despejar el “malentendido” sobre su posición crítica respecto de

⁷ Dewey, J., “The Inclusive Philosophic Idea”, en: *The Later Works, 1925-1953*, v. III, Boydston, J.A (ed.), Carbondale: Southern Illinois University Press, pp. 41-54. Cf. Honneth, A., *Die Idee des Sozialismus...*, p. 97.

la sociedad capitalista contemporánea. Él mismo cree que hace falta reforzar su tesis central anunciando más explícitamente qué tipo de expectativa normativa podríamos formular sobre el desarrollo de la sociedad para que aparezca con nitidez el ideal que lo anima. Propone, pues, una idea utópica, un ideal ético, que ilumine el sentido de su empresa sistemática y que haga más comprensible por qué cree en la utilidad o la riqueza de la concepción hegeliana de la eticidad. Se trata de la idea o la metáfora de un “organismo vivo”, tomada parcialmente de Hegel, pero también, nuevamente, de Dewey, metáfora según la cual la sociedad del futuro no debe ya ser concebida o anticipada a partir de relaciones de producción, sino como una totalidad en la que sus órganos particulares desempeñen una función integradora, siempre sujeta a revisión, en aras de la articulación del conjunto: “la interacción entre sí de los círculos funcionales de la libertad social” (“*das Zusammenspiel der Funktionskreise sozialer Freiheit*”) (p. 147).

Desconcierta un poco, a decir verdad, que la idea de un organismo pueda acoger la inspiración ética o la capacidad motivadora que son propias de una utopía, por no mencionar, además, los problemas de consistencia epistemológica que encierra dicha noción. Quizás por eso asocia Honneth la idea del organismo a la concepción de la democracia y propone entonces definir a esta última como una “forma de vida”. La aplicación de la metáfora del organismo vivo al funcionamiento global de la democracia sería, en tal sentido, la instancia normativa que indicaría el rumbo hacia el cual orientar la realización del reconocimiento recíproco: “La democracia así entendida [como forma de vida] no sería pues solo un modo de participar de manera libre e igualitaria en la construcción de la voluntad política, sino que implicaría más bien la posibilidad de vivir, en cada una de las esferas funcionales de mediación entre individuo y sociedad, la experiencia de una participación igualitaria, reflejándose así en cada una de ellas la estructura global de la cooperación democrática” (pp. 144-145).

Esta sería, entonces, la manera de devolverle al socialismo un impulso ético o un dinamismo utópico: comprenderlo como *forma de vida democrática* (claro está, en el sentido indicado de que allí se daría cumplimiento al desarrollo del conjunto de relaciones de reconocimiento recíproco). Como se adelantó, el sujeto o el agente que debería hacerse cargo de mantener vivo el movimiento del organismo, no sería ya una clase social determinada, sino el conjunto de ciudadanos y ciudadanas que conforman la “opinión pública democrática” (“*die demokratische Öffentlichkeit*”): es a ella a la que corresponde vigilar y corregir continuamente la finalidad intrínseca del conjunto.

Llegados a este punto, y a poco de cerrar su ensayo, se plantea Honneth un problema crucial que había estado curiosamente ausente de sus obras anteriores, incluyendo *El derecho de la libertad*: a saber, si el socialismo (o la concepción global del reconocimiento) debería ser un movimiento “internacionalista” o

si debería restringirse al ámbito “nacional” (p. 155). El problema es sumamente complejo, porque no solo implica una toma de posición sobre la cuestión de si hay un progreso de la libertad en la historia, sino también sobre la adecuada relación entre las diferentes visiones culturales del mundo. Honneth parece querer eludir la complejidad y aborda el asunto solo desde una perspectiva parcial, sin ofrecer todas las justificaciones que serían necesarias. El socialismo, nos dice, tiene que ser cosmopolita e internacionalista en sentido normativo (p. 158), pero tampoco puede desconocer la heterogeneidad de las tradiciones sociales o culturales. Debe por eso admitir que existe una “tensión” entre ambas realidades y evitar así tanto el peligro del elitismo como el del populismo. Aunque parezca paradójico, para hacer frente a esa tensión emplea de manera análoga una distinción que John Rawls hiciera famosa para defender en su momento al liberalismo: la distinción entre “política” y “metafísica”⁸. El socialismo debe ser internacionalista en sentido “político”, es decir, como propuesta normativa universal, pero debe ser al mismo tiempo localista en sentido “metafísico” o “comprehensivo”, como entendía Rawls esa palabra. En otros términos, el socialismo debe integrarse a las tradiciones éticas de las diferentes sociedades y contribuir en ellas a cultivar o desarrollar la opinión pública en favor de las libertades.

Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú

Bibliografía

- Dewey, J., “The Inclusive Philosophic Idea”, en: Boydston, J.A (ed.), *The Later Works, 1925-1953*, v. III, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981-1990.
- Habermas, J., “Crear y saber”, en: *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós, 2002.
- Honneth, A., *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Katz, 2014.
- Honneth, A., *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, Buenos Aires: Katz, 2017.
- Rawls, J., “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica” en: *Diálogo Filosófico* 16 (1990), pp. 4-32.

250

⁸ Rawls, J., “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, en: *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), pp. 223-251. De ese ensayo hay diferentes versiones en castellano, entre ellas: “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica” en: *Diálogo Filosófico* 16 (1990), pp. 4-32. Cf. Honneth, A., *Die Idee des Sozialismus*, pp. 160-161.