

Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima

Escuela Profesional de Filosofía



DIALÉCTICA DEL RECONOCIMIENTO

Una introducción a la teoría intersubjetiva de Axel Honneth

Tesis para obtener el Título de Licenciado en Filosofía

DAVID BLAQUIVIEL PARRA HUAYNATES

Autor

Dr. DICK TONSMANN VÁSQUEZ

Asesor

Lima, Perú

2022

CONTENIDO

CONTENIDO

DEDICATORIA

RESÚMEN

PALABRAS CLAVE

INTRODUCCIÓN 1

CAPÍTULO 1

FUENTES TEÓRICO-PRÁCTICAS DE AXEL HONNETH 6

1.1. El joven Hegel de Jena como *fuentes conceptual* 9

1.2. La psicología social de Mead como *fuentes procedimental* 29

1.3. La crítica de la Escuela de Frankfurt como *fuentes instrumental* 38

CAPÍTULO 2

LAS ESFERAS DEL RECONOCIMIENTO HONNETHIANO 58

2.1. Las autorrelaciones prácticas y el acto de reconocimiento 60

2.2. Fenomenología de los agravios morales 73

2.3. Las *esferas del reconocimiento*, como prácticas de la autorrealización 92

CAPÍTULO 3

EL DESARROLLO DE LA “TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO” 112

3.1. La lucha por el ejercicio social del reconocimiento 115

3.2. Los caminos de la libertad para la justicia del reconocimiento 126

3.3. El *ethos* del reconocimiento como ética para la vida 146

CONCLUSIONES 162

BIBLIOGRAFÍA 171

DEDICATORIA

*Con amor a Margoth,
mi esposa, y a nuestros hijos...*

RESÚMEN

Axel Honneth es sin lugar a dudas el filósofo que ha revitalizado, renovado y sistematizado el lejano concepto hegeliano de reconocimiento (*Anerkennung*), a través de la psicología social y en diálogo con la Teoría Crítica. De manera que en los diversos saberes y quehaceres actuales venimos viviendo un *revival* del reconocimiento. En la presente investigación realizamos una presentación del pensamiento de Honneth, a modo de una “dialéctica del reconocimiento”, (*Dialektik der Anerkennung*). Para lo cual actualizamos sus tres fuentes: *conceptuales* el reconocimiento en el Hegel del periodo de Jena; *procedimentales* el reavivamiento de la psicología social de Mead; e *instrumentales*, heredada por parte de la Teoría Crítica —Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas—, respectivamente. De esta forma ingresamos al núcleo de la propuesta de Honneth, donde presenta el concepto de ‘reconocimiento’ como un *acto moral y social* indispensable para el ser humano. Consideramos la base fundamental del reconocimiento, basado en las *autorrealizaciones prácticas* de todo sujeto: autoconfianza (*Selbstvertrauen*), el autorespeto (*Selbstachtung*) y la autoestima (*Selbstschätzung*). En ese sentido, Honneth construye —siguiendo a Hegel y Mead—, una dialéctica del reconocimiento a partir del análisis fenomenológico de las patologías sociales, consideradas como “experiencias de injusticias”: violencia física (*Verletzung*), marginación moral (*Kränkung*), menosprecio social (*Wertminderrung*) que son atentados contra la *autorrealización práctica*. Donde se plantea la activación de tres esferas de reconocimiento: amor (*Liebe*), derecho (*Recht*) y solidaridad o estima social (*Wertschätzung soziale*). Por el que respectivamente se propone un reconocimiento psicoactivo, de valoración legal y estima social solidaria, desarrollado a partir de un movimiento dialéctico de superación (*Aufhebung*). Honneth, a partir de estas consideraciones establece que el reconocimiento, es un dispositivo conceptual y social a partir del cual propone una *ética* y una *teoría de la justicia* del reconocimiento considerando el valor de la libertad, dentro de un contexto democrático.

La presente tesis, tratándose de una investigación filosófica, busca cooperar con el desarrollo del pensamiento crítico de la realidad social peruana, considerando que vivimos en un país de gran diversidad que —a causa de la *ausencia de reconocimiento*—, se generan patologías sociales de menosprecios. Donde los grupos de marginados claman, reclaman y luchan por la proclama de la *cultura del reconocimiento*. Cultura que aún todavía se encuentra lejos de estrenarse, por lo que tal como dijo nuestro poeta “...*hay, hermanos, muchísimo por hacer*”.

PALABRAS CLAVE:

Teoría Crítica, menosprecio, patologías sociales, lucha por el reconocimiento, otredad.

INTRODUCCIÓN

el concepto de *reconocimiento* en estas últimas décadas, se ha convertido en el núcleo normativo de una multitud de esfuerzos políticos emancipatorios, han crecido también las dudas sobre su potencial crítico...

Axel Honneth

Axel Honneth es sin lugar a dudas el filósofo que lidera una gran constelación de pensadores sociales en torno al reconocimiento (*Anerkennung*). Y es quien ha posibilitado de forma sistemática que dicho concepto experimente un *revival*. Considerado como el máximo representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, es portador de una teoría sistematizada a modo de *movimiento dialéctico* (*Dialektische bewegung*) del reconocimiento. Debido a que realiza una propuesta específica a partir de la renovación de la Teoría Crítica con la subsiguiente reconstrucción de una propuesta completa, distinguiéndose de otras *filosofías del reconocimiento*.

Es a raíz de su publicación programática del año 1992 *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen gramatik sozialer konflik*, que el concepto de (*Anerkennung*), ha venido experimentando una gran difusión alcanzando muestras ostensibles de *expansión, institucionalización y aplicabilidad*; en los diversos ámbitos teórico-práctico. De ahí que algunos comentaristas afirmen que la teoría del reconocimiento de Axel Honneth es uno de los intentos actuales más consistentes por congregarse en una visión unificada los diferentes problemas y

demandas de justicia que se presentan en las sociedades contemporáneas. Razón por la cual, para realizar nuestra investigación de titulación en filosofía, elegimos la propuesta “teórico-práctico del reconocimiento” de Honneth frente a otras, porque comparativamente es, con claridad, más abarcadora y ambiciosa a la de sus contemporáneos.

Con la presente tesis nos proponemos describir y suscribir la teoría honnethiana, indicando que se trata sólo de una breve introducción. Para dicho fin, consideramos las líneas centrales de su propuesta en torno al concepto de reconocimiento, desarrollado desde “el punto de vista moral” (*Moralischer standpunkt*). Entendiendo que esta propuesta teórica es interpretada desde la perspectiva dinámica de la dialéctica. Es por eso que algunos lo comprenden como una *teoría social del reconocimiento*, o esta teoría es asumida como una *teoría de la justicia*. Otros, lo sostienen como *filosofía política*, e incluso, como *ideología*. Por lo que, resulta interesante estudiarlo, analizarlo y criticarlo, esperando su posible suscripción o detracción total/parcial.

Por lo que respecta al título de nuestra investigación: *dialéctica del reconocimiento*, también puede ser interpretado en sentido inverso como *el reconocimiento en dialéctica*. Sabiendo que la dinámica conceptual de Honneth, encuentra su inspiración en la lógica de la dialéctica triádica de Hegel (*Dialectik in Dreiheit*). Afirmamos que el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*), se realiza como el movimiento dialéctico en el que la subjetividad busca afirmarse en el otro para ampliar el horizonte valorativo de la sociedad. El cual también puede ser expresado a través de un “movimiento en espiral” (*Spiralbewegung*). Figura que refleja el mejor sentido de la dialéctica hegeliana en quien se inspira nuestro autor.

De esta manera, en nuestra investigación buscamos desarrollar una vinculación teórica y práctica, sobre el pensamiento de Honneth. Donde el concepto de *Anerkennung* entra a tallar de forma sustancial y normativa para

generar una cultura del *reconocimiento* y la *libertad intersubjetiva*, en nuestra sociedad. En efecto, para lograr una introducción al concepto de reconocimiento honnethiano, desarrollaremos tres capítulos siguiendo la lógica triádica hegeliana (*Logik in dreiheit*), poniendo en evidencia así el movimiento dialéctico del reconocimiento.

En el *primer capítulo*, siguiendo la propuesta de Honneth, describimos las fuentes *conceptuales, procedimentales e instrumentales*; las cuales configuran una triada (*Dreiheit*). Revisitamos los escritos del joven Hegel de Jena (*conceptual*), el desarrollo de la filo-psicología social de Mead (*procedimental*). Y revaloramos los aportes Teoría Crítica (*instrumental*), a partir de sus tres generaciones. Donde Habermas posee una participación fundamental dentro de la obra de Honneth, a partir del desarrollo de la crítica inmanente de la sociedad contemporánea.

En el *segundo capítulo*, interpretamos la propuesta central de Honneth, donde analizamos el *acto* del reconocimiento y la necesidad humana del mismo, considerando la relación *simpática y empática* del ser humano, tal como sostenía Hegel en la afirmación de “*ser-sí-mismo en el otro*”. De forma que se configura una realización intersubjetiva, donde Honneth lo identifica y determina con las tres *autorrelaciones prácticas* de una antropología intersubjetiva (*autoconfianza, autoconcepto, autoestima*). Sin embargo, considerando las experiencias colectivas de *injusticia* en los distintos ámbitos de nuestra vida social, se da origen a las “*experiencias de menosprecio*” (*violencia, marginación, desprecio social*). Las que se manifiestan en diversos ámbitos e instituciones sociales (*familia, sociedad civil, Comunidad/Estado*). Esto generará la *condición de posibilidad* para las luchas por el reconocimiento. De ahí que el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) puede ser interpretado como un principio moral o dispositivo conceptual-social, que motiva la “*lucha*” por la realización intersubjetiva. Por el que, realizando un análisis de la *experiencia de injusticia* a través de una *fenomenología negativa*, Honneth propone sistemáticamente las esferas del reconocimiento: *amor, derecho y solidaridad*. Configurando una propuesta

progresiva, a modo un desarrollo de superación permanente de afirmación, negación y superación (*Aufhebung*), logrando componer una propuesta teórico-práctico determinante, a partir del análisis crítico-normativo de nuestra sociedad contemporánea.

En el *tercer capítulo*, exponemos a modo de convergencias prácticas y normativas, los conceptos que emergen de la propuesta de Honneth. Donde indicaremos que los valores de la justicia, libertad y ética del reconocimiento, forman parte del *proceso dialéctico del reconocimiento*, expresado como movimiento en espiral (*Spiralbewegung*). Esto nos motivará a extraer las diversas convergencias teóricas y prácticas, aplicables a la realidad social que busca —cada vez con mayor sensibilidad y cooperación—, desarrollar el principio de la realización intersubjetiva. Así, nuestra reflexión, encuentra un asidero muy plausible, para la cultura peruana, puesto que motiva a seguir la aplicación teórico-práctica del concepto de reconocimiento honnethiano a través de vertientes investigativas e interventivas novedosas.

Por lo tanto, nuestra tesis sistematiza de forma global y genérica la teoría honnethiana, y se desenvuelve dentro del paradigma metodológico cualitativo hermenéutico. Cuya delineación se enmarca dentro de una investigación teórica/documental, centrando nuestra atención en el proyecto honnethiano, que aún se encuentra en realización. Al tratarse de una teoría que actualmente, se encuentra en la dinámica del debate y configuración. Es por ello que, los aspectos aquí enfatizamos pretenden destacar lo que se vislumbra como problemas y horizontes del desarrollo de una teoría aún en revisión.

Esperamos que la presente investigación incremente el interés por la investigación de la filosofía social, a partir o en contra del *paradigma del reconocimiento*. Entendiendo que esta teoría, va generando actualmente una consideración de la sensibilidad intersubjetiva de *reconocimiento hacia la otredad*. A través del cual se puede lograr la *lucha transformativa*, en pro del desarrollo

integral de las individualidades del presente y del futuro. Sobre todo, en el Perú, un país donde llegado a su bicentenario se encuentra *en-trampado*, en medio de diversa patologías sociales cargadas de discriminación, exclusión, menosprecios o agravios morales, que se viene arrastrando generacionalmente. Pero aun así, en medio de este desconcierto generado por las patologías sociales, también abriga grandes posibilidades. Por lo que —como dijo su mejor poeta—, ...*hay, hermanos, muchísimo por hacer*, con seria alusión a los trabajos que hay que empezar a realizar, a partir de un camino por el reconocimiento y la valoración social.

Finalmente, quisiera agradecer infinitamente a quienes me apoyaron para la presente investigación vea la luz. Menciono a *Margoth*, compañera y cómplice en el compromiso del amor, por brindarme a corazón rebosante y a manos llenas, la comprensión del significado del amor, a través de la paciencia, la creatividad y la abnegación, por la protección de mi tiempo y por haberme cedido el espacio — junto a ella—, para poder entregarme en cuerpo y alma al cultivo de la lectura. A *Yolanda*, el origen de mi existencia, por apoyarme incondicionalmente durante los años de formación y acoger a sus nietos como regalos incondicionales. A *Milagros Natalie*, por procurarme los textos en sus viajes por Argentina, México y en la PUCP. A *Carlos*, el hermano a quien *in-e-voco* en mis días lúgubres y necesitados, a *Fidel*, por su gran generosidad y atención permanente de quien aprendí que el amor desborda la sangre y las categorías del tiempo y el espacio. A *Dick Tonsmann*, quien ha acogido benévola y críticamente la presente investigación y ha sabido entregarme el “hilo” de Ariadna, en el desarrollo de la discursividad filosófica. A *Tonny, Francisco, Alex, Nino*, por motivarme con su audacia y generosidad apasionada por el trabajo, y por su amistad sincera, conservada en el tiempo. A *Jimmy Hernández Marcelo* por ser/estar como el compañero deconstruccionista en la Universidad de Salamanca y por mantenernos en una intacta amistad filosófica. A todos los amigos con quienes comparto la pasión por la filosofía.

Liberae sunt nostrae cogitationes

CAPÍTULO 1

FUENTES TEÓRICO-PRÁCTICAS DE AXEL HONNETH

*El hombre es necesariamente un ser reconocido y que reconoce.
Esta necesidad es la suya propia, no la de nuestro pensamiento en oposición al contenido.
En tanto que reconoce, él mismo es el movimiento y este movimiento
es precisamente su estado de naturaleza: él es el reconocer.*
G. W. Hegel.

En este primer capítulo presentaremos sistemáticamente las diversas fuentes que Honneth utiliza en la configuración de su *teoría del reconocimiento*. A decir de los comentaristas, epónimos y críticos de la propuesta recognoscitiva honnethiana, se trata de un campo muy difuso, dado que nuestro autor es deudor de una gran diversidad de autores¹. Sin embargo, valiéndonos de la presentación de Hernández & Herzog y Samparino de Madureira²; consideramos que Honneth con el apoyo de Hegel “ofrece la más completa y profunda versión de una teoría del reconocimiento elaborada hasta ahora”³. Haciendo que su teoría posea un halo magnético, por concertar fuertemente nuestra experiencia vital con el pensamiento del filósofo de Stuttgart.

¹Un ejemplo muy evidente encontramos en la presentación que realiza Ana Fascioli (2018). *Potencial y límites de la justicia como reconocimiento: una mirada crítica a la obra de Honneth*. En: D. Grueso (Comp.), *Axel Honneth: reconocimiento, herida moral y teoría crítica*. Op. Cit. (págs. 55-56).

² Cfr. Hernández, F., & Benno, H. (2011). *Axel Honneth: estaciones hacia una Teoría Crítica recognoscitiva*. En: A. Honneth, *Sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta. Págs. 9-38. Al mismo tiempo: Mesquita, M. (2009b). *Introducción*. En: A. Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad moderna* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Págs. 9-48. (En adelante: *Crítica del agravio moral*)

³ Fascioli, A. (2018). *Potencial y límites de la justicia como reconocimiento: una mirada crítica a la obra de Honneth*. En: D. Grueso (Comp.), *Axel Honneth: reconocimiento, herida moral y teoría crítica*. Op. Cit. Pág. 55.

Sin embargo, para lograr esta renovación teórica, Honneth se apoya en investigaciones empíricas sobre todo como la sociología, el psicoanálisis y la filosofía social. Las cuales estarán acompañadas de una lectura vinculada con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de donde nuestro autor procede y es deudor intelectual. Honneth, así se convierte en heredero de los conceptos, convicciones y procedimientos de las generaciones que conforman la tradición frankfurtiana⁴.

De ahí que, con los aportes honnethianos se viene viviendo un *retorno del espíritu* hegeliano⁵, debido a que actualmente la filosofía social contemporánea parece hallarse en un atolladero, luego del debate entre comunitaristas y liberales de los años 80-90. Debate que no ha podido atender los problemas morales que demandaban los grupos culturales o identitarios⁶. Razón por la cual, como afirma Giusti: “la recuperación del concepto de reconocimiento está marcada por un interés en satisfacer las carencias de la reflexión moral y política de la actualidad”⁷. Es por esta razón que Honneth “recurre a viejos conceptos de la tradición *hegeliana* en busca de ayuda”⁸. Y todo indica que el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*), está como “cortado a la medida”, para cubrir el vacío que se venía

⁴ No cabe duda que Hegel es el filósofo que está muy presente en la Escuela de Frankfurt, tanto en la primera y segunda generación. Cfr. Muñoz B. (2010). *La recepción de la filosofía de Hegel en la primera generación de la teoría crítica. El replanteamiento crítico en el análisis dialéctico de Th. W. Adorno*. En: Arxius de Ciencias Sociales. N° 22. Pág. 7-24.

⁵ La expresión el *retorno del espíritu*, lo tomo prestado del texto publicado a raíz de las conferencias dictadas en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en relación al pensamiento de Hegel en octubre del 1999. Cuyo subtítulo es muy surgente, dado que especifica los *motivos hegelianos de la filosofía práctica*, tal como es el tema del reconocimiento, desarrollado por Ludwig Siep. Cfr. Giusti, M. (Ed.) (2003). *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica*. Lima: PUCP (Fondo Editorial). Esta obra conjunta, puede ser muy bien complementada con Giusti, M. (Ed.) (2011). *La cuestión dialéctica*. Lima: Anthropos - PUCP (Fondo Editorial) y Giusti, M. (Ed.) (2015). *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel*. Op. Cit.

⁶ Cfr. Giusti, M. (2018). *Justicia y reconocimiento. Sobre el fundamento moral de la crítica de la sociedad*. En: D. Grueso (Comp.), *Axel Honneth: Reconocimiento, herida moral y teoría crítica* Op. Cit. Pág. 17. Una muy buena presentación de la vinculación del reconocimiento con Hegel se encuentra en Giusti M. (2011). *Reseña a: Acosta López, María del R. (Comp.) (2010) Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad de los Andes. En: *Areté* Vol. XXIII N° 1-2011. Pág. 193-202.

⁷ Giusti, M. (Ed.) (2017). *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso*. Op. Cit. Pág. 11.

⁸ Cfr. Giusti, M. (2007b). *Autonomía y reconocimiento*. En: *Ideas y valores*. Pág. 40. La cursiva es nuestra.

presenciando en los debates de la filosofía contemporánea⁹. Es por eso que Honneth —siguiendo a Hegel—, realiza la construcción de su teoría del reconocimiento intersubjetivo, como alternativa plausible para la actualidad, siguiendo la estela dejada por el *filósofo dialéctico* de Stuttgart.

Aclaremos que Honneth se adhiere a la tradición hegeliana, tanto de forma filológica, hermenéutica y sistemática, a fin de revalorar el concepto de *Anerkennung*. A partir del cual aprovecha en heredar y actualizar el método dialéctico de la lógica en triadas (*Logik in Dreiheit*) propuesto por Hegel¹⁰. En este sentido se puede afirmar que Honneth se adhiere al concepto de reconocimiento que proviene de Hegel. Al respecto sostiene:

“Para Hegel, la estructura de tal relación de reconocimiento recíproco es siempre la misma: en la medida en que un sujeto se sabe reconocido por otro en algunas de sus facultades y cualidades, y *se sabe* por ello reconciliado con este, llega también a conocer facetas de su propia e irremplazable identidad y, con ello, a contraponerse nuevamente al otro como un particular”¹¹

Sin embargo, cabe mencionar que Honneth, en la suscripción que realiza del filósofo dialéctico, toma distancia de su lógica y metafísica. Por el que va a configurar su teoría de forma pragmática e inmanente, como parte de una actualización del pensamiento hegeliano para el presente mundo posmetafísico¹².

⁹ Cfr. Giusti, M. (2018). *Justicia y reconocimiento. Sobre el fundamento moral de la crítica de la sociedad*. En D. Grueso (Comp.), *Axel Honneth: Reconocimiento, herida moral y teoría crítica* Op. Cit. Pág. 17.

¹⁰ Aquí hacemos referencia al artículo de Ludwig Siep, en el periódico alemán *Die Zeit*, *Somos triple gratis*, donde desde el título hace mención a la obsesión que Honneth tiene en repetir la lógica triádica (*Logik in Dreiheit*) de Hegel. Ver: *Die Zeit* n° 34/2011. Tomado de la versión virtual: https://www.zeit.de/2011/34/L-S-Honneth?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F

¹¹ Honneth, A. (1997a) *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 28. Las cursivas son nuestras.

¹² Cfr. De la Maza, L. (2010). *Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento*. En: *Veritas*. Pág. 67-94. Así, la filosofía contemporánea ha vuelto a Hegel: no sólo porque provee sustentos teóricos valiosos frente al tema del reconocimiento, sino porque inaugura una concepción de la lucha, como alternativa al paradigma hobbesiano, en la búsqueda por reconocimiento. Sin embargo, cuando los planteamientos en juego no dan cuenta de las experiencias morales actuales, hay que volver la mirada a autores del pasado para enriquecer la discusión. Cfr. Giusti, M. (2012). *Sobre la actualidad de la concepción hegeliana de la libertad*. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 609-624. Casuso, G. (2005). *Reseña a: Miguel G. (Ed.) (2003) El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*. Lima: PUCP. En: *Areté*, 315-325. Un claro ejemplo de actualización de

En tal sentido, Honneth en la elaboración de su propuesta teórica, sistematiza tres fuentes, que vienen a ser como el soporte *eidético, sistémico y dialéctico* de su teoría. A la primera fuente la denominamos: *conceptual*. Dado que Honneth realiza una recuperación y reapropiación del concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) desarrollado por joven Hegel en el periodo de Jena que va del año 1801-1806. Entendiéndose que el periodo jenense de Hegel es considerado como una transición muy creativa y fecunda¹³. A la segunda fuente que usa Honneth la denominamos *procedimental*. Porque nuestro autor vincula al concepto de reconocimiento de Hegel con un proceder empírico, recurriendo a la *filopsicología social* de George Herbert Mead. Finalmente, como tercera fuente honnethiana, consideramos al gran influjo *instrumental* heredado de la Teoría Crítica. Que, a través de la evolución de sus generaciones, han ido desarrollando el concepto de la *crítica inmanente*, como parte del análisis social a partir de la identificación de las *patologías sociales* y la propuesta de una *racionalidad emancipatoria*. Procedemos a desarrollar de forma muy puntual y breve, las fuentes honnethianas, siguiendo el hilo conductor de la cronología histórica.

1. El joven Hegel de Jena como *fuentes conceptual*

Según Honneth, Hegel asigna a la filosofía la tarea de pensar la vida como totalidad histórica, donde se desarrolla el despliegue del ser humano y del espíritu hacia su plena realización. Esto condujo a Honneth a realizar una lectura de la

Hegel lo realiza Charles Taylor, sin embargo, en sus trabajos relacionados con el reconocimiento, es mínima.

¹³ Este periodo de Jena, Hegel experimenta el tránsito de la docencia privada a la universidad, al mismo tiempo, que marca el paso dialéctico de lo privado a lo público, que va acompañado de la publicación de sus primeros escritos. Al mismo tiempo, sus biógrafos sostienen que se trata de un tiempo muy fecundo. Al respecto Jacques D'Hondt afirma: "Jena representa en muchos aspectos el momento más original y creador de la vida de Hegel. (...) fue en Jena donde forjó las ideas que le distinguen con mayor claridad de los demás pensadores, tal como las desarrolló tan brillantemente y las moduló aplicándolas a los campos de investigación más diversos: era el taller de lo que él llamó 'conceptos inconcebibles'". Cfr. D'Hondt, J. (2013). *Hegel*. Buenos Aires: Tusquets. Pág. 152.

filosofía de Hegel, fuertemente caracterizada por la intención socio-histórica, política y trascendente. Y forma parte del desarrollo de la conciencia de la modernidad y de la historia humana, interpretada desde su propia dialéctica, nutrido a través de acciones humanas, donde se lleva a cabo el proceso de la realización del *concepto*¹⁴.

Bajo esta consideración, Honneth desarrolla su fuente *conceptual* proveniente del Hegel de Jena, donde se halla una triada: la *problemática*, la *temática* y la *sistemática*; a través de las cuales girará el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*). Se considera a los aportes hegelianos de este periodo, como el “primer esbozo sistemático”, previo al desarrollo de la filosofía del espíritu/conciencia. De forma que a partir del periodo de Jena, es posible interpretar al filósofo de Stuttgart bajo el *enclave* o la *clave del reconocimiento*¹⁵.

Honneth recurre al planteamiento sobre el reconocimiento (*Anerkennung*), de Hegel, a partir del cual lo actualiza desde la semántica¹⁶, la ética y la dialéctica. A tal grado que el filósofo de Stuttgart, “sigue siendo un pensador actual, relevante e inspirador de la cultura de la *libertad* y el *reconocimiento*”¹⁷. En tal sentido, Honneth logra

¹⁴ Cabe señalar que el concepto (*Begriff*) no solo es una idea en Hegel, sino una acción que se va determinando en la historia. En tal sentido, el “reconocimiento” es no solo un concepto racional sino una manifestación del mismo espíritu o conciencia humana, del pueblo (*Volk*) que se va desplegando en la historia y se va determinado en las instituciones. Cfr. Giusti, M. (2007a). *¿Por qué leer a Hegel hoy?* En: M. Giusti, & E. Mejía (Eds.), *¿Por qué leer filosofía hoy?* (págs. 115-139). Lima: PUCP (Fondo editorial)

¹⁵ Cfr. Williams, R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press. Al respecto Giusti aclara sobre el aporte de Robert Williams. Si bien el reconocimiento es la clave de lectura de toda la obra de Hegel, hay que precisar que dicho concepto desempeña un papel “operativo” y no “temático”. Ver: Giusti, M. (2007b). *Autonomía y reconocimiento*. En: *Ideas y valores*. págs. 39-56. A la par se puede afirmar que estas interpretaciones han acrecentado la interpretación hegeliana a tal grado que se dice que cada “filósofo tiene su propio Hegel”.

¹⁶ Al respecto, se puede ver que la voz “reconocimiento” en alemán si bien refiere a *Wieder*, Honneth aclara que es más apropiado usar: *An Erkennung*. Cfr. Honneth, A. (2019) *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea*. Madrid: Akal. Pág. 8. El traductor comenta que el prefijo *Wieder* supone una repetición en el tiempo, por tanto, la traducción de *wiedererkennen* sería ‘volver a conocer’, mientras que *anerkennen* sería reconocer en el sentido de aceptar o legitimar (Cf. p. 8).

¹⁷ Cfr. Giusti, M. (Ed.) (2015). *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel*. Op. Cit. pág. 8. Giusti, M. (Ed.) (2017). *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso*. Op. Cit. pág. 14.

“recurrir a Hegel para iluminar el estado actual de las investigaciones ético-políticas (por el cual) es casi un asunto obligatorio, y es que quizás nadie mejor que él (Hegel) haya servido para configurar el curso que han seguido hasta hoy los principales debates en filosofía práctica”¹⁸.

Consecuentemente, Honneth sistematizará su teoría a través de una *lógica triádica* a partir del joven Hegel del periodo de Jena. En este periodo se encuentran *tres obras* y un *fragmento*, que dan origen a un *cuerpo triádico*, con los cuales se compone, expone y propone el concepto de *Anerkennung*. Las obras, al que hacemos referencia, son: a) *Sobre la manera de tratar científicamente el Derecho Natural*, de [1802-1803]¹⁹, b) *System der Sittlichkeit (Sistema de Eticidad)* de [1802-1803]²⁰, c) *Jenaer realphilosophie (Filosofía Real)* de [1805-1806]²¹. Esta última obra está presidida por el *fragmento de 1803–1804* que a decir de Carlos Emel Rendón, se trata específicamente de “*la lucha por el reconocimiento*”²².

Con estas obras Honneth busca “actualizar el modelo teórico de Hegel en las condiciones del pensamiento posmetafísico”²³. Mesquita comenta acerca de los tres escritos de Jena:

“Honneth va a encontrar en el Hegel temprano no solo una teoría de la sociedad moderna centrada en el concepto de reconocimiento, sino también una

¹⁸ Cfr. Casuso, G. (2005). *Reseña a:* Miguel G. (Ed.) (2003) *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*. Lima: PUCP. En: *Areté*, Pág. 315. Al mismo tiempo, agrega Casuso: “El reconocimiento consiente de la universalidad implicada en tal concepto por parte del sujeto da lugar a afirmar la vida política, y la estructura que le es inherente, como un ámbito privilegiado de acción y realización plena de los individuos, y no meramente como un sistema entre otros”. *Ibid.* Pág. 324.

¹⁹ Aquí utilizamos la edición de 1979. Cuya introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón. Cfr. Hegel, G. (1979). *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva en la ciencia positiva del derecho*. Buenos Aires: Aguilar.

²⁰ Utilizamos la edición preparada por Dalmacio Negro Pavón y Luis González-Hontoria. Cfr. Hegel, G. (1983). *Sistema de eticidad*. Madrid: Editorial Nacional. También tenemos la versión argentina. Ver: Hegel, G. (2010). *Sistema de eticidad*. Buenos Aires: Quadrata.

²¹ Hacemos uso de la edición traída al español por el Fondo de Cultura Económica del año 2006, bajo la Traducción y edición de José María Ripalda. Cfr. Hegel, G. (2006). *Filosofía real*. México: Fondo de Cultura Económica.

²² Sobre el *Fragmento 22*, contamos con la traducción y comentario de Carlos Emel Rendón. Cfr. Hegel, G. (2002). *Es absolutamente necesario... Fragmento sobre el reconocimiento 1803-1804*. En: *Areté*, Pág. 263-269. Cuyo comentario se puede ver en: Rendón, C. (2002). *La lucha por el reconocimiento en el fragmento de 1803/1804*. En: *Areté*, Pág. 271-287. Al mismo tiempo, se encuentra presente en el texto: Rendón, C. (2010). *La lucha por el reconocimiento en Hegel*. Op. Cit. Pág. 188ss.

²³ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 89.

concepción del carácter normativo, basado en expectativas de reconocimiento recíproco, de la lucha social por el reconocimiento”²⁴.

Al mismo tiempo, Honneth considera que en las obras del periodo de Jena se da una estructura que mantiene durante todo su pensamiento, el cual se basa en la condición del *sujeto en relación de intersubjetividad*. Al respecto, Honneth, sostiene:

“Para Hegel, la estructura de tal relación de reconocimiento recíproco es siempre la misma: en la medida en que un sujeto se sabe reconocido por otro en algunas de sus facultades y cualidades, y *se sabe* por ello reconciliado con éste, llega también a conocer facetas de su propia e irremplazable identidad y, con ello, a contraponerse nuevamente al otro como un particular”²⁵.

Al mismo tiempo, Honneth es muy consciente que entorno a los escritos del periodo de Jena, se ha generado diversas líneas interpretativas, tanto por los hegelianos de izquierda, motivados por la generación de una teoría crítica de la sociedad²⁶. Es por eso que uno de los principales presupuestos de Honneth —para la elaboración de su pensamiento en su obra programática: *Kampf un Anerkennung. Zur moralischen gramatik sozialer konflikte*—, radica en la suscripción y actualización crítica de los escritos de Jena²⁷. Este es el motivo por

²⁴ Cfr. Mesquita, M. (2009b). *Introducción*. En A. Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad moderna*. Op. Cit. Pág. 22.

²⁵ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 28.

²⁶ Este interés se explicaría, según Honneth, debido a que en ellos se encuentran las bases o fundamentos que sustentan una comprensión del desarrollo histórico a partir de la relación interna entre sistemas de pensamiento y acción social, es decir, entre *teoría y praxis*. Honneth identifica al menos tres tipos de lecturas, diferentes entre sí, que han tenido la capacidad de conformar tradiciones de pensamiento que ha pasado por la *primera* generada por Gregory Lukács, *luego* por la tradición francesa, encabezada por Alexandre Kojève y *finalmente* la lectura crítica desarrollada por Jürgen Habermas. Ahora bien, a diferencia de los autores descritos, Honneth busca establecer una relación con la interpretación de Habermas para la cual, en su tesis doctoral en 1989, busca indicar el lugar del que procede su pensamiento con relación a la obra hegeliana. Cfr. Honneth, A. (2009c). *Crítica del poder*. Op. Cit.

²⁷ Honneth no duda en afirmar que hoy en día constituye “la importancia especial de los escritos de Jena no es el sólo hecho de que Hegel comprende el reconocimiento recíproco como patrón práctico de socialización del hombre, sino que considera desarrollar moralmente dicho patrón a través de las luchas”. Honneth, A. (2010b). *The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*. New Jersey: Princeton University Press. Pág. 198.

el que Honneth busca realizar una “gramática moral” de la sociedad contemporánea, para lo cual:

“la importancia central de la obra temprana de Hegel con respecto a una Teoría Crítica de la sociedad resulta (...) ante todo, de una teoría de la moralidad en la cual la “lucha por el reconocimiento” es representada como el medio abarcador del proceso de formación moral del espíritu; lo que hoy en día constituye la importancia especial de sus escritos de Jena no es el solo hecho de que Hegel comprende el reconocimiento recíproco como un patrón práctico de socialización del hombre, sino que él considera desarrollar moralmente dicho patrón a través de una escala de luchas sociales”²⁸.

Realizadas estas consideraciones, procedemos a detallar la lectura e interpretación que Honneth realiza a Hegel. Donde justificaremos cómo es que desarrolla la triada lógica (*Logik in Dreiheit*) de la *problemática*, la *temática* y la *sistemática*, en torno al concepto del reconocimiento (*Anerkennung*).

Honneth inicia su reflexión afirmando que Hegel durante su vida, buscó arrebatarse a Kant, la idea de autonomía del individuo y el carácter de una simple exigencia del deber: “que presupone como una especie de base natural de la socialización del hombre, la existencia de sujetos aislados uno de otro”²⁹. Para lo cual Hegel, se va a vincular a la doctrina de moralidad, libertad y eticidad; las cuales se enmarcan dentro del debate sobre el Derecho Natural. Honneth, siguiendo a Hegel, va a ubicar en este debate la *problemática del reconocimiento*, que se centra en el enfrentamiento del individualismo y el sentido de pertenencia a la comunidad.

Honneth encontrará en el opúsculo hegeliano de 1802: *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, la *problemática*, a partir del cual iniciará su exposición. Esta obra, es considerada como la “primera filosofía del

²⁸ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 198.

²⁹ Cfr. Ibid. Pág. 13.

derecho de Hegel”³⁰, dado que sitúa la orientación del Derecho Natural. Con el que se dará origen al desarrollo de la *temática* del reconocimiento (*Anerkennung*) y su posterior *sistemática*.

Hegel en sus propuestas teóricas de los años de Jena, ingresa a formar parte de la arena filosófica, con el análisis del tema centrado en el Derecho Natural. Porque en torno a esta temática se venía ejerciendo los debates mediado por el espíritu ilustrado y romántico³¹, tal como ya Fichte lo había realizado en su obra: *Fundamentos del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*³². En tal sentido, Hegel, al ingresar a este debate busca desarrollar una teoría social, que tenga como *telos*, el desarrollo de una *totalidad ética*.

Honneth siguiendo a Hegel, considera que en la modernidad se desarrollaron dos concepciones sobre el Derecho Natural: el *empírico* y el *formal*. Las cuales han estado representados por orientaciones filosóficas que han trascendido hasta nuestros días. Por un lado, tanto Hegel como Honneth llaman *empírico*

“a todo principio de derecho natural que arranca de determinaciones, ficticias (...) de la naturaleza humana, para esbozar una organización racional de la vida social con ayuda de otros principios suplementarios. En las teorías de este tipo, las premisas atomísticas se vienen abajo, porque los comportamientos del hombre que se admiten como “naturales” sólo pueden ser concebidos en tanto que resultado de las acciones de individuos singulares a los que después y como desde fuera de añadirse las formas de la constitución de la comunidad”³³.

³⁰ Cfr. Negro, D. (1979). *Introducción*. En G. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva en la ciencia positiva del derecho*. Buenos Aires: Aguilar. Pág. ix-x.

³¹ Se busca conjugar la lógica del lema de la ilustración enarbolada por Kant, *Sapere aude* y el movimiento romántico, bajo la pasión y tormento, *Sturm und Drang*.

³² En 1796, Johann Gottlieb Fichte siendo docente de la Universidad de Jena entregó a la imprenta la obra *Fundamentos del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, donde da a conocer por vez primera y de manera sistemática el programa esencia de su filosofía práctica, presentando la deducción del concepto de derecho. Cfr. Rendón, C. (2010). *La lucha por el reconocimiento en Hegel*. Op. Cit. Pág. 2ss.

³³ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 21.

Este modelo se encuentra representado por Hobbes y Rousseau, dado que apelan al concepto de *estado de naturaleza* como una *lucha por la conservación*. Con base a una hipótesis ficcional de la teoría política, para dar origen al concepto del *contrato social*. Por otro lado, Honneth sirviéndose de los aportes de Hegel, considera que el modelo *formal*:

“tiene su origen (...), en un concepto trascendental de la razón práctica; en tales teorías, y ante todo en las representadas por Kant y Fichte, se reconocen las premisas atomísticas, en las que las acciones morales pueden ser pensadas como resultado de operaciones racionales, purgadas ya de toda inclinación o necesidad empírica de la naturaleza humana”³⁴.

Honneth recogiendo los aportes de Hegel, por un lado, ubica a cada modelo con sus representantes respectivos, y por otro, sostiene que ambos modelos han generado grandes paradigmas de la ética y la justicia. Al respecto, Honneth sintonizando con Hegel, afirma:

“ambos principios están por ello embarrados, en sus conceptos fundamentales, en el atomismo, que presupone como una especie de base natural de la socialización del hombre la existencia de sujetos aislados unos de otros; pero a partir de este dato natural, ya no se puede desarrollar orgánicamente una situación de unidad ética entre los hombres, sino que se les ha de añadir desde fuera, como algo *otro y extraño*”³⁵.

En tal sentido, Honneth siguiendo a Hegel sostiene que en ambos modelos del Derecho Natural se encuentran en un empantamiento conceptual: “embarrados de atomismo”. Por lo que Hegel va a proponer una alternativa. El filósofo de Stuttgart, en el periodo de Jena busca desarrollar una filosofía política, que logre contemplar y realizar la situación de *totalidad ética*, basado en la libertad. Honneth se vale de la afirmación de Hegel, porque se trata de

³⁴ Cfr. Ibid. Pág. 21.

³⁵ Cfr. Ibid. Pág. 22.

“demostrar la superación del principio del derecho natural individualista, del individuo y de su autoconservación”: *no se trata de una lucha entendida como mera relación recíproca en un espacio de libertad ilimitada en la “infinitud”*³⁶.

Para superar esta disyuntiva en el caso de Hegel, se busca desarrollar una filosofía que contenga la libertad absoluta, como un “absoluto concreto”³⁷. Para lo cual hay que partir de la vida misma³⁸. De ahí que sostenga Honneth:

“Para Hegel la consecuencia es que en el derecho natural de la modernidad una ‘comunidad de los hombres’ sólo puede ser pensada según el modelo abstracto de la ‘unidad de mucho’, es decir, en tanto que conexión de sujetos singulares aislados, pero no conforme al modelo de una unidad ética. (...) La representación según la cual una sociedad reconocida sólo puede concebirse de manera consecuente en tanto que comunidad éticamente integrada por ciudadanos libres”³⁹.

Con esta expresión, Honneth asume la búsqueda del filósofo dialéctico, de una postura que medie entre las propuestas polarizadas en torno al Derecho Natural. La consecuencia es que el Derecho Natural de la modernidad, debe ser concebido como una “comunidad de los hombres”, que sólo puede ser pensado según el concepto realizado de la “unidad de muchos”. Es decir, en tanto conexión de sujetos singulares —como autoconciencias libres—, conformen un modelo social de una *unidad ética* considerado como *totalidad*.

De forma que Honneth al comentar a Hegel, enmarca la *problemática* de la superación de Kant y Fichte como representantes del *formalismo* y del *empirismo*, representados por Hobbes y Rousseau. Honneth está convencido que Hegel está

³⁶ Hegel, G. (1979). *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Op. Cit. Pág. 102. Las cursivas son nuestras.

³⁷ Ibid.102.

³⁸ Hegel, menciona: “Hay que desechar completamente la visión de la libertad según la cual debiera ésta consistir en una elección entre determinidades opuestas (...) Así pues, algo como esta posibilidad de elegir, constituye una libertad absolutamente empírica que es uno con la necesidad empírica común, de manera que no se puede separar de ella en modo alguno (...) Pues el individuo constituye una singularidad y la libertad consiste en un reducir a la nada la singularidad”. Cfr Ibid. Pág. 53-54.

³⁹ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 22.

buscando el mecanismo social/conceptual que permitiera a las distintas particularidades poderse unir bajo un mismo conjunto de costumbres, instituciones y normas. Con el propósito de formar una *totalidad ética*, ya que del ser individual (autónomo) concebido como autoconciencia, se pueda realizar a través de un lazo comunitario⁴⁰.

Hegel se arriesgará a perfilar el programa de sus futuros trabajos en torno a una filosofía política. Donde se desarrollará una búsqueda de la socialidad humana como condición para la libertad. Para que Hegel logre formar una *totalidad ética*, se remitirá al concepto ya tratado por Fichte: el reconocimiento (*Anerkennung*)⁴¹. Esto implica pasar a la *temática* propia que desarrolla dentro del periodo de Jena, el cual expondremos en el siguiente apartado.

Honneth al desarrollar la *temática* sostiene que Hegel para salir del empantamiento en el debate del Derecho Natural, utiliza el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*). El cual es concebido como un mecanismo social/conceptual, desarrollado en su obra *System der Sittlichkeit*⁴². Sostiene Hegel que, con este concepto se buscará dar respuesta a las posturas modernas que ha caído en el atomismo social.

Honneth, es consciente que la verdadera paternidad del concepto de reconocimiento (*Anerkennung*), proviene de Fichte⁴³. Quien, en ya en su obra *Fundamentos del derecho natural*, pudo establecer las condiciones de posibilidad para que la autoconciencia asiente las bases del reconocimiento. Fichte, se encuentra bajo la influencia de Kant, haciendo primar las condiciones de la razón

⁴⁰ Cfr. Rendón, C. (2003). *El Estado o la realidad de la eticidad en la filosofía política de Hegel*. En F. Cortes (Edit.), *Clásicos de filosofía política*. Medellín: Universidad de Antioquia. Pág. 55-72.

⁴¹ Una exposición detallada sobre el reconocimiento en Fichte, se puede ver en: Rendón, C. (2010). *La lucha por el reconocimiento en Hegel*. Op. Cit. Pág. 2ss.

⁴² Este pequeño libro que reseñamos en su edición alemán a cargo de Kurt Reiner Meist es *System der Sittlichkeit. Kritik des Fichteschen Naturrechts* y es traducido como *Sistema de eticidad. Crítica al derecho natural de Fichte*. Kurt Reiner Meist, Ed. Hamburgo, Meiner, 2002. Ibid. Pág. 40.

⁴³ Cfr. Ibid. Pág. 41.

solipsista para el ejercicio de la libertad⁴⁴. Lo cual hace insuficiente para el desarrollo de una eticidad y que permita salir de la condición del atomismo, en el que habían caído tanto los modelos *formales* como *empíricos*.

El filósofo dialéctico, va a considerar al reconocimiento como una propuesta ética a partir de la concepción de la costumbre (*Sitten*). Como un mecanismo social, que conduzca a una eticidad (*Sittlichkeit*) como totalidad, guiado por las *relaciones intersubjetivas*. Donde la libertad de la autoconciencia, se logra a través del reconocimiento, concretando su realización, en una eticidad. Para lo cual, Honneth sintetizará la obra *System der Sittlichkeit* como el paso dialéctico de las *relaciones natural* a las relaciones intersubjetiva de la *eticidad absoluta del reconocimiento*. Valorando que Hegel, en este texto del periodo de Jena, vincula: libertad, autoconciencia, eticidad y reconocimiento; como parte de un sistema de filosofía práctica.

Según Honneth, con la obra *System der Sittlichkeit*⁴⁵, la *temática* el concepto de reconocimiento se ubica como punto arquimédico del equilibrio entre las posturas modernas del Derecho Natural (*formal y empirista*), “empantanadas” por el atomismo. Al mismo tiempo, siguiendo a Honneth esta obra de Hegel es considerada como la más específica con respecto al *tema* del reconocimiento. Por el que se encuentra situado dentro del contexto del debate del Derecho Natural, superando la filosofía fichteana⁴⁶. Y al mismo tiempo, polemizando con Hobbes, de quien también hereda el concepto de *lucha*⁴⁷.

⁴⁴ Si bien esta obra estará muy influenciada por la postura formal y racional de Kant, Hegel dará un giro más intersubjetivo al concepto de reconocimiento.

⁴⁵ Aquí usamos la obra traducida al español por la Editora Nacional 1983 y Cuadrata 2010. Soledad Escalante, contextualiza y menciona que esta obra se trata de un manuscrito en limpio (*Reinschrift*). Nuestro autor al recurrir a esta obra desarrollo la *temática*, que se centra en la relacionalidad intersubjetiva con la que se construye el reconocimiento. Cfr. Escalante, S. (2014). *Amor, paternidad y lucha por el reconocimiento en los escritos de Jena de Hegel*. Art. Cit. Pág. 33.

⁴⁶ Al respecto Honneth sostiene que la propuesta de Fichte “parece atado al marco monológico de la Doctrina de la ciencia sin lograr pisar el suelo de una convención intersubjetiva”. Cfr. Honneth, A. (2003). *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt: Shurkamp. Pág. 47.

⁴⁷ Los conflictos sociales, desde el paradigma hobbesiano y de Maquiavelo, se habían estudiado o reflexionado en torno a un enfoque basado en la supervivencia o deseos de poder. Sin embargo, Hegel considera en su *Sistema de la eticidad*, sostiene que en la naturaleza ya están depositados los *rasgos comunitarios* que originan la eticidad.

Honneth también capitaliza esta obra que se encuentra sistematizada triádicamente⁴⁸, a modo de un movimiento dialéctico (*Dialektische bewegung*). La estructura de la obra: “*La eticidad absoluta según la relación*” (I), “*Lo negativo, o la libertad o el delito*” (II), culminando en la concepción de la “*Eticidad*” (III). Por el que se puede sintetizar a partir del *paso dialéctico* de la eticidad natural a la absoluta, mediado por la comprensión del delito; configurando así su propuesta sobre el reconocimiento⁴⁹.

Honneth afirma que esta obra hegeliana, el reconocimiento desarrolla la concepción de sujeto reconocido, a partir de la comprensión del sujeto como: *ser en relación* (*Sein-in-Verhältnis*). Que pasa por un conflicto social, propio de las relaciones marcadas por los límites propios de la condición humana/espiritual⁵⁰. Para lo cual, apela a la racionalidad inmanente para poder establecer los vínculos de reconocimiento.

Entonces Hegel en un *primer momento* establece que la conciencia se encuentra en un proceso de superación, donde alcanza su identidad, pero incluyendo al otro. Es decir, se construye una identidad a partir de la diferencia natural. En tal sentido, establece que el ser humano se encuentra bajo la condición relacional o identidad relativa (*Verhältnis*). Por el que Hegel analiza las diversas formas de *relación ascendente* que posee la conciencia, como paso de lo subjetivo

⁴⁸ A decir de Carlos Rendón, la temática del reconocimiento se encuentra diseminada a lo largo de toda la obra en un continuo aparecer y desaparecer en la exposición. Cfr. Rendón, C. (2010). *La lucha por el reconocimiento en Hegel*. Op. Cit. Pág. 41.

⁴⁹ Sin embargo, Luis de la Maza, acentúa que “hay otros aspectos que desde un comienzo definen la concepción hegeliana del reconocimiento: eticidad, lucha, espíritu, voluntad general, autoconciencia, reconciliación, formación”. Cfr. De la Maza, L. (2009). *El sentido del reconocimiento en Hegel*. En: *Revista latinoamericana de filosofía*. Pág. 227. Pese a lo anterior, la noción de reconocimiento ha sido reducido a interacción, de ahí que algunos autores consideren el reconocimiento hegeliano sólo en su periodo de juventud.

⁵⁰ Hegel es el primer filósofo en mostrar interés no sólo por el reconocimiento como un elemento fundamental para el desarrollo de la conciencia social, sino en rescatar el sentido que la lucha multidimensional dividida —en distintos espacios éticos— por el reconocimiento suple en los seres humanos. La corrección de ciertos tipos de reconocimiento ha sido, por una parte, un detonante del conflicto social y han tenido repercusiones en lo social: buscar reconocimiento, cuando este resulta negado, deformado o inexistente, produce luchas. Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pag. 29ss.

a lo objetivo. Esto define al sujeto a partir de los conceptos básicos ascendentes: *vida, viviente, libertad*⁵¹.

Honneth, valora las dos relaciones que establece Hegel: *naturales* y *formales*. Las del primer tipo se encuentra las relaciones de parejas (hombre mujer) y de la paternidad (padre/madre-hijo). En las segundas se hallan los vínculos de familia. Donde se considera a las primeras como *relaciones ente amantes*. Siendo la más básica e incipientes, en donde se establece a partir de: necesidad, esfuerzo-trabajo, goce. Estas relaciones marcadas por el goce/disfrute, hace que se convierta en una forma de separación e identidad, el cual conlleva a que se aniquile la condición de identidad y reconocimiento.

Seguidamente, se establece la *relación de padres*, cuando ya se pierde el gozo, y se da el paso al amor, que viene a ser la base del reconocimiento. Con el que se da el paso a la objetivación más concreta de las relaciones de reconocimiento, en el hijo, como el reconocimiento concreto de los padres. Contemplándose así mismo en el otro, el hijo viene a ser una *sustancia viviente*. Sin embargo, se supera esta relación particular con la familia, considerada como relación universal. Es decir, la relación de familia se alcanza gracias a los compromisos y basado en el amor. Puesto que todavía estas relaciones se encuentran en una identidad relativa, porque todavía no han alcanzado el nivel de plenitud racional.

En *segundo momento* es el tema del delito, puesto que tal como manifiesta es el medio para lograr alcanzar el reconocimiento⁵². En este segmento Hegel, al tratar lo negativo (delito), lo considera como una *condition sine qua non*, para alcanzar el estado de la eticidad. Es decir, el delito, viene a ser el móvil del

⁵¹ Cfr. Ibid. Pág. 43ss.

⁵² Cfr. Abril, F. (2011). *El delito, o sobre el reconocimiento desgarrado. La lectura de Axel Honneth del Sistema de Eticidad de Hegel*. En: *IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Obtenido de <https://www.aacademica.org/000-034/85>. Abril, F. (2012). *Sobre el delito. La lectura de Axel Honneth del Sistema de Eticidad de Hegel*. En: *Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía*. Vol VII.

aufhebung, para lograr el objetivo del reconocimiento, que se da entre iguales. Sin embargo, aún en la relación de subjetividades, será gracias al delito, que la identidad logrará superar sus límites naturales.

En un *tercer momento*, Hegel considera la relación ética como *absoluta*, concretado en el reconocimiento. Esto se basa en una *conciencia ética*, donde lo ético, está dado por la identidad entre individuo viviente y el concepto de absoluto. Por el hecho de que la conciencia empírica finita reconoce que es idéntica a la conciencia absoluta y viceversa. Hay pues, dos niveles de identidad absoluta: la de la conciencia finita con la *infinita* y la de las conciencias finitas *entre sí*, que se reconocen como iguales en tanto son todas ellas manifestación de la conciencia infinita, en cuanto manifestación del espíritu⁵³.

Honneth considera que en el *System der Sittlichkeit* hegeliano, las relaciones de reconocimiento se pueden objetivar considerando la *vinculación con el otro*. Para lo cual, Hegel usará la metáfora de los ojos del espíritu y los ojos corpóreos coinciden perfectamente. Y siguiendo la analogía del vínculo del amor entre hombre y la mujer, se establece una relación de carne de su carne; pero únicamente según la *eticidad* ve espíritu de su espíritu, en el ser ético y a través del mismo. Así, la relación entre hombre (*Mann*) y mujer (*Weib*), como relación entre géneros, es tomando como ejemplo prototípico de relacionalidad (*Verhältnis*). Que va de la relación natural en general, hacia lo absoluto por el amor (*liebe*) concreto. Donde la posición del amor habilita y posibilita el reconocimiento intersubjetivo.

Aquí se puede ver el concepto de reconocimiento de la identidad en el nivel de la particularidad, yes expresado por Hegel con la fórmula de “ver carne de su carne en el otro”. Pero únicamente en el nivel de la eticidad, que corresponde al ‘espíritu’ (*Geist*), según Hegel se da un reconocimiento distinto, un reconocimiento del *espíritu en el otro*, un *otro* que es visto como un *ser ético*. En tanto este *otro* es también la incorporación de ese mismo *espíritu universal*, esto

⁵³ Cfr. Rendón, C. (2010). *La lucha por el reconocimiento en Hegel*. Op. Cit. Pág. 48ss.

implica que se reconocen dentro de una relación que no está marcada por la diferencia. Es decir, son tomados como iguales, en tanto que ambos representan la incorporación de ese mismo *espíritu universal*.

Honneth, siguiendo la sistematización hegeliana, valora el desarrollo del concepto de vinculación social del sujeto, y se determina como una ontología relacional (*Verhältnis*) o ‘identidad relativa’⁵⁴. Hegel nos transmite el hecho que los seres humanos existimos desde un inicio en el marco de las relaciones sociales con otros, es decir siempre existimos dentro de una intersubjetividad. De ahí que consideramos la condición *onto-social* de hombre.

En conclusión, siguiendo a Honneth, si bien *System der Sittlichkeit* posee una argumentación triádica, que se basa en la intuición de las necesidades de *afecto* concretas del amor. Pasando a lograr el *concepto*, a partir de una concepción del hombre como sujeto onto-social. Para finalizar en una proyección colectiva basado en la solidaridad, a modo de una concepción de *precepto* de convivencia social⁵⁵.

Finalizando el análisis del periodo de Jena, con Honneth podríamos considerar que la *sistemática* del concepto de reconocimiento, lo encontramos en su tercera obra: *Filosofía real*⁵⁶. Si bien, se trata de las notas preparatorias para una lección (*Vorlesung*) dada por Hegel⁵⁷. El concepto de reconocimiento se encuentra

⁵⁴ Cfr. Escalante, S. (2014). *Amor, paternidad y lucha por el reconocimiento en los escritos de Jena de Hegel*. Art. Cit. Pág.33.

⁵⁵ Esta obra, tal como dijimos es donde Hegel hace un proceso de intuición en base a la realidad se desarrolla como un proceso dialéctico para el desarrollo del reconocimiento. Se trata del *movimiento dialéctico* (*dialectische bewegund*) del *afecto* al *concepto* y al *precepto*. Por lo que es una obra que destaca perfectamente este proceso de la conciencia singular y su tránsito, por medio de la lucha, hacia la eticidad, a través del paso de familia, sociedad civil y Estado.

⁵⁶ *Filosofía Real de Jena* es un manuscrito que contiene las notas de Hegel para una conferencia. El invierno 1805-06 y luego para el semestre del verano de 1806 Hegel ofreció la Conferencia *Philosophiam realem, i. e. naturae et mentis ex dictatis*. El nombre *Filosofía Real* se debe a que dicha Conferencia fue concebida por Hegel como una presentación por separado de la filosofía de la naturaleza y del espíritu, que no incluye los “componentes fundamentales del sistema de filosofía”, que son la lógica y la metafísica. Una tal presentación parcial de un sistema de la filosofía recibe el nombre de *Filosofía Real*. Cfr. Escalante, S. (2016). *El reconocimiento en la filosofía real de Jena de G.W.F. Hegel (1805/06)*. En: *Misilánea comillas*. Págs. 309-310.

⁵⁷ Cfr. Escalante, S. (2014). *Amor, paternidad y lucha por el reconocimiento en los escritos de Jena de Hegel*. Op. Cit. Pág.33.

sistematizada⁵⁸ guardando una relación significativa, con *System der sittlichkeit*, a tal grado que Honneth sostiene que la *Filosofía real*, es la más alta contribución hegeliana a la teoría del reconocimiento y a la intersubjetividad⁵⁹. Es decir, se trata de una exposición, que desarrolla de forma sistemática/dialéctica⁶⁰, el concepto del *reconocimiento*, dado que precede a la *filosofía del espíritu*. Afirma Honneth:

“en la *Realphilosophie* determina enteramente la arquitectónica y el método de presentación. Hegel había elaborado este primer esbozo de su filosofía en tanto que sistema unitario, porque se había dotado entre tanto de mayor claridad en cuanto a los presupuestos teóricos del concepto de Espíritu”⁶¹.

En tal sentido, Honneth considera que esta obra describe varias etapas sucesivas en las que el espíritu retorna a sí mismo. Mostrando la condición intersubjetiva de la conciencia, donde su máxima expresión es la relación con el otro: “*ser-consigo-mismo, en el otro*”⁶². Al respecto, comenta Escalante:

“Dado a que ahí Hegel esboza una filosofía social caracterizada por diversos grados de reconocimiento, desde el natural e inmediato hasta las expresiones más universales y formalizadas, y es allí además, donde dichos grados de reconocimiento son, a su vez, separados por diversos tipos de conflictos”⁶³.

Esta obra también se divide tres grandes capítulos, siguiendo siempre la lógica triádica (*Logik in Dreiheit*). Honneth, capitaliza la segunda parte de la obra, pues es aquella que obedece al *Espíritu*. Donde el título del primero no se conserva,

⁵⁸. Aquí nos valemos de la edición realizada por José María Ripalda. Ver: Hegel, G. (2006). *Filosofía real*. México: Fondo de Cultura Económica.

⁵⁹ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 58.

⁶⁰ Al respecto afirma Honneth: “En el esbozo ya listo en 1803-1804 de una *Realphilosophie*, último texto que precede a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel lleva a cabo consecuentemente su análisis del proceso de formación en el marco del nuevo paradigma de una filosofía de la conciencia; aunque casi todos los ecos del *Sistem der Sittlichkeit* han sido sofocados, aquí “la lucha por el reconocimiento” conserva todavía una posición sistemática y sólida que no habrá de repetirse en su creación política filosófica posterior” Cfr. Ibid. Pág. 44.

⁶¹ Ibid. Pág. 45.

⁶² Ibid. Pág. 118.

⁶³ Cfr. Escalante, S. (2014). *Amor, paternidad y lucha por el reconocimiento en los escritos de Jena de Hegel*. Op. Cit. Pág. 50.

y ha recibido el nombre de *Espíritu subjetivo*, aunque en las obras completas se le llama *El espíritu de acuerdo a su concepto*. El segundo capítulo es *Espíritu real*, donde desarrolla el *Estado del reconocimiento*.

Honneth, por un lado, valiéndose de esta división triádica aprovecha la sistematización hegeliana del reconocimiento: en las formas de *amor*, *lucha*, *trabajo* o *Estado*. Donde el individuo realiza su construcción propia, como agente de valoración/reconocimiento, intersubjetivo⁶⁴. Y, por otro lado, aprovecha que Hegel, considera que el reconocimiento se muestra de forma concreta en el *amor*, como la constitución de la *familia* y la *lucha*. Porque el amor, hacer surgir las condiciones sociales e intersubjetivas donde la conciencia se asume como un *ser-consigo-mismo* en el otro.

En el caso concreto del *amor*, se asume como una relación de reconocimiento mutuo. Aquí, el individuo, a diferencia del deseo que busca distinguir al sujeto y eliminar su extrañeza, se compenetra con el objeto especial y se eleva a sí mismo como un sujeto. Para Hegel, lo propio y peculiar de la pulsión amorosa constituye en el hecho de que cada uno de los individuos experimentan el sentimiento de mimetizarse en el otro. En el amor no se supera al otro, sino que se le complementa: ambos logran formas de *reconocimiento recíproco*⁶⁵.

Honneth comentando a Hegel, afirma que otra manera de alcanzar el reconocimiento en esta obra se relaciona con los procesos de *lucha*. En el amor se

⁶⁴ Cfr. Siep, L. (2014). *Sobre la actualidad de la teoría del reconocimiento de Hegel*. Cuadernos de filosofía, 5-22.

⁶⁵ Escalante comenta que una vez el amor como objeto satisfecho, ya diferenciado, pasa a un tercer elemento que es lo engendrado. Este tercer elemento se diferencia de los extremos y permite que estos conozcan, a través de su complementariedad, su amor recíproco: es el patrimonio familiar, es también el hijo. En el hijo que pueden contemplar el amor, este resulta su unidad autoconsciente. Los padres, por primera vez, se ven a sí mismos de una manera objetiva. Al mismo tiempo anota: “Hegel muestra ahora, sin embargo, que la unidad del amor es a su vez un movimiento que apunta a cancelar y superar la individualidad y la existencia inmediata de los amantes, es decir a la muerte de los padres, que han sido el origen del hijo, pero que ahora desaparecen. Pero en relación al hijo este movimiento es también el de la crianza (*Erziehung*), que permite al hijo convertirse en un *ser-para-sí*. El resultado es que con el hijo el amor se hace objeto, se hace ser-para-sí. Pero además es un reconocimiento espiritual que es consciente de sí”. Cfr. Escalante, S. (2016). *El reconocimiento en la filosofía real de Jena de G.W.F. Hegel (1805/06)*. Art Cit. Págs. 314.

encuentran dos individuos que renuncian a su autonomía y se saben mutuamente en el otro. En la lucha, por el contrario, estos dos buscan afirmarse en contraposición a la otra. Donde se puede afirmar que “estos dos *sí mismo* se relacionan mutuamente, pero es una relación de tensión, en la que se excluyen en su existencia inmediata”⁶⁶. La *lucha* surge, en este caso, cuando no existe una estructura de derechos que permita a los individuos conocer sus deberes y libertades⁶⁷.

Finalmente, el *trabajo* es el tránsito hacia el Estado. Donde las diversas formas de trabajo son expresiones de reconocimiento recíproco al ser la superación de la inmediatez natural. El trabajo es social: crea nexos de mutua dependencia que trascienden las necesidades naturales al darle primacía a sus relaciones con otros. En tal sentido, Honneth capitaliza la afirmación de Hegel: “el trabajo es para todos y el consumo, consumo de todos; cada uno sirve al otro y le ayuda”⁶⁸. Es con el trabajo que se desarrolla el entramado de las relaciones de producción y consumo, a través del reconocimiento. El trabajo, satisface gran parte del ámbito social, pues los egoísmos se convierten en acciones *pre-sociales* sin ningún tipo de coacción externa⁶⁹.

Al mismo tiempo, sostiene Honneth, que el Estado es la realidad de la idea ética y en la que los individuos alcanzan altos niveles de reconocimiento con respecto a sus derechos. El Derecho, como organismo social, radica en el reconocimiento mutuo de sus miembros y en su institucionalización en derechos,

⁶⁶ Cfr. Ibid. Pág. 314.

⁶⁷ Hegel, para explicar lo mencionado, pone el caso de dos individuos que discuten por la posesión sobre un mismo terreno: debido a la falta de un aparato jurídico que les pueda proveer justicia, estos luchan. Hegel esperaba que el derecho natural pueda remediar la situación, pero, hasta este punto, es inexistente. Los individuos, de este modo, deben abandonar este estadio o, en terminología hegeliana, superarlo o, de lo contrario, sus condiciones de existencia corren peligro.

⁶⁸ Hegel, G. (2006). *Filosofía real*. Op. Cit. pág. 182

⁶⁹. No obstante, esta autorregulación, para una vida comunitaria, es precaria: una sociedad basada en el trabajo no está exenta de injusticias. Debido a esta precariedad, la vivencia de cada etapa abre a una superior, en este caso, es la vida en el Estado en el que se corrigen todas las insuficiencias anteriores.

deberes y leyes. Concreción de lo que Hegel quiere identificar como *Espíritu objetivo*⁷⁰.

Según Honneth, la consideración sobre el reconocimiento es una relación de constitución recíproca, que sólo se podría cumplir en la medida que se realice en la ley (Constitución). Una expresión de esto resulta en el presupuesto del Contrato⁷¹: este se realiza previamente si los contratantes son personas consideradas libres y jurídicamente iguales. Porque sólo en racionalidad, libertad e igualdad se adquiere la *eticidad*.

Honneth, afirma que para Hegel el individuo existe sólo por la ley: la lucha, por ejemplo, ha mostrado que los individuos pueden perder la vida de no ser por un aparato jurídico que les proporcione su cuidado. El Estado es, en consecuencia, resultado del trabajo de todos los individuos que buscan derechos, deberes y libertades que, en el tránsito de la vida social, resultaba difícil concebir.

Las formas de *reconocimiento* en esta obra responden a distintos niveles de interacción social, ya sea desde el ámbito familiar, laboral y en el Estado. En *Filosofía real*, la reflexión sobre el reconocimiento, se concentra en una forma *sistemática*. Logrando mostrar el desarrollo del Espíritu desde su fase objetiva hasta su realización como Espíritu absoluto, a través del *reconocimiento*.

A modo de *tránsito*, analizamos brevemente el *Fragmento 22*⁷². Si bien, Honneth no recurre a este fragmento, sin embargo, puede ser comprendido

⁷⁰ Cfr. Williams, R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. Op. Cit. Pág. 318).

⁷¹ Hegel lo define como el cambio ideal: “no doy nada, no enajeno nada, no doy más que mi palabra – lenguaje– del que quiero desprenderme; lo mismo sucede con el otro: esta enajenación mía es también su voluntad, le basta con que le deje esto; es también su enajenación, es voluntad común, mi enajenación está mediada por la suya”. Cfr. Hegel, G. (2006). *Filosofía real*. Op. Cit. pág. 186.

⁷² Nos referimos al texto traducido al español por el filósofo y especialista en Hegel, Carlos Emel Rendón. La versión de este texto de Hegel, referido como el *Fragmento 22*, inicialmente apareció en la Revista de Filosofía *Areté*, acompañado por un comentario del traductor. Donde, dentro del aparato crítico, se encuentra la especificación del mencionado *Fragmento 22*. Ver: Rendón, C. (2002). *La lucha por el reconocimiento en el fragmento de 1803/1804*. En: *Areté*, 271-287. También: Hegel, G. (2002). *Es absolutamente necesario.... Fragmento sobre el reconocimiento 1803-1804* (Trad. Carlos Emel Rendón). En: *Areté*, 263-269. Y, Rendón, C. (2010). *La lucha por el reconocimiento en Hegel*. Op. Cit. Pág. 188ss.

como la síntesis del concepto de la *lucha por el reconocimiento* hegeliano⁷³. Puesto que puede cerrar muy bien la producción creativa del periodo de Jena⁷⁴. El presente fragmento si bien en contraste con *Sistema de la eticidad*, no agrega elementos externos a la conciencia que sean relevantes. Comienza mencionando de forma categórica que cada individuo puede convertirse para el otro en una conciencia singular⁷⁵.

Esto conduce a que toda relación humana requiere de una valoración de la conciencia del otro, entendiendo que cada relación se desarrolla a partir de la ofensa, sin embargo, se mantiene la potencia de valoración. Por lo que “cada uno se pone en la conciencia del otro, supera la singularidad del otro, o cada uno pone al otro en su conciencia como una singularidad absoluta de la conciencia”⁷⁶. Esto conlleva a comprender que la concepción de la lucha no se halla precedida por una fijación en la diferenciación entre la eticidad natural, familiar y la eticidad absoluta. Sino que significa que se considera la eticidad y la búsqueda de fases superiores para su autorrealización con base en la intersubjetividad superando la ofensa⁷⁷. El cual se convierte en un *tránsito* necesario para poder realizarse el reconocimiento.

La *lucha* se muestra como un proceso por el cual surge la condición de ser reconocido, pues si no hay proceso reflexivo, esta se limita a lo singular negativo. El sacrificio absoluto hace que la conciencia se supere, pues “es la totalidad como absolutamente universal, como espíritu absoluto; es el espíritu como conciencia

⁷³ Cabe mencionar que bajo el título *El sistema de la filosofía especulativa*, Hegel impartió unas lecciones en Jena, durante el semestre de invierno del 1803–1804, sobre la *Filosofía de la naturaleza* y del *Espíritu*. Los escritos que se refieren al *Espíritu* son la síntesis de lo que sería los primeros pasos del Sistema. Cfr. Ibid. 163ss.

⁷⁴ Rendón, C. (2010). *La lucha por el reconocimiento en Hegel*. Op. Cit. Pág. 99ss.

⁷⁵ Esto en palabras de Hegel, se trata de “un ponerse a sí como una totalidad singular de la conciencia en otra totalidad singular de la conciencia”. Hegel, G. (2002). *Es absolutamente necesario.... Fragmento sobre el reconocimiento 1803-1804* (Trad. Carlos Emel Rendón). En: *Areté*, 268.

⁷⁶ Ibid. Pág. 263.

⁷⁷ Hegel, antes de dar cuenta de la *lucha por el reconocimiento*, afirma lo siguiente: Mediante la ofensa necesaria, la cual debe conducir al reconocimiento, ambos están en una relación que consiste ponerse frente al otro como totalidad. Cfr. Ibid. Pág. 265.

absolutamente real”⁷⁸. Esta singularidad, al ser superada, es ahora reconocida. En este sentido, la lucha resulta ser una mediación entre la singularidad y la realización de la conciencia, en cuanto la constitución de una totalidad ética. La lucha, es un intermediario dialéctico entre lo singular que se dirige hacia lo universal⁷⁹.

Esta lucha es *condición de posibilidad* para la constitución de la eticidad, formulada o plasmada así, en la noción de “pueblo”⁸⁰. La eticidad es la condición última en la que la *lucha por el reconocimiento*, debido a su contradicción immanente, les permite a los individuos poder autorrealizarse y obtener conciencia de sí en tanto reconocidos.

Debido a la especificidad de nuestra investigación, con el periodo de Jena, Hegel ha logrado aportar los tres principios basado en la *problemática*, la *temática* y la *sistemática*, con que Honneth edifica *conceptualmente* su teoría del reconocimiento. Con el *Fragmento 22* cerramos la producción del joven Hegel de Jena. Ingresar a considerar el concepto de reconocimiento en la *Fenomenología del Espíritu*, nos llevaría a desvirarnos totalmente de la orientación de nuestra investigación⁸¹. Sabiendo que Honneth, no utiliza el texto más conocido de Hegel, sino sólo para hacer mención a la *dialéctica del amo y de esclavo*⁸². Sin embargo, hará uso del texto *Filosofía del derecho*, con el cual podemos ver el *movimiento*

⁷⁸ Ibid. Pág. 268.

⁷⁹ “Ciertamente, este punto de vista estaba ya presente en el *Sistema de la eticidad*: la totalidad ética o el “pueblo” es el resultado de la superación del principio de la singularidad, la cual buscaba su afirmación en la lucha por el “honor”. De igual modo, Rendón afirma que “de esta manera, el *Fragmento de 1803-1804 por la lucha por el reconocimiento* inaugura una concepción que llegará a constituirse en el punto de partida de la teoría de la lucha por el reconocimiento que expondrá la *Fenomenología del espíritu*, a saber, el que la conciencia sólo es ella *en la medida en que es reconocida*”. Ibid. Pág. 273-274.

⁸⁰ “Hegel describe la configuración de esta totalidad a partir de la autosuperación de lo singular como la *aparición de la esencia ética*”. Ibid. Pág. 272.

⁸¹ Dado que nuestras fuentes conceptuales honnethianas se desarrollan sobre el periodo de Jena, nos limitamos con las obras reseñadas. Sin embargo, admitimos con Giusti, que “el concepto mismo de “reconocimiento” (*Anerkennung*) no posee una función sistemática decisiva en la obra de madurez de Hegel”. Cfr. Giusti, M. (2007b). *Autonomía y reconocimiento*. Art. Cit. Pág. 39-56. Sobre todo, en la obra mencionada.

⁸² Sin embargo, podemos encontrar filológicamente presente en las obras de madurez el concepto del reconocimiento. Sin embargo, ya existen investigaciones sobre el reconocimiento en la *Fenomenología del Espíritu*. Ver: Gualdrón, M. (2009). *El problema del reconocimiento en la Fenomenología del Espíritu*. Bogotá - Colombia: Universidad Nacional de Colombia (Tesis de Maestría en Filosofía). También, Nación, M. (2013). *De la autoconciencia al espíritu: la dialéctica del reconocimiento en la fenomenología del espíritu de Hegel*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Tesis de licenciatura).

dialéctico de la teoría del reconocimiento hacia la teoría de la justicia y la libertad. Este punto será retomado en el tercer capítulo de nuestra investigación. Seguidamente pasamos a desarrollar la fuente *procedimental* que utiliza Honneth.

2. La psicología social de Mead como *fuentes procedimental*

Honneth encuentra una relación vinculante y aplicable de la propuesta sistemática del ‘filósofo de la dialéctica’, con la *filosofía social*⁸³. Específicamente con el desarrollo realizado por el pragmatismo norteamericano, representado por Mead⁸⁴. Honneth al vincularse a la filosofía-psicología social de este autor, configura su fuente *procedimental*, puesto que es la mejor forma de concretar y realizar el pensamiento de Hegel, con la realidad humana. Aquí fijamos algunos puntos que Honneth valora de Mead⁸⁵.

Mead, desde el origen de su propuesta, en su texto más conocido *Mind, Self, and Society*⁸⁶, sostiene que la integridad del sujeto (persona), se encuentra

⁸³ Honneth, es toma la consideración hegeliana de *ser social*, el cual va a ser *conditio sine qua non*, para el desarrollo del concepto de *reconocimiento*, el cual requiere ser ejercido y encaminado, a modo de un proceso como categoría de la *filosofía social*. Cfr. González, H. (2001). *Manual de filosofía social y ciencias sociales*. México: Instituto de investigaciones jurídicas UNAM. Para una especificación de la relación de Mead con la *psicología social*, ver: Cfr. Crespo, E. (1995). *Introducción a la psicología social*. Madrid: Universitas. Pág. 114-116.

⁸⁴ Mead, considerado como un pensador de corte pragmático, vinculado a la *sociología, interaccionismo simbólico* y la *psicología social*. Nos valemos de la traducción y sistematización del pensamiento de Mead, tal como lo propone el IEP (*Internet Encyclopedia of Philosophy*). *A Peer-Reviewed Academic Resource*. <https://iep.utm.edu/mead/> y otra fuente muy valiosa lo encontramos en: Ritzer, G. (1993). *Teoría sociológica clásica*. Madrid: Mac Graw Hill. Pág. 333-361.

⁸⁵ Nuestra argumentación va en sintonía con lo que Nación Pantigoso, citando a Deranty, sostiene que Honneth encuentra en Mead las tres premisas fundamentales presentes en el joven Hegel: 1) la dependencia del valor del sujeto respecto de las relaciones de reconocimiento y el papel de ésta valoración como condición de la agencia individual; 2) las tres dimensiones de las relaciones de reconocimiento, correspondientes a la amplitud de los sentidos normativos expresados por el sujeto; y 3) el papel central del conflicto o la lucha por el reconocimiento en la ampliación de las afirmaciones de la subjetividad, y, por esto, su carácter de fuerza dinamizadora del progreso moral. Cfr. Nación, M. (2020). *Reconocimiento e ideología en Axel Honneth*. Op. Cit. Pág. 64.

⁸⁶ Esta es su obra más importante, que data del año 1934 y ha sido traducido al español, como *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista de un conductista social*. (En adelante: *Espíritu, persona y sociedad*). Ver: Mead, G. (1991). *La génesis del Self y el control social*. En: *Reis*. Pág.165-186. Ver también: Ritzer, G. (1993). *Teoría sociológica clásica*. Madrid: Mac Graw Hill. Pág. 333-361.

configurado por elementos comunicativos, cognitivos, afectivos y sociales; con los cuales se construye la personalidad. Es decir, el sujeto se encuentra en una *condición relacional constructiva* del “yo” (*self*), en vinculación con los otros “yoes” (*Selves*), determinando su interdependencia subjetiva. Esto le permite a Honneth, formular los supuestos metodológicos que le posibilitan integrar una concepción formal del ser humano, a partir de una consideración antropológica débil (*vulnerable*)⁸⁷. Desde lo cual busca ayuda en la psicología social a fin de lograr una *racionalidad cálida y afectiva*⁸⁸.

Mead, desde el pragmatismo, sostiene que la experiencia de la vida humana *se-realiza-en-sociedad*. Desde un enfoque teórico-comunicacional, va a determinar la conducta de todo miembro individual a lo largo de su *bio-gra-logía*, con base en la *experiencia social*. Se trata de la experiencia individual observada en un *acto social*⁸⁹, dentro de una comunidad. La comunicación viene a ser como el punto esencial para determinar el orden del *desarrollo social del sujeto*⁹⁰. Distinguimos, siguiendo la lógica triádica (*Logik in Dreiheit*), tres argumentos recurrentes en Mead, que utiliza Honneth.

En un *primer momento* Honneth sintoniza con Mead, al considerar que el ser humano es un *ser social*, donde el principio radical es la comunicación. Desde

⁸⁷ Esta consideración sobre la *psicología social*, Honneth ya lo había visto considerado dentro del desarrollo de la Teoría Crítica. Tal como menciona Campello, ya Habermas había desarrollado una vinculación a la psicología: Cfr. Campello, F. (2012). *Axel Honneth y la renovación de la teoría crítica*. En: X. Insausti, & J. Vergara (Eds.) *Diálogos de pensamiento crítico*. Santiago de Chile: KUTXA-RIPC-Universidad de Chile. Págs. 109-110).

⁸⁸ Se utiliza el término de razón cálida, en el sentido de la crítica que realiza el filósofo español Carlos Díaz. Ver: Díaz, C. (2010). *Razón cálida: La relación como lógica de los sentimientos*. Madrid: Escolar y Mayo. Díaz, C. (2018). *Cuando tu sufrimiento y el mío son un mismo sufrimiento. La vida como sanación compasiva*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

⁸⁹ Mead sintetiza muy bien el hecho del *acto social*: “Deseo, restringir el acto social a la clase de actos que implican la cooperación de más de un individuo, y cuyo objeto, tal como aparece definido por el acto, es un objeto social. (...) El objetivo del acto se encuentra, en el proceso vital del grupo y no en los individuos separados”. Mead, G. (1991). *La génesis del Self y el control social*. En: *Reis*. Pág. 175.

⁹⁰ Cfr. Mead, G. (1990). *Espíritu, persona y sociedad*. Op. Cit. Pág. 49.

ahí, que el ser humano se configura como un ser *onto-social* y *ser-manifestante*, en desarrollo⁹¹. Al respecto Mead, afirma:

“La persona es algo que tiene desarrollo; no está presente inicialmente, en el nacimiento, sino que surge en el proceso de la experiencia y la actividad sociales, es decir, se desarrolla en el individuo dado de resultados de sus relaciones con ese proceso como un todo y con los otros individuos que se encuentran dentro de ese proceso”⁹².

Esto hace que Honneth valore la distinción relacional comunicativa que se encuentra basado en dos niveles: el *lingüístico* (convencional) y el *pre-lingüístico* (pre-convencional)⁹³. Esto se puede concretar en el proceso del desarrollo relacional del niño, debido a que se encuentra en permanente comunicación, lo cual supone la apertura a la *otredad*⁹⁴. Se concibe la relación con la otredad en la comunicación, desarrollado de forma *filogenética*⁹⁵ y *ontogenética*⁹⁶. Es ahí, donde el lenguaje generará el diálogo, a partir de la gradualidad imaginario-social, en la ausencia de interlocutores y en la introspección con uno mismo.

En este sentido Honneth, revalora la propuesta de Mead, sobre el origen social del yo (*self*) concebido como personalidad. De modo que el individuo se explica en términos de la sociedad, en tal sentido “los individuos son la sociedad”⁹⁷. Mead contrasta su teoría *del yo social* con las teorías *individualistas*

⁹¹ Se considera a aquí la condición comunicativa como la propiedad del ser humano en sentido de manifestación, el ser humano es un *ser epifánico*, entendido en el sentido más literal: *sobre lo que se presenta*. Sobre la manifestación del fenómeno.

⁹² Cfr. Mead, G. (1990). *Espíritu, persona y sociedad*. Op. Cit. Pág. 167.

⁹³ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 75.

⁹⁴ Esto es una sintonía total con Hegel, tal como lo vimos, el sujeto está constituido a través de la relación (*Verhältnis*), que puede ser comprendido como una *entidad relativa*.

⁹⁵ Con respecto a lo filogenético, se trata de un proceso que genera el lenguaje como germinación del acto de internalización de los gestos, desarrollado por el organismo. Así aprendemos a anticipar en nosotros mismos la reacción de los demás, con relación a su propia acción.

⁹⁶ En el sentido ontogenético, podemos decir que se trata del niño que aprende gradualmente a condicionarse a sí mismo frente a las actitudes de los otros, debido al proceso de internalización de los estímulos. Cfr. Deranty, J.-P. (2009). *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden - Boston: Brill. Pág. 243.

⁹⁷ Mead considera que el organismo social no es un individuo orgánico, sino “un grupo social de organismos individuales”. Cfr. Mead, G. (1990). *Espíritu, persona y sociedad*. Op. Cit. Pág. 130. Es por eso que Mead considera a partir de su propuesta de su psicología social, sostiene la sociedad es anterior al

(es decir, las teorías que presuponen la prioridad del yo en el proceso social)⁹⁸. Al respecto, acentúa Mead:

“El yo es algo que tiene un desarrollo; no está inicialmente allí, al nacer, sino que surge en el proceso de experiencia y actividad social, es decir, se desarrolla en el individuo dado como resultado de sus relaciones con ese proceso como un todo y con otros individuos dentro de ese proceso”⁹⁹.

En efecto, basado en la psicología social de Mead y sus planteamientos en torno a la *génesis social* de la identificación del “yo”, Honneth, considera que “contienen el instrumento más adecuado hasta hoy para reconstruir en un espacio teórico postmetafísico las intuiciones teórico-intersubjetivas del joven Hegel”¹⁰⁰. En tal sentido, a partir del *yo-social*, Mead, construye el modelo de sociedad, siguiendo la condición orgánica en el que los individuos están relacionados en el *proceso social* como las partes corporales están relacionadas con los cuerpos¹⁰¹.

Honneth ve que hay sintonía entre Hegel y Mead, dado que ambos consideran los vínculos de *amor*, el *derecho* y la *sociedad*, como miembros de una comunidad, adoptando el concepto del “*otro generalizado*”¹⁰². Por lo tanto, se concibe a un sujeto consciente de sí, a partir de las relaciones sociales de uno con los otros individuos. Puesto que la *ontología social* del sujeto, se “configura a

individuo, de modo filogenético, ontogenético, lo que conduce a decir *bio-antropológico*, por lo tanto, histórico. Cfr. Ritzer, G. (1993). *Teoría sociológica clásica*. Op. Cit. Pág. 361.

⁹⁸ Porque tal como afirma Mead: “Lo que constituye a una persona es el proceso social de influir sobre otros en un acto social y luego adoptar la actitud de los otros que ha sido provocada por el estímulo, y por fin reaccionar a su turno frente a esa reacción. Mead, G. (1990). *Espíritu, persona y sociedad*. Op. Cit. Pág. 199.

⁹⁹ Cfr. Mead, G. (1990). *Espíritu, persona y sociedad*. Op. Cit. Pág. 201.

¹⁰⁰ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 90. Mead, G. (1990). *Espíritu, persona y sociedad*. Op. Cit. Pág. 203.

¹⁰¹ Cfr. Mead, G. (1990). *Espíritu, persona y sociedad*. Op. Cit. Pág. 56, 201-236. Ver también: Tomasini, M. (2010). *Un viejo pensador para resignificar una categoría psicosocial: George Mead y la socialización*. En: *Atenea Digital*. Pág. 137-156.

¹⁰² Mead, G. (1991). *La génesis del Self y el control social*. En: *Reis*, 179. Si bien se puede decir que existe una gran sintonía con Hegel, sin embargo, sus fuentes de Mead, es la psicología social y la psicología del desarrollo humano, tal como Honneth específica, se vincula a los trabajos del pediatra psicoanalista Donald Winnicott, donde analiza el proceso por el cual, desde la lactancia hasta cierto grado de madurez, madre e hijo se desprenden del “ser-uno indiferenciado”. Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 122..

través de la conducta, orientada hacia los cuales se dirige la acción”¹⁰³. Es por eso que se necesita de una vida en comunidad, entendida como el conjunto de *vidas reales* de los diferentes individuos que la constituyen. Donde se puede configurar un *self* diferenciado de cualquier otro, cuyas experiencias implicarán una sucesión de acontecimientos distintos para cada uno. Dado que dicha persona se adviene a un mundo en el que los objetos de interacción constituyen sus “planes de acción”¹⁰⁴.

Honneth, aprovecha en un *segundo momento*, la diferenciación que establece Mead, entre: el *I* (“yo”) consciente¹⁰⁵, el *me* (“mí”) autoconsciente y el (*Self*) social. Mead se pregunta en qué punto de la conducta, el *I* se manifiesta en contra del *me*. Si uno determina, “cuál es su posición en la sociedad y se siente poseedor de ciertas funciones y privilegios, todo ello es definido con referencia a un ‘yo’ (*I*), pero el ‘yo’ no es un ‘mí’ (*me*), porque ambos son personas ‘yoes’-*selves*”¹⁰⁶.

Este proceso de aparente duplicación identitaria en el seno del individuo, Mead lo resuelve así:

“el ‘yo’ reacciona a la persona que surge gracias a la adopción de las actitudes de otros. Mediante la adopción de dichas actitudes, hemos introducido el ‘mí’ y reaccionamos a él como un ‘yo’”. Así pues, este *I* es entendido como una “reacción del organismo” a las actitudes de los otros, mientras que el *me* es ese conjunto organizado de actitudes de los demás que adopta el individuo. Dicho por Mead, “las actitudes de los otros constituyen el ‘mí’ organizado, y luego uno reacciona hacia ellas como un ‘yo’”¹⁰⁷.

¹⁰³ Cfr. Mead, G. (1991). *La génesis del Self y el control social*. En: *Reis*, Pág. 173.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.* Pág. 173.

¹⁰⁵ La edición de *Espíritu, Persona y Sociedad* empleada para estos análisis traduce los conceptos de *I*, *me*, *self* y *Mind* como “yo”, “mí”, “persona” y “Espíritu”. Aunque intentaré emplear siempre los términos del inglés, dada la singularidad de sus significados, mantendré lo que está reflejado en el libro editado en castellano en la transcripción de sus contenidos.

¹⁰⁶ Cfr. Mead, G. (1990). *Espíritu, persona y sociedad*. Op. Cit. Pág. 201.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.* Pág. 201-202.

En el campo del gesto —o de un acto—, donde un individuo *despierta en sí las actitudes provenientes de los otros*. Desarrollándose así, un conjunto organizado de reacciones, el individuo adquiere *consciencia de sí*. Esa adopción de actitudes organizadas es la que le proporcionará su *me*, o sea, “la persona de la cual tiene consciencia” y que existe inmediatamente para él de manera consciente¹⁰⁸.

Por su parte, el *I* surgirá en la reacción propia hacia ese *me* en forma de un “yo” individuado, a través de las actitudes de los otros. Aunque sin total certeza el *me*, asume las consecuencias de cualquier acto inconsciente, incluso el proveniente del *I*. Por lo que el *me* manifiesta una conciencia de responsabilidad, reaccionando al *I*, originario. Y es esta reacción en ámbito de incertidumbre, la que constituirá su *I*, por lo que Mead concluirá:

El “yo” es la *acción del individuo* frente a la *situación social* que existe dentro de su propia conducta, y se incorpora a su experiencia sólo después de que ha llevado a cabo el acto. Entonces tiene consciencia de éste. Tuvo que hacer tal y cual cosa, y la hizo. Cumple con su deber y puede contemplar con orgullo lo ya hecho. El “mí” surge para cumplir tal deber: tal es la forma en que nace en su experiencia. Tenía en sí todas las actitudes de los otros, provocando ciertas reacciones; ése era el “mí” de la situación, y su reacción (*response*) es el “yo”¹⁰⁹.

De este modo, el cuadro que describe la afloración de la persona intersubjetiva que Mead propone, queda explicado en estas premisas: primero, el *I* y el *me* son distintos, pero un *me* exige cierto *I*; luego, el *I* aparece experiencialmente como una parte de un *me* (pero no en un sentido estrictamente igual), proporcionando un sentimiento propio de libertad e iniciativa. Acto seguido, el *me*, representa esa organización definida de la comunidad. Donde se manifiesta en nuestras propias actitudes y provoca una reacción, que sólo conoceremos una vez producido el acto. Finalmente, el *I* provoca al *me* y al mismo

¹⁰⁸ Cfr. Ibid. Pág. 203.

¹⁰⁹ Cfr. Ibid. Pág. 203.

tiempo reacciona a él (tomados juntos configuran una personalidad). A consecuencia de la existencia de un *me*, que recoge las actitudes de los otros para que surja el individuo como persona (*self*). De esta forma, Honneth, afirma que todo sujeto busca su autorrealización de ser reconocido, a partir de la interacción positiva de la entidad comunitaria¹¹⁰. De aquí surge la persona, no entendida como sustancia, sino:

“como un proceso en el cual la conversación de gestos ha sido interiorizada en un organismo. Este proceso no existe por sí mismo, sino que es simplemente una fase de toda la organización social de la que el individuo forma parte. La organización del acto social ha sido interiorizada en el organismo y se convierte en el espíritu (*Mind*) del individuo”¹¹¹.

Esta potente tesis nos lleva a entender, bajo presupuestos naturalistas, la idea de que el sujeto humano le debe su identidad a la experiencia de un *reconocimiento intersubjetivo*¹¹². Tal será el punto que Honneth asumirá para poder encontrar una relación no especulativa, sino empírica, sobre el desarrollo del reconocimiento como *agente ético socializador*.

Finalmente, Honneth potencia el argumento de Mead, sobre el proceso de desarrollo humano, con base en el juego. Es ese caso define al ser humano como un *ser-para-el-juego: homo ludens*¹¹³. Mead, parte de la consideración del juego, como acción que sorprende y emprende, al sujeto en su desarrollo social. Lo que determina las relaciones sociales de los niños, radica en el juego (*play*), para lo cual asume “roles” sociales de acuerdo a los tipos de juegos tanto individuales y colectivos e incluso imaginarios. Para luego ingresar en el mundo lógico donde involucra las dimensiones de la razón y la responsabilidad. En tal sentido, Honneth va a capitalizar este concepto de *realización* que le otorga esta particular psicología social de Mead. Donde, el individuo toma consciencia de su subjetividad al

¹¹⁰ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 111

¹¹¹ Cfr. Mead, G. (1990). *Espíritu, persona y sociedad*. Op. Cit. Pág. 201-206.

¹¹² Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 90, 95.

¹¹³ Cfr. Huizinga, J. (2007). *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial.

reaccionar en favor de lo que Honneth llama, una “reelaboración creadora de sus interpretaciones de situación bajo la presión de un problema práctico que debe resolverse”¹¹⁴.

Honneth utiliza, siguiendo en este ámbito de la psicología social de Mead, la distinción de las relaciones formativas y conductuales del individuo en el ámbito del *play* y del *game*¹¹⁵. Donde encuentra un excelente ejemplo de los mecanismos de desarrollo que deberán estar presentes en el proceso de socialización del “hombre en su totalidad”¹¹⁶. Desde la infancia, mediando el *play*(juego), los niños van aprendiendo a asumir roles que les son ajenos, pero, a su vez, éstos descubren en sí una serie de estímulos y reacciones de socialización. Considerando estas reacciones sociales que se organizará en un cierto *todo*, involucrando a lo “otros” para el desarrollo del campo lúdico¹¹⁷.

Será en el paso del *play* al *game*, donde el niño logrará la facultad de orientar su comportamiento según una regla que ha conseguido por la síntesis de todas las perspectivas de los jugadores. De manera que el proceso de socialización, en líneas generales, se lleva a cabo gracias medio cooperativo del juego. Donde, se interiorizan las normas que devienen de una generalización de las expectativas de comportamiento de todos los miembros de la sociedad. De manera progresiva, el sujeto irá aprendiendo a generalizar las expectativas normativas de un número creciente de personas en la interacción:

“tan ampliamente, que llega a la representación de normas sociales de acción, conquista la capacidad abstracta de poder participar en las interacciones normativamente reguladas de su entorno”, *hasta el punto en que dichas “normas interiorizadas le dicen qué expectativas puede legítimamente orientar en los demás y, también, qué obligaciones tiene que cumplir por justicia ante ellos”*¹¹⁸.

¹¹⁴ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 91.

¹¹⁵ Para una visión ampliada, véase: Cfr. Mead, G. (1990). *Espíritu, persona y sociedad*. Op. Cit. “*La base genética de la persona*” Pág. 176–182.

¹¹⁶ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 98.

¹¹⁷ Cfr. Mead, G. (1990). *Espíritu, persona y sociedad*. Op. Cit. Pág. 181.

¹¹⁸ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 98.

Lo que Mead ha desarrollado en su tesis, es un proceso de reconstrucción de la identidad práctica de los individuos, con base socio-psicológica, de la doctrina del reconocimiento del joven Hegel. Si bien en los aportes de Mead puede estar ausente el proceso escalonado del reconocimiento recíproco, sin embargo, queda evidenciado el acceso a la *autorreferencia práctica* del individuo. Porque en el proceso de socialización, el individuo adquiere paulatinamente una *confianza emocional* de sus facultades prácticas. El cual forma parte del *autorespeto* y del *reconocimiento* recíproco que se genera con el *otro generalizado*. En consecuencia, es natural a todo sujeto la expresión de *ser-reconocedor* de normas intersubjetivas. Al respecto, afirma Honneth: “la experiencia de ser reconocido por los miembros de la comunidad como persona de derecho significa para el sujeto singular poder tomar una posición positiva frente a sí mismo”¹¹⁹.

En conclusión, podemos decir que la persona humana, es producto de una configuración, de un armado, a modo de un mosaico, el cual se va componiendo y reconociendo. Para concluir afirma Honneth, refiriéndose a los aportes de Hegel y Mead, que:

“Ninguno de ellos estaba en condiciones de determinar adecuadamente las experiencias sociales bajo cuya presión la afirmada lucha por el reconocimiento debe ocasionalmente engendrarse en el proceso histórico; ni en Hegel ni en Mead puede encontrarse una consideración teórica de aquellas formas de menosprecio que, como un equivalente negativo de las correspondientes relaciones de reconocimiento, pueden hacer que los actores sociales experimenten la realidad de un reconocimiento escatimado”¹²⁰.

Sensibilidad que va a concretar y materializar con los aportes de los miembros de la Escuela de Frankfurt, dado que van a proponer realizar una Teoría Crítica de carácter inmanente.

¹¹⁹ Cfr. Ibid. Pág. 101. Las cursivas son nuestras.

¹²⁰ Cfr. Ibid. Pág. 115-116.

1.3. La crítica de la Escuela de Frankfurt como *fuerza instrumental*

Honneth, para el desarrollo de su teoría del reconocimiento usará como fuerza *instrumental*, el legado sociológico propuesto por la Teoría Crítica. Es por eso que la crítica se convierte en el mecanismo epistémico, dialéctico y sociológico con el que la *teoría reconocitiva*, incidirá en su carácter práctico. En tal sentido, Honneth confiesa que es deudor del legado histórico e intelectual de las generaciones de la Teoría Crítica¹²¹, cuyos aportes, conserva su estela y mantienen su vigencia hasta el presente¹²². Esto nos hace tomar conciencia que nuestro autor hunde sus raíces formativas y performativas en la Escuela de Frankfurt¹²³. Esto, nos lleva a ingresar al *Institut*, a fin de conocer las raíces *instrumentales* del pensamiento de Honneth, y poder comprender su crítica reconstructiva y propositiva¹²⁴.

Sin embargo, se hace necesario interrogarnos *¿qué modelo de Teoría Crítica de la Sociedad es el que suscribe y desarrolla Honneth, para construir la propuesta de su “teoría del reconocimiento”?* Nuestro autor, da respuesta a esta

¹²¹ Cfr. Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría de la razón*. Buenos Aires: Katz. Pág. 23 (En adelante: *Patologías de la razón*) Ver también: Herzog, B., & Hernandez, F. (2010). *Axel Honneth y el renacimiento de la Teoría Crítica*. En: *Revista da Faculdade de Direito de Caruaru / Ascens*. También: Mesquita, M. (2009a). *La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera a la tercera generación. Un recorrido histórico-sistemático*. En: *Revista internacional de filosofía política*, 193-211. Campello, F. (2012). *Axel Honneth y la renovación de la teoría crítica*. En X. Insausti, & J. Vergara (Eds.) *Diálogos de pensamiento crítico* (págs. 103-116). Santiago de Chile: KUTXA-RIPC-Universidad de Chile. Abril, F. (2017). *Repensar la dominación. Axel Honneth y el legado de la Teoría Crítica*. En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 103-128.

¹²² Sostienen los seguidores de Honneth “Como es propio de toda escuela, la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt mantiene fielmente sus postulados básicos hasta hoy” Hernández, F., & Benno, H. (2011). *Axel Honneth: estaciones hacia una Teoría Crítica reconocitiva*. En A. Honneth, *Sociedad del desprecio*. Op Cit. Pág. 9.

¹²³ Sabemos que en 1923 con el apoyo de Félix Weil, se funda el *Institut für Sozialforschung*, el cual hacia la década de los 60 pasará a ser llamado *Escuela de Frankfurt*. Cfr. Wiggershaus, R. (2010). *La escuela de Fráncfort*. México: Fondo de Cultura Económica. Pág. 9. Para una comprensión mayor del *Institut*, ver: Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus. Pág. 25-26. Para una consideración histórica sobre la Escuela de Frankfurt, seguimos a: Colom, F. (1992). *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*. Barcelona: Anthropos. Cortina, A. (2008). *La escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Madrid: Síntesis. Del Valle, N. (Ed.) (2015). *La actualidad de la crítica. Ensayo sobre la Escuela de Frankfurt*. Santiago de Chile: Metales pesados. Jeffries S. (2018). *Gran hotel abismo. Una biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Turner.

¹²⁴ Cfr. Romero, J. (2014). *La historicidad de la crítica. Un esbozo de la cuestión*. En: *Δαιμόνιον. Revista Internacional de Filosofía*. Pág. 93-111.

interrogante siguiendo la estructura desarrollado por Michael Walzer, quien en su libro *Interpretación y Crítica Social*, realiza una *tipología* de las críticas. Walzer determina tres tipos posibles modelos de crítica en virtud de su disposición metodológica: la *revelación*¹²⁵, la *invención*¹²⁶ y la *interpretación-reconstructiva*¹²⁷. Sin embargo, Honneth agrega a este modelo triádico (*Dreiheit*), una nueva categoría, la *crítica genealógica*, heredada de Nietzsche y Michel Foucault¹²⁸. En tal medida, se nos hace posible enmarcar a la Escuela de Frankfurt —siguiendo la argumentación de Honneth—, dentro de los dos últimos modelos de crítica, el *reconstructivo* y el *genealógico*. Por lo tanto, la propuestas crítica de Honneth, se encuentra dentro del análisis histórico de la racionalidad humana, a partir de la *crítica inmanente*¹²⁹.

Honneth con el acercamiento al modelo de crítica, el *reconstructivo-genealógico*, propone que este tipo de crítica revela ideales normativos para la

¹²⁵ Este modelo tiene como fundamento la evidencia religiosa o cognitiva, permitiéndole afirmar a partir de allí un reino de valores universales que sustentan la crítica en virtud de la distancia existente entre los hechos y ese marco categorial revelado, siendo el platonismo su exponente por excelencia en la filosofía.

¹²⁶ En segundo lugar, la invención parte de la proyección de un procedimiento ficticio, que pretende tener carácter de universalidad, el cual decanta en normas justificadas en virtud de su construcción en condiciones de imparcialidad; esta es la noción de crítica más influyente en la filosofía política contemporánea, en particular, luego de la publicación de *Teoría de la Justicia* de John Rawls en el año 1971. Hemos tenido acceso a la propuesta rawlsiana, a partir de la lectura del texto de Samuel Freeman, donde se aborda al filósofo norteamericano de la justicia desde el flanco biográfico y bibliográfico. Cfr. Freeman, S. (2016). *Rawls*. México: Fondo de Cultura Económica.

¹²⁷ Walzer identifica la interpretación, también llamada *reconstrucción*, que tiene como característica su perspectiva inmanente, buscando “llegar a los fundamentos normativos de una sociedad reconstruyendo normas morales ancladas en las prácticas sociales de una sociedad determinada”, lo cual resulta aceptable para a la aspiración crítica presente en la izquierda hegeliana: “la idea de que la mala realidad de las condiciones dadas tiene que poder medirse con las aspiraciones normativas que a su vez están representadas institucionalmente en ella como ideales”. Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón*. Op. Cit. Pág. 56.

¹²⁸ Cuyo objetivo es criticar un orden social particular, demostrando a partir del *estudio histórico* cómo se recurre a ideales normativos que terminan por legitimar prácticas de carácter represivo y opresivo. Este modelo de crítica no es autónomo, es “parasitario” Cfr. Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón*. Op. Cit. Pág. 58. ya que requiere de una justificación normativa externa que sirva para determinar que el conjunto de prácticas desenmascaradas es represivo, justificación que, sin embargo, no es capaz de otorgarse por sí misma.

¹²⁹ Cabe mencionar que esta racionalidad se va desplegando conforme avanza la historia y se materializa en instituciones éticas, que van haciéndose más complejas con el devenir de la historia, a través un “proceso de la realización de la razón”. Cfr. Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón*. Op. Cit. Pág. 60. En ese sentido, la *reconstrucción crítica* que realizan los miembros de la Escuela de Frankfurt es develar y revelar los ‘ideales normativos’ que se encuentran ya presente y de forma latente; en las expresiones que la racionalidad se encarna en las instituciones sociales.

sociedad. Esto exige que todo proyecto crítico genealógico está llamado a dar cuenta del

“contexto efectivo de la aplicación de las normas morales; porque sin el apéndice de este examen histórico, la crítica no puede tener la seguridad de que los ideales a los que ha recurrido siguen teniendo en la praxis social el significado normativo que los caracterizó inicialmente”.¹³⁰

Procederemos a realizar una rápida descripción —tomando en cuenta las consideraciones de Honneth—, a las dos generaciones históricas del *Institut*, a fin de lograr desarrollar una *crítica reconstructiva-genealógica*. En tal sentido, tal como lo denomina Laura Soletto, los “primeros padres” del *Institut*, son: Horkheimer, Adorno y Marcuse, considerados como la *trinidad (Dreiheit)* de la Escuela¹³¹. Serán estos autores quienes forman, informan y conforman la Teoría Crítica, el cual se mantiene en una renovación actual¹³². A partir de la consideración del proyecto teórico del *Institut*, se basa en el despertar de la *autoconciencia para la emancipación*. Por ello, Honneth propone que para retomar la tradición de la Escuela Crítica, hay que dar respuesta a la siguiente pregunta:

“¿cómo tendría que estar construida una cultura moral que diera a los afectados, a los despreciados y a los excluidos, la fuerza individual de articular sus experiencias en el espacio público democrático a en vez de vivir en contraculturas de violencia?”¹³³.

¹³⁰ Cfr. Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón*. Op. Cit. Pág. 63.

¹³¹ Cfr. Sotelo, L. (2009). *Ideas sobre la historia. La escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*. Buenos Aires: Prometeo Libros. En tal sentido la Teoría Crítica de la sociedad es de las pocas teorías sociales que se propone hacer un análisis social compartiendo la idea de establecer la relación entre *racionalidad immanente* y los procesos *histórico sociales*. Cfr. Estrada, J., & Valencia, M. (2015). *Teoría crítica de la sociedad: orígenes, desarrollo histórico y vigencia de sus postulados fundamentales*. En: *Acta Odontológica Colombiana*, Pág. 59-83.

¹³² Cfr. Esteban, J. (2014). *Teoría crítica (1930-1950): De la filosofía social a la interpretación genealógica de la modernidad*. En: *Revista de humanidades*, Pág. 41-69. Para una mirada más profunda de la Escuela de Frankfurt, ver: Cortina, A. (2008). *La escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Madrid: Síntesis. Y, Entel, A., Lenarduzzi, V., & Getzovich, D. (2005). *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*. Buenos Aires: Eudeba.

¹³³ Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta. Pág. 145.

En ese sentido, dar respuesta a esta interrogante, motiva que se inicie con una comprensión de las propuestas de los padres del *Institut*. Proponemos, sistemáticamente los aportes de Horkheimer, Adorno y Marcuse, quienes desarrollan aportes bajo la lógica triádica (*Logik in Dreiheit*).

Horkheimer en 1931 al asumir la dirección del *Institut*, tras la publicación de *Teoría tradición y teoría crítica*, se propuso generar un ‘giro epistemológico crítico’. Parte de la definición de lo que debiera ser una teoría y si existe, *¿qué teoría es la que se encuentra sustentando la vida social, de nuestro presente histórico?* Respondiendo a esta interrogante, genera la diferencia entre lo que es *teoría tradicional y teoría crítica*¹³⁴.

Honneth, siguiendo la lógica triádica recoge *tres aportes* valiosos que ha motivado la configuración de la Teoría Crítica de los primeros años. Estos aportes fueron propuestos por Horkheimer como base inaugural del proceder de la Escuela de Frankfurt. El *primer aporte* es la oposición de Teoría Crítica vs la Teoría Tradicional. Donde la primera, busca reconciliar al individuo real con su contexto histórico-social, a través de vínculos sociales de la praxis social para la transformación de su entorno. Por tanto, esta *Teoría*, no debiera ser fruto de una reflexión autoconsciente abstracta, sino fruto del trabajo social concreto¹³⁵. Y al mismo tiempo tiene que ser *crítica*, es decir, capaz de cuestionar el orden social establecido y así poder influir en la praxis social transformadora. De modo que, la razón *teórica* de Horkheimer —y los demás miembros del *Institut*—, está promovida por la posibilidad de la intervención en el contexto práctico-político de la sociedad¹³⁶.

¹³⁴ Cfr. Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.

¹³⁵ Dado que la *Teoría Crítica* se concibe como “una actividad que, orientada hacia esa emancipación, tiene por objetivo la transformación de la totalidad. Cfr. Ibid. Pág. 43.

¹³⁶ En ese sentido afirma Honneth: “(...) mientras la Teoría Tradicional, creyendo que puede fundamentar sus métodos únicamente a través de criterios immanentes al conocimiento, no puede por menos de separarse y enajenarse respecto de sus propios orígenes prácticos, la teoría en su sentido crítico nunca puede dejar de ser consciente de su contexto constitutivo”. Cfr. Honneth, A. (2009c). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Antonio Machado Libros. Pag. 33-34. (En adelante: *Crítica del poder*).

El *segundo aporte* de Horkheimer se basa en el análisis de la realidad concreta, identificando las *patologías sociales*. Siendo este concepto la experiencia de insatisfacción que se posee en la vida cotidiana. Expuesto hasta aquí, surge la pregunta por encontrar un piso teórico, desde donde se pueda justificar normativamente los criterios para desarrollar el análisis social. *¿Cuál es la base teórica de la Teoría Crítica, que le permita realizar una crítica social válida que busca redescubrir en el mundo de la vida cotidiana?*¹³⁷

Esto nos lleva al *tercer aporte* que Horkheimer basado en la confianza en la racionalidad se genera una *trascendencia intramundana*. En ese sentido, el mismo Honneth manifiesta que se requiere “un elemento de su propio punto de vista crítico en cuanto realidad social; por ello se requiere de un diagnóstico de la sociedad que fuera capaz de sacar a la luz un momento de *trascendencia intramundana*”¹³⁸. Para Horkheimer una sociedad que se rija por principios racionales tendrá que estar organizada de tal manera que en la reproducción social se evidencie el despliegue de una *racionalidad universal objetiva*. Porque, tal como lo expresa Honneth: “sólo lo universal racional puede indicar a los miembros de cada sociedad los criterios de orientación por los cuales pueden regir sus vidas con sentido”¹³⁹.

¹³⁷ Para Horkheimer y los demás miembros del *Institut* sostienen que para elaborar el diagnóstico social, se remitirían a la *teoría de la racionalidad social*. Para ellos, la razón representa la “capacidad de percibir y asumir como propias las ideas eternas llamadas a servir al hombre como fines”. Cfr. Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Op. Cit. Pág. 128. La consideración de *razón normativa* es transmitida por la izquierda hegeliana, el cual considera a la razón como una instancia pre-histórica que progresivamente tiene que irse instaurando en proceso histórico de la sociedad.

¹³⁸ Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta. Pág. 128.

¹³⁹ Cfr. Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón*. Op. Cit. Pág. 32. Horkheimer, en el programa metodológico, establece esta *intuición* de la necesidad de recurrir a un *‘universal racional’* que sirva de parámetro para poder establecer un tipo de sociedad *‘ideal’* desde el cual poder justificar una actividad práctica transformadora del mundo social. Al mismo tiempo, estaban convencidos que los miembros de la sociedad serán eran conscientes que la autorrealización no depende del éxito que cada individuo pueda alcanzar por su propio esfuerzo o mérito, sino “únicamente podrán llevar juntos una vida lograda, no distorsionada, si todos ellos toman como orientación principios o instituciones que puedan comprender como metas racionales de su autorrealización”. Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón*. Op. Cit. Pág. 32.

Así, Honneth afirma y confirma que la *Teoría Crítica* no apela a grandes sistemas teóricos o a concepciones epistemológicas, para justificar un tipo de acción transformadora. Sino que se basa en la convicción de que en la sociedad hay una *racionalidad operante* que sólo puede encarnarse en la realidad cuando los sujetos acepten libremente someter sus voluntades particulares al ideal normativo del *universal racional*. En tal sentido, concluye Honneth:

“los representantes de la Teoría Crítica comparten con Hegel la convicción de que la autorrealización del individuo sólo se logra si está ensamblada en sus metas con la autorrealización de todos los demás miembros de la sociedad mediante principios o fines aceptados por todos; (incluso) en la idea de un *universal racional* está contenido el concepto de bien común sobre el que tienen que haberse puesto de acuerdo racionalmente los miembros de una sociedad para poder relacionar sus voluntades individuales cooperativamente”¹⁴⁰.

Honneth recogerá en segundo lugar los aportes de Theodor Adorno, quien considera la interdisciplinariedad, como un elemento que va a fortalecer el proceder metodológico de los frankfurtianos. Bien sabemos que los padres del *Institut*, habían establecido que —para poder llegar a este diagnóstico crítico—, la teoría se veía en la necesidad de explicar las circunstancias que habían sido bloqueada, en el proceso de realización de la *razón instrumental*. En ese sentido, para poder proceder, se requería contar con un *equipo teórico instrumental*, el cual permita la explicación de la totalidad social. El mismo que no sería posible apelando sólo a la disciplina filosófica¹⁴¹. Es por eso que en la primera etapa del *Institut*, enfatizaron que la Teoría Crítica debía proceder interdisciplinariamente¹⁴².

¹⁴⁰ Cfr. Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón*. Op. Cit. Pág. 34.

¹⁴¹ Afirma muy bien Gustavo Leiva: “la intención original de los exponentes de la Teoría Crítica era la de desarrollar una reflexión filosófica, social y política articulada con un trabajo interdisciplinario con las ciencias sociales, y orientada por una intención crítica y emancipatoria frente a las penurias e injusticias imperantes en las sociedades modernas”. Cfr. Leyva, G. (2005). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: Antropos. Pág. 8.

¹⁴² Que a decir de Honneth, se necesitaba de “una continua interpenetración dialéctica y desarrollo entre la teoría filosófica y la práctica científica concreta”. Cfr. Honneth, A. (2009c). *Crítica del poder*. Op. Cit. Pág. 47.

Theodor Adorno, expone de una forma muy pertinente la necesidad de que la Teoría Crítica tiene que vincularse a nuevas ciencias particularmente sociales. Donde lo propio de las ciencias sociales es la *investigación* y a la filosofía le queda el rol *hermenéutico*. De tal manera que no se puede pensar que la realidad manda “señales” al filósofo, para que este encuentre el sentido oculto, a la filosofía no le compete encontrar el sentido, solo le queda interpretar el posible sentido de la realidad¹⁴³. El aporte de Adorno está en considerar a las ciencias particulares como el “instrumental” para poder acceder a la realidad social en unión con la filosofía. En ese sentido, propone que debe de unírsele a la filosofía —tal como estaba configurado el espíritu del *Institut*—, las teorías de Weber, Marx y Freud. Donde cada uno representa una ciencia particular: *sociología*, *economía* y *psicoanálisis*, respectivamente.

En primer lugar, la *sociología* es la encargada de investigar e indaga los fenómenos sociales, donde estos elementos esenciales son la materia prima y sirven para la interpretación filosófica¹⁴⁴. Para Adorno, lo interdisciplinario está en la interrelación entre la investigación y la interpretación. Si el filósofo está entretenido tratando de comprender la totalidad de la realidad social. El sociólogo es el que investiga y obtiene aquellas categorías que son como objetos valiosos de la realidad social que se encuentran semiolvidados. El filósofo toma las categorías claves investigadas por la sociología para armar la interpretación y así poder despejar el enigma¹⁴⁵.

¹⁴³ La realidad es “el texto que la filosofía ha de leer. Para el filósofo la realidad es incompleta, contradictoria y fragmentada, y en buena parte de ella bien pudiera estar a merced de ciegos demonios; sí, quizás nuestra tarea es precisamente la lectura, para que precisamente leyendo aprendamos a conocer mejor y a desterrar esos poderes demoniacos”. Cfr. Adorno, T. (1994). *Actualidad en filosofía*. Barcelona: Atalaya. Pág. 88.

¹⁴⁴ Para comprender esta tarea complementaria entre *filosofía* y *sociología* citamos a continuación la metáfora de Adorno: “mientras el filósofo, a semejanza de un arquitecto, ofrece y desarrolla el proyecto de una casa, el sociólogo sería el que escala las fachadas, el que por fuera trepa y saca todo lo que esté a su alcance. (...) Pues la casa, esa gran casa, hace tiempo que está a punto de desplomarse desde sus mismos cimientos amenazando no sólo con aplastar a todos los que se encuentran en ella, sino también con hacer que se pierdan todas las cosas que allí se custodian, algunas de las cuales son insustituibles. Si ese escalador de fachadas roba algunas de esas cosas a menudo semiolvidadas, hará un buen trabajo, en la medida en que así las pondrá a salvo; difícilmente las retendrá en su poder por mucho tiempo, pues a él le resultan de poco valor”. Cfr. Adorno, T. (1994). *Actualidad en filosofía*. Op. Cit. Pág. 96-97.

¹⁴⁵ Adorno es claro, si la filosofía trata de interpretar sin la ayuda conceptual de la sociología, construirá categorías muy amplias que no entrarán “en el ojo de la cerradura”; en cambio, la sociología por sí sola

En segundo lugar, la otra ciencia social que viene en apoyo a la filosofía, es la *economía*. Pero con un particular énfasis en la *economía política*, con evidentes muestras de la influencia marxista. Los Frankfurtianos, tenían clara la necesidad de recurrir a los orígenes sociales para así reflexionar sobre las posibilidades políticas enfocadas en su realización práctica. La *economía política* fue la ciencia particular que asumió “la incuestionable función de disciplina fundamental dentro de las ciencias sociales”¹⁴⁶. Creyeron que la economía brindaría las categorías apropiadas para penetrar en la estructura objetiva de la vida social¹⁴⁷.

La tercera disciplina social que compone este proyecto interdisciplinar es el *psicoanálisis*. Horkheimer y Adorno, inspirados por Erich Fromm, también miembro del *Instituto*, emprendieron la tarea de analizar el *fenómeno social de la adaptación*. Recordemos que contexto sociopolítico de Alemania en los años 30 era inestable y preocupante: el partido nacionalsocialista iba tomando cada vez más fuerza e influencia, mientras la clase proletaria no lograba articularse política ni laboralmente. Ante este hecho, los filósofos empezaron a estudiar la plasticidad y la mutabilidad de la conciencia y se dieron cuenta que el potencial que tenía la *represión social* se fue desplazando forzosamente hacia fines compensatorios del *capitalismo*. Al desviar aquellas experiencias no deseadas —por ser contradictorias con el sistema—, con fines de explotación en las industrias, consiguieron que el sujeto fuera *inconsciente* de lo que pasaba en la realidad social. Al respecto, sostiene Honneth:

construirá categorías muy pequeñas que entran en la cerradura sin abrir la puerta. Los conceptos no pueden ser demasiados grandes, tan abstractos, que no logren comprender los fenómenos sociales, ni tampoco demasiado pequeños, tan insuficientes que se fijen en definiciones poco relevantes de las cuales no se pueden sacar criterios para la interpretación de la realidad. Cfr. Adorno, T. (1994). *Actualidad en filosofía*. Op. Cit. Pág. 97.

¹⁴⁶ Cfr. Honneth, A. (2009c). *Crítica del poder*. Op. Cit. Pág. 49.

¹⁴⁷ Además, hizo posible comprender el modo de ser del capitalismo y la forma de organización social que ha generado: “para el Horkheimer de la década de los años treinta, (...) la tarea del análisis económico se cifra en investigar las tendencias desarrolladas por el capitalismo que, resultado de su proceso de concentración, conducen a una organización de trabajo totalmente planificada”. Cfr. Honneth, A. (2009c). *Crítica del poder*. Op. Cit. Pág. 50. Los padres de la Teoría Crítica comprenden que el capitalismo en una época posliberal generó un modo de producción fundamentado en los intereses de las élites con poder económico que terminaron siendo apropiados por el gobierno totalitario.

“Ésta es la razón por la que, (...) esa disciplina fundamental que es la economía tenga que ser acompañada de una teoría psicológica; y es ésta la que ha de analizar el proceso de socialización pulsional individual por la que logra integrarse un sistema social orientado a la dominación en una unidad socialmente aceptada dentro de un contexto vital”¹⁴⁸.

Para completar la trinidad frankfurtiana, Honneth incorpora en un *tercer momento* los aportes presentados en el análisis que hace Marcuse a la sociedad capitalista. Marcado por las características de la *industria cultural* afirmativa y la *falsa conciencia feliz*. Esto se va a generar a partir de la condición devastadora de la sociedad posbélica. El cual, se sentía amenazado por la desaparición de la humanidad. Esto ha llevado a que se desarrolle el capitalismo, que condujo a adormecer la conciencia.

Tras la devastación económica-social-político que generó la primera guerra mundial y el surgimiento del nacionalsocialismo en Alemania. Se ha generado una condición propiciada por el surgimiento del despotismo, acompañado del capitalismo. En tal sentido, Marcuse va a desarrollar *tres argumentos* los cuales Honneth, ha va hacer suscribir como parte de la crítica.

En primer lugar, Marcuse, inicia su crítica concibiendo al hombre de la posguerra como un ser *unidimensional*, generado por la *industria cultural*, el cual estuvo orientado a la producción de un conjunto de herramientas para la diversión y el consumo capitalista¹⁴⁹. Como afirma Honneth, se hace necesario la razón crítica promovida por el *Institut*, que le viene dada por la posibilidad de intervenir en el contexto práctico y político de la sociedad¹⁵⁰. En los aportes de Marcuse, se

¹⁴⁸ Cfr. Honneth, A. (2009c). *Crítica del poder*. Op. Cit. Pág. 50. Por lo tanto, los padres de Teoría Crítica consideraron que las disciplinas o las herramientas procedimentales, son también una *Dreiheit*.

¹⁴⁹ Cfr. Marcuse, H. (2005). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Ariel. Pág. 20ss.

¹⁵⁰ Honneth, A. (2009c). *Crítica del poder*. Op. Cit. Pág. 41.

presenta un análisis de la cultura y el ejercicio del poder del Estado totalitario, en unión con el capitalismo.

De ahí que marca su sintonía como miembro del *Institut* al hacer crítica social, lo que significa examinar/evaluar/criticar el modo de producción capitalista. Pues en él se encontraban las leyes de una razón instrumentalizada que oprimía y aprisionaba al individuo sin que este supiera cómo liberarse. Y al mismo tiempo, Marcuse logra analizar cómo había surgido el Estado autoritario¹⁵¹ y de cómo se valía de la economía para controlar a la sociedad. En ese sentido, veremos que el Estado utilizó mecanismos psicológicos para falsear y dominar la conciencia de los sujetos.

Honneth rescata el análisis de las herramientas que usaron los estados autoritarios al momento de ejercer su dominio a los miembros de la sociedad. En ese sentido, el líder del Estado autoritario apela a tres características fundamentales para el ejercicio del poder: El *universalismo*¹⁵², el *naturalismo*¹⁵³ y el *existencialismo político*¹⁵⁴. En ese sentido, el Estado total debe ser un Estado de la responsabilidad total, cuyo poder se manifiesta en la obligación total de cada uno de los ciudadanos. Eliminando así el carácter privado de la existencia individual. (...) El Estado total asume la responsabilidad total de la existencia individual¹⁵⁵.

En segundo lugar, Marcuse denuncia al *capitalismo agresivo* que se ha apoderado del núcleo de la civilización, el cual ha generado una cultura de individualización por el Estado y el mercado. Así, éste llega a ser promotor industrial de un conjunto de objetivos morales, intelectuales y estéticos.

¹⁵¹ Con el concepto de Estado totalitario hacemos referencia a la expresión política despótica, liderada por Hitler el cual ha dado origen a la Segunda Guerra Mundial y a lo que se conoce con la expresión de “la barbarie” nazi.

¹⁵² Cfr. Marcuse, H. (1978). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur. Pág. 29,30.

¹⁵³ Cfr. Ibid. 30. Cabe resaltar aquí que con la consideración de Yuval Harari, la tierra, la nación, la raza, los límites territoriales, etc. con realidades inventadas, las cuales no cuentan directamente con un valor directa e inmediatamente objetiva. Ver: Harari, Y. (2014). *Sapiens. De animales a dioses*. Barcelona: Debate.

¹⁵⁴ Cfr. Marcuse, H. (1978). *Cultura y sociedad*. Op. Cit. Pág. 36.

¹⁵⁵ Cfr. Ibid. Pág. 41.

Trastocando valores como el bien social, el aumento de libertad, la reducción de las desigualdades, el desarrollo de la personalidad, configuran los valores culturales representativos que se hacen parte de la sociedad. De modo que el mercado, al extender la libre competencia, provocó que las relaciones sociales se establecieran bajo el parámetro del consumo.

Marcuse acuñó el término de ‘*cultura afirmativa*’ para comprender el fenómeno por el cual los individuos integran los valores culturales al orden establecido en la sociedad. Mediante este proceso, la sociedad burguesa logró ‘alienar’ la cultura a los objetivos utilitarios de la civilización, con lo cual eliminó la tensión entre el *ser* y el *deber ser*¹⁵⁶. Por lo que el aparato cultural

“sirve para fortificar el dominio del Sistema establecido sobre el espíritu —el Sistema establecido ha hecho asequibles los bienes de la cultura— y contribuyen a reforzar el dominio de lo que es sobre lo que puede ser y sobre lo que deber ser”¹⁵⁷.

En ese sentido, se hace necesaria una educación crítica para hacer soportable este enorme *shock* cotidiano: por *una parte*, la prédica permanente de la libertad, la grandeza y la dignidad inalienables de la persona. Para así, liberarnos del dominio a través de la autonomía de la razón emancipadora. Y, por *otra parte*, la mayor parte de la humanidad se mueve en la humillación general, debido a la irracionalidad del proceso social de la vida. El triunfo del mercado de trabajo sobre la humanidad, se ha expresado en la ganancia sobre el amor al hombre¹⁵⁸. Con esta

¹⁵⁶ Por un lado, afirma el *goce de la felicidad terrenal* de los hombres y por el otro, *oculta el sometimiento al trabajo material*, a la ganancia y la autoridad de la dinámica económica: “(...) la cultura eleva al individuo sin liberarlo de su sentimiento real. Habla de dignidad del hombre sin preocuparse de una efectiva solución digna de hombre. La belleza de la cultura es, sobre todo, una belleza interna y la externa solo puede provenir de ella. Su reino es esencialmente del alma”. Cfr. Marcuse, H. (1972). *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona: Ariel. pág. 56.

¹⁵⁷ Cfr. Marcuse, H. (1972). *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona: Ariel. pág. págs. 95-96. Similar análisis viene realizando actualmente, Byug-Chul Han: La sociedad de rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo *poder (können)* sin límites. Su plural afirmativo y colectivo ‘*Yes, we can*’ expresa precisamente su carácter de positividad. Los proyectos, las iniciativas y la motivación reemplazan la prohibición, el mandato y la ley. A la sociedad disciplinaria todavía la rige el no. Su negatividad genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados. (Han, 2012,) Cfr. Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder. Pág. 26-27.

¹⁵⁸ Cfr. Marcuse, H. (1972). *Ensayos sobre política y cultura*. Op. Cit. Pág. 70.

la *cultura afirmativa* dio paso al ‘realismo heroico’. Este realismo superó las contradicciones por medio de la generalidad del alma, con todos sus componentes más sublimes. El arte, la filosofía, las ciencias y los productos culturales servían entonces para disciplinar a los sujetos en la dinámica del trabajo y la economía.

En un tercer momento, la felicidad individual tenía que dar paso a la grandeza del pueblo, generando una *falsa conciencia de felicidad*. En esta nueva cultura no importaba mejorar la vida del individuo sino ‘configurar’ la vida del trabajador. Con lo cual se eliminó el carácter afirmativo de la cultura: “la lucha abierta del Estado autoritario en contra de los ‘ideales liberales’ de humanidad, individualidad, racionalidad, en contra del arte y la filosofía no puede ocultar el hecho de que aquí se trata de un proceso de autoeliminación”¹⁵⁹.

Con Horkheimer, Adorno y Marcuse, los miembros de la primera generación del *Institut*, se pusieron las bases conceptuales de su propuesta Teórica Crítica¹⁶⁰. Las cuales Honneth va a capitalizar para poder desarrollar su teoría del reconocimiento, a partir de la consideración de sus *fuentes instrumentales*. Superando las realidades contextuales vinculado a la obituarización trágica del pensamiento crítico¹⁶¹.

De esta manera, se concibe a la Teoría Crítica en relación metodológica de las Ciencias Sociales Críticas, considerando: La relación *entre teoría y praxis*, la *fundamentación inmanente* en la teoría de la racionalidad y la necesidad de un *análisis interdisciplinario*. De ahí que, Honneth es un convencido de que la Teoría

¹⁵⁹ Cfr. Ibid. Pág. 72.

¹⁶⁰ Lográndose establecer los parámetros con los cuales accederían a entender la realidad compleja y cambiante, de la sociedad que les tocó vivir. Al mismo tiempo, viviendo en condiciones sociales hostiles, promovían a través de la praxis social, la transformación.

¹⁶¹ Aquí recordamos a muchos intelectuales fueron víctimas del nazismo como Rosa Luxemburgo y Walter Benjamin, éste último, considerado como el héroe trágico de esta época de la historia del siglo XX, en tal sentido hacemos referencia, a la obra de: Cfr. Forster, R. (2014). *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamín*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Sin embargo, recordamos que, si bien hacer filosofía es un prepararse para la muerte, consideramos que la muerte no debe ser ocasionada por la dictadura y el despotismo de la racionalidad instrumental. Para ver el análisis sobre la muerte. Cfr. Gonzáles, J. (2016). *Necrologías filosóficas. La muerte del filósofo y la obituarización del pensamiento*. En: *Escritos*. Pág. 115-140. <http://dx.doi.org/10.18566/escr.v24n52.a06>

Crítica es el único conjunto de conceptos que se puede usar instrumentalmente para el análisis social, a través la conexión entre *teoría e historia* por medio de la concepción de razón *socialmente activa* en los procesos sociales. De la Escuela Crítica, se debe de rescatar los principios que mantenga vivo el interés por la emancipación para justificar una praxis social transformadora, en bien de las generaciones del siglo XXI¹⁶². Pero para que se desarrolle de forma íntegra el proceso evolutivo de la Teoría Crítica, se tiene que dar a conocer los aportes de Jürgen Habermas.

En la configuración de su fuente *instrumental*, Honneth se encuentra vinculado a su mentor Jürgen Habermas, quien lidera la *segunda generación* de la Escuela de Frankfurt¹⁶³. De manera que Habermas logra ocupar un lugar de *tránsito* ineludible, en la configuración de la teoría del reconocimiento de Honneth. Es por eso que se hace importante ver el vínculo que posee Honneth con el maestro de la razón dialógica comunicacional.

Habermas estuvo vinculado a la Escuela de Frankfurt, desde el año 1955¹⁶⁴, sin embargo es a partir de 1965 que dará inicio a su participación renovadora en el *Institut*. En todo su periplo intelectual de Habermas estará marcado por la sistematización de las ciencias sociales, el mayo francés y su giro comunicacional. Es por eso que muchos de los intérpretes del “maestro de la comunicación” sostienen la existencia de dos Habermas, uno marcadamente *epistemológico* y otro orientado por la razón *comunicacional*.

Es de interés para la presente investigación, saber que en 1983, Honneth se convierte en asistente de cátedra de Habermas, en Frankfurt. En tal sentido,

¹⁶² Cfr. Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón*. Op. Cit. Pág. 51.

¹⁶³ Habermas no solo el que lidera la segunda generación del *Institut*, sino que es toda una referencia, a tal grado que es nominado como: “*Paladín de la modernidad*”, “*maestro de la comunicación*”, *polemista de Frankfurt*”, “*conciencia mora pública de la cultura política*”, “*hermeneuta de la religión*”, etc. se puede seguir, los rótulos sobre Habermas. También es oportuno ver: Müller-Doohm, S. (2020). *Jürgen Habermas. Una biografía*. Madrid: Trotta. Velasco, J. (2005). *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza.

¹⁶⁴ Hoyos, G. (2013). *Filosofía de la educación, apuntes de su último seminario de doctorado*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad Tecnológica de Pereira. Pág. 78.

Honneth es deudor de Habermas, en tres consideraciones que remiten al desarrollo de la lógica triádica (*Logik in Dreiheit*). En primer lugar, Honneth recepcionará la influencia del primer Habermas, considerado como epistemólogo donde se desarrolla una racionalidad triádica. A decir de Guillermo Hoyos, Habermas se encuentra vinculado con la *lógica triádica* de las ciencias y una interpretación que busca encontrar en la inmanencia de la esfera social un nuevo momento de trascendencia intramundana que evidencie el interés por la emancipación¹⁶⁵. Habermas planteará una renovación y reconfiguración de los supuestos teóricos que permita volver a confiar en la razón. Para lo que buscará superar la noción de la filosofía de la historia, pero comprendiéndolo de manera positiva.

Habermas, desarrolla un aporte en su texto *Conocimiento e interés*, donde realiza la distinción del enfoque ‘*Tradicional*’ de la ciencia y el de *Teoría Crítica*, tal como lo hiciera Horkheimer en la década de 1930¹⁶⁶. Sosteniendo que tradicionalmente, la ciencia se ha considerado libre de todo tipo de intereses prácticos, como una especie de ‘*teoría pura*’¹⁶⁷. Y va a realizar una sistematización teórica más amplia que Horkheimer, distinguiendo tres tipos de ciencias: *empírico-analíticas*, las *histórico-hermenéuticas* y las *sociales críticas*¹⁶⁸. Habermas así, presenta la lógica triádica (*Logik in Dreiheit*), expresado en su clasificación epistemológica¹⁶⁹.

¹⁶⁵ Para ver la vinculación de Habermas con la Teoría Crítica, se puede ver la Tesis doctoral de Juan Carlos Alústiz Colorado. Sobre todo, los capítulos III y IV. Cfr. Alústiz, J. (2002). *Las fuentes normativas de la moralidad pública moderna. Las contribuciones de Durkheim, Habermas y Rawls*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra (Tesis de doctorado).

¹⁶⁶ Cfr. Habermas, J. (1973). *Conocimiento e interés*. En: *Ideas y Valores*, 61-76. Una versión completa en formato libro lo encontramos en: Habermas, J. (1984). *Ciencia y Técnica como ideología*. Madrid: Técnos.

¹⁶⁷ “las ciencias se glorían de utilizar sus métodos sin dejarse confundir por una reflexión sobre los intereses que orientan y determinan el conocimiento”. Cfr. Habermas, J. (1973). *Conocimiento e interés*. En: *Ideas y Valores*. Pág. 74.

¹⁶⁸ Estas tres ciencias son: *empírico-analíticas*, las *histórico-hermenéuticas* y las *sociales críticas*. “En el estatuto mismo de las ciencias empírico-analíticas está implicado un interés técnico; en el de las ciencias histórico-hermenéuticas un interés práctico y en el de las ciencias críticas aquel interés emancipatorio, que, como lo vimos, determinaba también las teorías tradicionales, así aquellas no fueran conscientes de tal interés”. Cfr. Habermas, J. (1973). *Conocimiento e interés*. En: *Ideas y Valores*. Pág. 67.

¹⁶⁹ Cfr. *Ibid.* Pág. 63.

Sin embargo, Habermas, después del mayo francés, abandonará este programa epistemológico, así como su fundamento en una antropología filosófica fuerte, para realizar el giro de paradigma, el cual va de la *filosofía de la conciencia* hacia la teoría del *actuar comunicacional*.

En *segundo momento*, Honneth es deudor de Habermas, por la lectura que su mentor tiene sobre Hegel. Es decir, el acceso que tiene Honneth sobre el concepto de *lucha por el reconocimiento*, se encuentra desarrollado por el filósofo comunicacional. Habermas, tiene un ensayo titulado *Trabajo e Interacción. Notas sobre la Filosofía Hegeliana del periodo de Jena*. Donde el filósofo realiza un análisis sobre Hegel, en torno a los cursos de Jena de 1803/4 y 1805/6. Ahí afirma que Hegel ha esbozado sistemáticamente una ética-dialéctica a través de las categorías de “lenguaje”, “instrumento” y “familia”. Las cuales determinan y hacen consciente el espíritu en su estructura relacional para el desarrollo del concepto del reconocimiento. Habermas lo sostiene diciendo que Hegel en las lecciones del periodo jenense “pone a la base del proceso de formación del espíritu una concepción sistemática peculiar que sería abandonada después”¹⁷⁰. Este aporte de carácter *ético-comunicacional-dialéctico* fue sustituido en el Hegel maduro para desarrollar la idea de un movimiento absoluto del espíritu autorreflexivo. Esta particular apreciación de Habermas sobre Hegel fue sostenido de modo frecuente, donde la conciencia, pasa a ser autoconciencia mediante el resurgimiento de la acción relacional dialéctica¹⁷¹.

Con esta aclaración sobre la importancia de Habermas para el acceso a Hegel que va a generar en Honneth —y tomando en consideración el aporte de la

¹⁷⁰ Cfr. Habermas, J. (1984). *Ciencia y Técnica como ideología*. Op. Cit. Pág. 11-12. Para tener una comprensión mayor acerca de la opinión de Habermas, sobre Hegel que acabó abandonando el concepto de reconocimiento en su obra de madurez, se puede ver: Forero, F. (2013). *El Hegel de Habermas: la Teoría de la acción comunicativa como precisión y desarrollo del programa esbozado en la filosofía hegeliana del periodo de Jena*. En: *Revista colombiana de sociología*, 49-80. También: Jimenez, D. (2015). *Honneth: Una interpretación postmetafísica e intersubjetiva del reconocimiento en Hegel*. Colombia: Universidad de los Andes (Tesis de maestría).

¹⁷¹ Cfr. Habermas, J. (1987). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Técnos. Pág. 141-161. Cfr. Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Buenos Aires: Paidós. Pág. 189-230.

Teoría de la Acción Comunicativa—, gesta su teoría del reconocimiento. Por lo que Honneth valora la teoría de Habermas, donde sus aportes se vincula de forma concreta a la segunda generación de la Teoría Crítica de Frankfurt¹⁷².

En *tercer lugar*, Habermas motivará a reavivar Teoría Crítica, a partir de su propuesta sustentada en sus extensos libros de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, el cual también estará motivada por una *lógica triádica*¹⁷³. Será con estos textos que se generará el tránsito de una razón centrada subjetivamente a una racionalidad intersubjetiva y dialógica. En Habermas, el punto de partida para este cambio lo provee el concepto husserliano de (*Lebenswelt*) *mundo de la vida / condiciones de vida*, que es considerado como el ámbito donde el sujeto adquiere razón de ser en la relación intersubjetiva mediada por el *lenguaje*¹⁷⁴.

Honneth, encontrará en este entendimiento —identificado como el *telos* del lenguaje—, una manera de comprensión de lo social como reconstrucción del sentido y de las pretensiones de racionalidad de las diversas manifestaciones socio-culturales¹⁷⁵. Si bien, la acción comunicativa consiste en una acción orientada hacia el entendimiento (*Verständigung*), que radica en cierto consenso mediado lingüísticamente¹⁷⁶. Habermas, parte de la consideración del *mundo de la vida* que se desarrolla como el espacio para la interacción social de los comunicantes. En suma, la *Lebenswelt* es desde donde se habla y el ámbito que se transforma mediante el actuar comunicacional.

¹⁷² Se puede concebir, también que la teoría de la acción comunicativa, logra desarrollar las condiciones de posibilidad para el desarrollo de la teoría del reconocimiento.

¹⁷³ Habermas continua con la herencia de la primera generación del *Institut*, que hay que seguir manteniendo: a) entender la teoría como una *reflexión de la razón activa* en los procesos socio-históricos; b) a partir del *universal racional*, identificar aquellas patologías que distorsionan la racionalidad social; c) además, la experiencia de que la teoría encuentre en la realidad una experiencia de trascendencia intramundana que *mantenga vivo el interés por la emancipación* para justificar una praxis social transformadora. Cfr. Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón*. Op. Cit. Pág. 51. Cfr. Honneth, A. (2009c). *Crítica del poder*. Op. Cit. Pág. 359-360.

¹⁷⁴ Cfr. Hoyos, G. (1986). *Acción comunicativa y mundo de la vida*. En: *Ideas y Valores*, Pág. 83.

¹⁷⁵ Cfr. *Ibid.* Pág. 79.

¹⁷⁶ Cfr. Tonsmann, D. (2007). *Guerra y paz. La última disputa de Habermas con el comunitarismo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca (Tesis de doctorado). Pág. 3.

Honneth, afirma que Habermas satisface formalmente las exigencias de la Teoría Crítica propuesta por Horkheimer pues, así como en los años 30 los padres de Frankfurt encontraron en la categoría del *trabajo* la experiencia inmanente que fundamentaba normativamente la crítica. Honneth, en tanto discípulo de Habermas, no duda en valorar el aporte de la *teoría de la comunicación* como una *experiencia inmanente*, donde el criterio normativo es el entendimiento intersubjetivo¹⁷⁷.

Sin embargo, Honneth *realiza una crítica* a su maestro, en el sentido de que no fue capaz de nombrar aquellas experiencia y actos empíricos que representan un indicador de las experiencias normativas insatisfechas socialmente. Por un lado, Habermas con el concepto de la *pragmática universal* de los actos del habla, basados en las pretensiones de validez, olvida analizar el potencial normativo de la interacción social¹⁷⁸. Honneth profundizando su crítica a la teoría de la acción comunicativa, manifiesta:

“Habermas ya no concibe la idea de un entendimiento comunicativo como una meta racional, sino sólo como forma racional de un modo logrado de socialización; en él, la idea de que sólo una racionalidad acabada garantiza una convivencia lograda de los miembros de la sociedad ha sufrido una procedimentalización radical, en la medida en que la razón de una acción que se orienta por el entendimiento debe garantizar las condiciones, pero ya no el cumplimiento de una autorrealización autónoma”¹⁷⁹.

¹⁷⁷ En tal sentido Honneth no duda en afirmar que establecer el *telos* de la acción comunicativa, basado en los acuerdos consensuales es un logro para redefinir la Teoría Crítica frankfurtiana: “(...) la estructura de una intersubjetividad construida lingüísticamente se vuelve a la vez, el estándar normativo y epistemológico de referencia para la teoría crítica. Al complementarse el giro lingüístico en la filosofía, ésta se convierte en una teoría de la sociedad fundada pragmático-comunicativamente. Cfr. Honneth, A. (1995). *The Fragmented World of The Social. Essays in Social and Political Philosophy*. Albany: State University of New York Press. Honneth insiste en que no puede perder de vista la relación entre la falta de racionalidad y el sufrimiento social establecida por los padres de Frankfurt. Porque sólo así, la intuición de vincular la categoría “sufrimiento” con la experiencia de las patologías sociales, tomada del psicoanálisis freudiano, plantea la necesidad de medir el grado de la patología por la intensidad del sufrimiento causado a los sujetos. Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón*. Op. Cit. Pág. 48-49.

¹⁷⁸ En tal sentido se puede concluir que el giro hacia la pragmática universal Habermas siguió “un camino que lleva al punto de equiparar el potencial normativo de la interacción social con las condiciones lingüísticas de un entendimiento sin dominio”. Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. Pág. 135. También: Honneth, A. (1995). *The Fragmented World of The Social. Essays in Social and Political Philosophy*. Op. Cit. Pág. xiii.

¹⁷⁹ Honneth, A. (2009). *Patologías de la Razón*. España: Katz. Pag. 33-34.

Además, habría que agregar que para Honneth “la teoría habermasiana de la acción comunicativa estaría ignorando el fundamento social de la teoría crítica, es decir, el conflicto social”¹⁸⁰. Es por eso que Honneth, encuentra en las lesiones de sujetos afectados por experiencias de injusticia, una superación de las razones lingüísticas. Al respecto menciona: “las experiencias morales no se origina por la restricciones de las competencias lingüísticas, sino que se forman con la lesión de reivindicaciones de identidad adquiridas durante la socialización”¹⁸¹. Por lo tanto, según Honneth, *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas parte de una concepción kantiana monológica que no le ha permitido dilucidar algunas características políticas de las sociedades contemporáneas, que se han hecho más evidentes en los últimos tiempos: el disenso y el antagonismo.

Por otro lado, Honneth quiere más bien atender una realidad mucho más cotidiana, donde se pueden encontrar aquellas *experiencias* que claman y reclaman, por la emancipación de los sujetos vulnerados. Dado que éstos, poseen un correlato directo con la realidad, mientras que la teoría comunicativa, no se vincula con la realidad de forma involucrada. Menciona Honneth:

“El proceso de emancipación, sobre el cual Habermas ancla socialmente la perspectiva normativa de su Teoría Crítica, no refleja como tal las experiencias morales de los sujetos implicados; porque estos perciben un perjuicio de aquello que podemos considerar como sus expectativas morales, como su *moral point of view* (punto de vista moral), no como una restricción de reglas lingüísticas dominadas intuitivamente, sino como una lesión de pretensiones de identidad adquiridas mediante el proceso de socialización”¹⁸².

¹⁸⁰ Cfr. Werle, Denilson; Soares, R. (2007). *Introducción* En: Honneth, A. (2007). *Sufrimento de indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Brasil: Singular. Pág. 12.

¹⁸¹ Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. Pág. 136. Cabe mencionar que Honneth se va a distanciar de Habermas, hecho que lo podemos precisar en su artículo *La dinámica del desprecio. La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad*. Cfr. Honneth, A. (2009b). *Crítica del agravio moral*. Op. Cit. Pág. 249-274. Al respecto, afirma Honneth en la entrevista concedida a Gustavo Pereira, donde a su juicio, Habermas obvia que “el discurso está siempre encarnado en el mundo de la vida moral ya existente (...)” y que “La ética del discurso a veces invita a la ilusión de que podemos separarnos completamente de esos límites impuestos a través de [las] relaciones de reconocimiento”. Cfr. Pereira, G. (2010). *Reconocimiento y criterios normativos*. Entrevista a Axel Honneth. En: *Andamios. Revista de Investigación social*. Pág. 330.

¹⁸² Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. Pág. 136.

El núcleo normativo de la teoría crítica habermasiana, según Honneth, se encuentra en estas condiciones universales inherentes a los *actos del habla* que fundamentan el entendimiento intersubjetivo¹⁸³. Lo cual es ya es una *condición de posibilidad* para el desarrollo de la teoría intersubjetiva del reconocimiento. Dado que Habermas no ha podido captar las patologías sociales responsables del sufrimiento social, cae en un *déficit sociológico*. Debido a que se encuentra limitado en los procesos lingüísticos como posibilidad reconocitiva, los cuales no necesariamente generan la lucha por el reconocimiento.

Esto motiva a Honneth, a ampliar el modelo comunicativo hacia las condiciones intersubjetivas y sociológicas inmanentes, en el proceso cotidiano de la interacción social¹⁸⁴. Nuestro autor va a atender a las causas sociales responsables de la violación de las condiciones en reconocimiento dentro de la realidad social. Donde se vive y *convive*, donde se labora y *colabora*, y a la par que se padece y *compadece* las *experiencias del desprecio*. Experiencia que va generando lesiones, por lo que estas relaciones intersubjetivas se manifiestan en la experiencia moral de los sujetos afectados. En ese sentido, Honneth se pregunta:

“cuáles son las experiencias, las prácticas o las necesidades que hacen persistir en el ser humano un interés por completar la razón, pese a todas las deformaciones o parcializaciones de la racionalidad social; porque sólo en la medida en que se pueda contar fundadamente con tal impulso racional la teoría podrá remitirse reflexivamente a una praxis potencial en las que sus ofertas de explicación se implementen con el fin de liberar del sufrimiento”¹⁸⁵.

Así, toda restricción o impedimento en los procesos de argumentación que niega al otro su reconocimiento como interlocutor válido, se logra superar

¹⁸³ Para Honneth, Habermas ha estado dominada por una perspectiva lingüística, comunicativa, consensual y procedimental.

¹⁸⁴ Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. Pág. 137.

¹⁸⁵ Cfr. Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón*. Op. Cit. Pág. 51.

mediante la *experiencia intersubjetiva del reconocimiento*: Al respecto, Honneth afirma:

“dado que la experiencia del reconocimiento presenta una condición de la cual depende el desarrollo de la identidad del ser humano en conjunto, su ausencia, esto es el desprecio, va acompañada necesariamente del sentimiento de una amenaza de la pérdida de personalidad (...) si se deterioran aquellas condiciones negando a una persona su merecido reconocimiento, entonces el afectado reacciona a ello en general con sentimientos morales que acompañan la experiencia de desprecio, es decir, con vergüenza, rabia o indignación”¹⁸⁶.

Con estas consideraciones, hemos configurado las fuentes teórico-prácticas de Honneth, el cual se basa en la triada: *Conceptual, procedimental e instrumental*. Ahora, pasamos a desarrollar en el siguiente capítulo la propuesta normativa de Honneth, donde se ve el involucramiento con la experiencia de menosprecio a los sujetos, a los cuales se le brindará atención desde la construcción de las *esferas de reconocimiento*.

¹⁸⁶ Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. Pág. 137-138.

CAPÍTULO 2

LAS ESFERAS DEL RECONOCIMIENTO HONNETHIANO

El concepto de *reconocimiento*, en una versión u otra, ha jugado siempre un papel esencial dentro de la filosofía práctica: así, en la ética antigua (...) así como en la filosofía moral escocesa (...); y en Kant, el concepto de respeto (*Achtung*) asume la función de un principio supremo de la moral, incluso en el sentido de que contiene el núcleo del imperativo categórico de tratar a todo ser humano como un fin en sí mismo.

Axel Honneth

En este capítulo —luego de haber expuesto las fuentes honnethianas—, ingresamos al ‘epicentro’ de la *teoría del reconocimiento* de Axel Honneth¹⁸⁷. Sostendremos aquí, que la propuesta de nuestro autor puede ser catalogada como una “teoría”, en la medida que se encuentra sistematizada a partir de los fundamentos nocionales y epistemológicos que posee. Sobre todo, considerando que toda exposición sobre la *teoría del reconocimiento*, supone una atención ineludible de la teoría de la *acción comunicacional* de Jürgen Habermas¹⁸⁸. De esta

¹⁸⁷ Sobre esta especificación, Giusti sostenía que sólo se limitaba al concepto de paradigma, y que su teorización sistemática se centraba en *un debate en curso*. Cfr. Giusti, M. (Ed.) (2017). *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso*. Op. Cit. Esto se puede ver ampliamente en la entrevista realizado por Ricardo Licla Meza de la cuenta de YouTube *Libros Peruanos*. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=Blr4cV9E3IY>. Sin embargo, a estas fechas del 2021, ya podemos sostener que se trata de una teoría muy bien sistematizada tal como lo sostienen: Hernández, F., & Benno, H. (2015). *Estética del reconocimiento. Fragmentos de una crítica social de las artes*. Valencia: PUV. También: Serrato, N. (2016). *Hacia una gramática moral del mercado: la teoría del reconocimiento como teoría crítica de la sociedad capitalista*. Bogotá-Colombia: Pontificia Universidad Javeriana (Tesis de Licenciatura). Y finalmente: Escobar, A. (2016). *La ética de la vida ética. La lucha por el reconocimiento como fundamento ético de la vida social en Axel Honneth*. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra (Tesis de maestría).

¹⁸⁸ En tal sentido, Honneth es un continuador de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, mostrando así el paso de la *dialéctica comunicativa* a la *dialéctica intersubjetiva* del reconocimiento.

manera, el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) será considerado como principio *teórico-práctico*, convirtiéndose en un dispositivo sustancial para el análisis crítico de la sociedad contemporánea. Al mismo tiempo, esta teoría se encuentra presente en diversas aplicaciones prácticas en los diversos ámbitos del saber y quehacer humano.

Nuestra exposición sistemática de la *filosofía del reconocimiento* honnethiano, seguirá la orientación de la *lógica triádica* de Honneth que hereda de Hegel. En tal sentido, en el presente capítulo, se podrá visibilizar el espíritu de la expresión del título de *dialéctica del reconocimiento*. En la medida que Honneth expresa a lo largo de su aporte teórico, un ‘movimiento dialéctico del reconocimiento’ (*Dialektische bewegung der Anerkennung*).

Nuestra sistematización seguirá el siguiente orden: en primer lugar, vamos a exponer el contenido de la propuesta teórica que realiza Honneth, poniendo en evidencia su postura en cuanto concepción antropológica, social y moral. Así, expondremos el rol antropológico que cumplen las *autorrelaciones prácticas*. Donde éstas son comprendidas como las condiciones básicas de la personalidad que permite el surgimiento de una identidad sólida, con el involucramiento del sujeto en las relaciones sociales de su entorno¹⁸⁹. En consecuencia, esto hace que se considere a las *autorelaciones prácticas* como las condición de posibilidad real para el reconocimiento. Donde al ser humano se le puede definir asumiendo su condición relacional, que se determina como: *ser-para-el-reconocimiento*. Honneth, tomando como base el concepto de *autorrelaciones prácticas*, sustenta la condición humana a partir de una antropológica débil, para llegar a la autocomprensión a partir del *acto del reconocimiento*.

En un segundo momento, valoramos el rol que cumple el análisis *fenomenológico negativo* que realiza Honneth. A fin de identificar las diversas formas de agresiones y menosprecios que se experimentan en la vida cotidiana. Lo

¹⁸⁹ Cfr. Nación, M. (2020). *Reconocimiento e ideología en Axel Honneth*. Op. Cit. Pág. 68.

cual hace converger su análisis en las *experiencias de injusticias*, vivenciadas como ‘ausencia u olvido del reconocimiento’. Donde estas experiencias de degradación y menosprecio, abren la posibilidad de desarrollar las *luchas por el reconocimiento*.

Finalmente, vamos a sintetizar la propuesta de Honneth, desarrollando los diversos patrones o *esferas de reconocimiento*. Tratándose de alternativas frente a las experiencias negativas del menosprecio social que se visibilizan en las instituciones y sociedad. Honneth, así logra desarrollar de forma normativa, los patrones de reconocimiento (*Amor, Derecho, Solidaridad*). Los cuales se van desarrollando dialécticamente tras una superación conservativa (*Aufhebung*), uno detrás de otra. Estas esferas se consideran como la activación práctica/normativa de la configuración de una *cultura del reconocimiento*. Procedemos a desarrollar nuestra argumentación.

2.1. Las autorrelaciones prácticas y el acto de reconocimiento

Honneth, con la ayuda de la filosofía de la autoconciencia hegeliana y la psicología social pragmática de Mead, realiza un análisis de la ‘totalidad de la persona’, con la finalidad de desarrollar una antropología basada en el reconocimiento. Nuestro autor parte de la consideración que todo sujeto se encuentra llamado al desarrollo de su personalidad, dentro de una relación intersubjetiva. De ahí, que determina al hombre como sujeto *onto-social*. Es decir, todo sujeto se *instruye, construye e instituye* a través vínculos sociales comunitarios (*relacionalidad intersubjetiva*). Vínculos con los cuales puede llegar a desarrollar y/o configurar su identidad en tanto sujeto (*voidad*) interpersonal (*personalidad*).

Esto conllevará a que Honneth, configure el concepto de reconocimiento a través del valor que se le otorga a la interacción intersubjetiva entre *uno* y el *otro*, entre *tú* y *yo*, entre los *otros* y el *nos-otros*¹⁹⁰. Donde este ‘nosotros’ será comprendido inclusivamente. Al respecto, un claro ejemplo lo encontramos en el idioma quechua, donde tenemos dos expresiones para hablar “nosotros”: “*ñuqanchik*, que es un *nosotros inclusivo* (yo + tú + otros); y *ñuqayku*, que es un *nosotros exclusivo* (yo + otro(s) pero sin tú)¹⁹¹. A partir de esta distinción, muchas veces se ha pensado los sistemas y los conceptos sociales, incluso la propia filosofía y las instituciones estatales. Desde un *ñuqayku*, sin el nosotros inclusivo. Ahora, con el aporte de Honneth, se inicia la tarea de formentar una *cultura del reconocimiento* a partir de la construcción de un *ñuqanchik*. Donde se valoren todas las expresiones diversas, de “todas las sangres”, como dijera José María Arguedas, donde se incluye al “otro”, formando un “nosotros”.

En el caso de Honneth, se partirá de la concepción antropológica —donde el sujeto se convierte en un *agente social*—, basado en una interrelación intersubjetiva, se encuentra en una *configuración permanente*. A partir de esta consideración cada sujeto entabla una relación con el “otro” (*otredad*), donde éste tiene un valor determinante para construir un ‘nosotros’ *onto-social*¹⁹². Esta tesis será el argumento central que Honneth rescata de Hegel y Mead, permitiéndole desarrollar su propuesta teórica. Al mismo tiempo, esto conlleva a considerar que el desarrollo de la personalidad se logra a través de vínculos intersubjetivos generados por la praxis de una eticidad (*Sittlichkeit*)¹⁹³. Pasamos a desarrollar estas convicciones que Honneth desarrolla en su base antropológica.

¹⁹⁰ Hacemos ausión a con la palabra nos-otros, al carácter inclusivo que posee el primer pronombre “Nosotros” de forma inclusiva. Cfr. Chaparro A.; Roermund Bert van; Herrera W. (Ed.) (2015). *¿Quiénes somos nosotros? O cómo (no) hablar en primera persona del plural*. PUCP, Universidad La Salle, Tylburg University, Universidad de Rosario. Lima.

¹⁹¹ Vila, L. (2020). *Bicentenario, Kuyayllapaq asunykamuy* (Carta de bienvenida al Bicentenario). En G. Perona, *Ensayos desde la pandemia para imaginar el Perú* (Vol. II) (págs. 239-245). Lima: Proyecto Especial Bicentenario. Pág. 240.

¹⁹² Cfr. Barbarán, T. (2017). *Una aproximación desde la teoría del reconocimiento intersubjetivo de Axel Honneth al problema de las injusticias epistémicas en la realización de la individualidad plena y autónoma*. Op. Cit. Pág. 22.

¹⁹³ El punto de partida de la teoría honnethiana, se desarrolla a partir de un análisis crítico a las relaciones intersubjetivas, desde el punto de vista moral (*moralischer Standpunkt*). Que, a través del análisis

Honneth parte de la convicción de que el ser humano es un *ser relacional* (*sein-im-Verhältnis*). Esta convicción emerge de los aportes Hegel y Mead, dado que ambos autores consideran que el ser humano entra en relación con uno mismo y con “el otro”/“los otros”; ubicados generalmente en la exterioridad. Sin embargo, aquí concebimos que la *otredad* se encuentra tanto en el ámbito exterior como en el interior. Porque el *otro* evidente y obvio, se encuentra en frente como un camino que se recorre (ob-via)¹⁹⁴, sin embargo, el “otro interior”, muchas veces no es considerado, a tal grado que ni siquiera es tomado en cuenta. En tal sentido, con el aporte de Honneth —siguiendo la tradición de la pre-ocupación de la otredad del siglo XX—¹⁹⁵, concibe que se encuentra presente en la interioridad y de forma determinanante. Puesto que esta otredad de la interioridad, será considerado por Honneth como el elemento dinámico de la configuración de los individuos, a través de la relación con la otredad de la exterioridad.

En tal sentido, concebimos al ser humano no como una figura subjetiva, monológica, concluida, de configuración acabada, como generalmente fue concetuado y representado en la modernidad (ego-yo). En oposición a esta figura de la lógica “solipsita”, se debe considerar que el sujeto humano está en constante *con-figuración* y *cons-trucción*, a través de la relación con la otredad. No se trata de una *im-plementación* plena a costa de la instrucción, sino que es una *cons-trucción* y *com-plementación* permanente. Donde el sujeto es el resultado de una configuración variada a través de la relación intersubjetiva con la otredad¹⁹⁶.

De ahí que consideramos el carácter *in/com-plementario* del ser humano, en contraposición del concepto del “yo” moderno, que viene a ser una construcción,

fenomenológico negativo, se identifica las patologías sociales históricas que ha llevado a la humanidad a formar y conformar las grandes *ausencias de reconocimiento*.

¹⁹⁴ Hacemos referencia etimológicamente lo obvio, como el *camino que se encuentra en frente*. Así se descompone como: *ob* (en frente, delante de uno) y *viae*, (camino, ruta, calle). En ese sentido, consideramos que lo obvio es lo que comúnmente se presenta en la sociedad. Es por eso que concebimos a la filosofía como el *análisis de lo obvio*. Cfr. Sztajnszrajber, D. (2013) *¿Para qué sirve la filosofía? Pequeño tratado sobre la democión*. Planeta. Benos Aires.

¹⁹⁵ El desarrollo del concepto de otredad, esta originado por Levinás, Buber, Ricoeur, etc.

¹⁹⁶ Aquí nos remitimos a Nancy, J.-L. (2000). *El intruso*. Madrid: Amorrortu.

basado en la subjetividad racional. Porque, a lo que comúnmente denominamos “yo”, se encuentra *configurado, construido y complementado* por el “otro”¹⁹⁷. Se hace notar que el ‘yo’, se encuentra conteniendo a los otros, o los ‘otros’ se encuentran poblando “nuestro yo”. En tanto ‘subjetividad’ somos sociabilidad, y éste se manifiesta como una inter-subjetividad. De ahí que Honneth no duda en afirmar que el ser humano es un ser *socio-ontológico*¹⁹⁸. En ese sentido, el ser humano posee una condición esencial marcada por la intersubjetividad natural, como algo propio y específico de su humanidad. La socialidad es una estructura básica del ser humano, por lo tanto, la integración de las acciones sociales simplemente se sostiene en una capacidad constitutiva de los seres humanos¹⁹⁹. Esto indica que la relacionalidad es la condición *ontológica* que se desarrolla a partir del concepto de vinculación con la otredad, con el que se forma y *conforma* nuestro mundo interior y exterior.

Es así que se desarrolla el concepto del *nosotros* inclusivo, que es traído por Honneth de Hegel, quien define al espíritu como el *yo* que es *nosotros* y el *nosotros* que *yo*²⁰⁰. Sin embargo, esta descripción de un *nosotros*, en relación al mundo no se refiere sólo a un *nosotros* como producto de un colectivismo social. El *yo* es un significado derivado de un *nosotros*, porque aquello que llamamos *nosotros*, posee un aspecto histórico y social, en que se expresa el espíritu, donde el *yo* es un momento esencial. Por el que se puede expresar al *yo* como una *expresión de los*

¹⁹⁷ En clara alusión a la frase de Nietzsche, “no soy un hombre, soy un campo de batalla. Dentro de mí discurren multitud de ideas que se confrontan entre ellas y está entre mis sentimientos”. Ver: Darío Sztajnszrajber Conferencia Magistral “Pensar al otro: filosofía, educación y poder” en el 3er Congreso Internacional: *Formación de Profesionales de la Educación: Perspectivas y Desafíos Emergentes*. Tomado de: <https://www.youtube.com/watch?v=gdV9upMvIPM&t=4802s>.

¹⁹⁸ Honneth, siguiendo a Hegel, concede al ser humano la condición *onto-social*, a partir de la vinculación histórica y la dinámica dialéctica. Dado que el espíritu humano, en tanto conciencia y dado a su condición intersubjetiva, ha forjado instituciones éticas, en cada estado de la sociedad. Por el cual la Razón se despliega en un proceso histórico. Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón*. Op. Cit. Pág.27ss.

¹⁹⁹ Cfr. Deranty, J.-P. (2009). *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Op. Cit. Pág. 188,194.

²⁰⁰ “Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* es el *yo*”. Cfr. Hegel, G. (2010a). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Editorial Abada. Pág. 113.

otros en el mundo interior, y el *yo* como un *nosotros*, conformando una expresión de la producción social²⁰¹.

Podemos afirmar categóricamente que el ser humano, no vive sino *convive*, no labora, sino *colabora*; no padece sino *compadece*, no aprende sino *comprende* y *emprende*. Siempre *con* un otro, que se encuentra anticipándonos, precediéndonos y concediéndonos nuestra propia condición social. De ahí que el ser humano requiere del “otro” que nos *ante-pre-con-cede* como ser *onto-socio-histórico*. Es esta manera social e histórica que el “yo-nosotros” nos *in-forma* y *con-forma*, dando(nos) entidad e identidad humana²⁰².

En tal sentido, el ser humano siempre desea ser aprobado, no se contenta con *ser*, con *haber sido* (ser), sino que requiere ser *reconocido* y *conocido*²⁰³. No le basta ser un sujeto aprendido, ni mucho menos ‘aprehendido’, sino *comprendido*, a través de los otros, que le son iguales²⁰⁴. De ahí que buscará ubicarse socialmente como un ser aceptado, *con-ceptuado* y *preceptuado* a partir del reconocimiento (*Anerkennung*). Se comprende así, que todo ser humano rechace ser reprobado, excluido, marginado, sometido, etc., sino más bien *busca ser reconocido*, es decir: aprobado y *com-probado* bajo su condición *onto-sociológica*. Es esta condición, que lo instituye y lo *constituye* como un ser determinado por la otredad. De modo que todo ser humano, es un ser *para-con-de-por* los otros. Donde juntos (*yo* y el *otro*), eviten todo lo que destruya esta condición intersubjetiva, dado que esta otredad, también somos nosotros mismos.

²⁰¹ Cfr. Valls, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.

²⁰² Consideramos que, tras la lectura de Hegel, Honneth sostiene el ser humano es un ser con obligaciones ontológicas de intersubjetividad, el cual da origen a la socialidad humana. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 24.

²⁰³ Esta consideración, sobre que el reconocimiento es previo al conocimiento lo desarrolla muy bien Honneth en su gran aporte *Reification and Recognition: A New Look at an Old Idea*. El cual va acompañado por los comentarios de Judith Butler, Raymond Geuss, Jonathan Lear y cuyo texto es editado por Martin Jay. Ver: Honneth, A. (2008). *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford - New York: Oxford University Press. Pág. 94. Al mismo tiempo, es válido el comentario de Escobar, A. (2016). *La ética de la vida ética. La lucha por el reconocimiento como fundamento ético de la vida social en Axel Honneth*. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra (Tesis de maestría). Pág. 46.

²⁰⁴ Aprehendido, en el sentido de ser “sujeto, sujetado”, tal como decía Michel Foucault.

En ese sentido, el ser humano se logra expresar, dado que es concebido como un *ser relacional* (*sein-im-Verhältnis*), por el que llega a ser un *ser de manifestación* (*sein-von-offenbarung*). Se trata de un ser que expresa, expone, expulsa y explica, por lo tanto, se revela. En definitiva, es un ser que clama, reclama y proclama, su propia condición a través del ‘reconocimiento’. En tal sentido, para Honneth el punto de partida es la valoración del ser humano como *ser-para-el-reconocimiento*. Porque

“la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrealización práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, en tanto que son sus destinatarios sociales”²⁰⁵.

Honneth desarrolla un análisis práctico de la concepción *onto-social* del ser humano, por lo cual se apropia de un concepto particular al que denomina “*autorrelación práctica*”²⁰⁶. Nuestro autor, iniciará su argumentación a partir de la toma de conciencia de la *experiencia social inmanente*. Honneth recoge este concepto por herencia de la Escuela Crítica, que se asocia a la convicción de los frankfurtianos del *universal racional*²⁰⁷.

Por otro lado, Honneth recurre al concepto de ‘autorrelación intersubjetiva’, definido como la conciencia o el sentimiento que cada persona tiene de sí misma con respecto a las capacidades y los derechos que le corresponden. De forma que procede a establecer que la identidad intersubjetiva humana, se configura a partir del desarrollo de tres niveles de *autorrelaciones*. Las cuales se encuentran siempre dinamizadas en el sentido del *desarrollo superativo-conservativo*, tal como se

²⁰⁵ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 114.

²⁰⁶ Cfr. Ibid. Pág. 243-245.

²⁰⁷ (...) en la idea de un universal racional está contenido el concepto de bien común sobre el que tienen que haberse puesto de acuerdo racionalmente los miembros de una sociedad para poder relacionar sus libertados individuales cooperativamente. Por eso los diversos modelos de praxis que ofrecen [los padres de Frankfurt] son todos ellos lugartenientes de esa única idea de que la socialización del ser humano sólo puede lograrse en condiciones de libertad cooperativa. Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría de la razón*. Buenos Aires: Katz. p.34.

desarrolla en el concepto hegeliano de *Aufhebung*²⁰⁸. En tal sentido, el concepto de *aufhebung* se encuentra dinamizando el desarrollo de las relaciones de *interrelaciones prácticas* del ser humano. Explicamos cada uno de ellas.

La primera *autorrelación práctica*, se adquiere a través de las relaciones más primarias, originarias y basadas en la fuerza más instintivas/naturales²⁰⁹. Esta relación tiene la característica de ser la más universal, dado que forma parte de la totalidad humana. Se inscribe y expresan bajo los vínculos de origen biológico, tal como son los vínculos de sangre, los cuales se dan a conocer en el ámbito familiar. Por lo que esta autorrelación se reproduce en el ser humano, bajo la concepción de un *sujeto* a través de los vínculos o *relaciones afectivas* (amorosas). Un ejemplo de esta autorrelación práctica lo podemos ver en los cuidados que necesita el infante, respecto de su madre. Así, el sujeto aprende a relacionarse desde su condición vulnerable y necesitado del afecto y protección de los demás. Por lo que, esta autorrelación se manifiesta como *autoconfianza* (*Selbstvertrauen*). Pero tras un proceso dialéctico de *Aufhebung*, se despliega hacia la siguiente *autorrelación*.

La segunda *autorrelación práctica*, surge de la conciencia de valoración legal, a partir del desarrollo sus relaciones intersubjetivas basados en la razón. Es así que el sujeto pasa a una condición de *agente*, moralmente responsable. Debido a que el sujeto atraviesa por una extensión de las relaciones sociales e ingresa a una valoración mayor con la *otredad*. Es decir, se genera la condición racional, dado que los vínculos sociales que se entretienen dentro su conciencia, hacen posible el desarrollo de su personalidad. Tal es el caso de la educación, las relaciones de juego e incluso los contratos laborales, etc. Es en esta relación social, donde se desarrolla la conciencia de la ley (norma social). Y más aún, se puede

²⁰⁸ Escalante, hace una aclaración pertinente: En el diccionario alemán Duden encontramos tres significados para este verbo, que son: a) ‘levantar’ (*in die Höhe heben*), b) ‘conservar’ (*aufbewahren*) y c) ‘cancelar’, ‘abolir’ (*nicht länger bestehen lassen*). Ahora bien, es convencional traducir el término hegeliano *aufheben* como ‘superar’. No encontramos otra manera de traducirlo apropiadamente que utilizando la expresión compuesta *superar-conservar*. Cfr. Escalante, S. (2014). *Amor, paternidad y lucha por el reconocimiento en los escritos de Jena de Hegel*. Art. Cit. págs. 37-38.

²⁰⁹ Se hace referencia en el sentido de que también se vincula a los animales, que buscan proteger a la cría, dado que existe un estado de pertenencia y vulnerabilidad. Refiere a la pirámide las necesidades de Maslow, a la parte más básica y fundamental.

establecer que por las acciones proporcionadas de las *relaciones jurídicas* (legalidad), se logra el *autorrespeto (Selbstachtung)*, como segunda autorrelación práctica. Para lograr su último desarrollo de las relaciones prácticas —y con el que se pueda lograr su plenitud—, se requiere de un paso dialéctico del *Aufhebung*, el cual le permite alcanza la tercera *autorrelación*.

Por último, sobre la tercera *autorrelación práctica*, surge cuando el sujeto, habiendo pasado por la condición de agente, ahora llega a la valoración mayor de su personalidad y es reconocido como *persona*. Expresándose dentro de un ámbito social marcado por el trabajo en relación con la sociedad, el mercado y el Estado. Dado que el sujeto, desarrollado como agente social, deviene en su persona el desarrollo de la capacidad de asociación *cooperativa-colaborativa*. Lo que le va a permitir realizar demandas sociales en bien de su propio logro social de reconocimiento, a partir de la valoración de sus capacidades. Es decir, se desarrolla una condición social global, porque se reconoce valioso por sus propias cualidades y capacidades. Adquiriendo y desarrollando así la tercera autorrelación práctica, expresado en el desarrollo de la *autoestima (selbstschätzung)*²¹⁰. Sintetizamos esta argumentación en el siguiente cuadro.

Ser humano <i>onto-social</i>	social	Autoestima <i>(selbstschätzung)</i>	PERSONA	Estado Comunidad
	<i>Aufhebung</i>	<i>Aufhebung</i>	<i>Aufhebung</i>	<i>Aufhebung</i>
	legal	Autorrespeto <i>(Selbstachtung)</i>	AGENTE	Instituciones Sociales
	<i>Aufhebung</i>	<i>Aufhebung</i>	<i>Aufhebung</i>	<i>Aufhebung</i>
	afectiva	Autoconfianza <i>(Selbstvertrauen)</i>	SUJETO	Familia
SER	NECESIDAD HUMANA	AUTORRELACIÓN	CONDICIÓN	DESARROLLO

Quadro 1: El ser humano y sus autorrealizaciones prácticas
(Elaboración del investigador)

De esta manera, la *teoría social del reconocimiento* se fundamenta desde el presupuesto antropológico-normativo de la integridad humana. Concebido al

²¹⁰ Cfr. Honneth, A. (2009b). *Crítica del agravio moral*. Op. Cit. Pág. 320-321.

sujeto como un ser *onto-sociológico*, que busca su reconocimiento a través de las diversas *autorrelaciones intersubjetivas*. Y será con este presupuesto antropológico que buscará obtener el fin (τέλος) de todos los miembros de la sociedad: lograr una *vida autorrealizada*. Honneth considera como base de su teoría, el propio desarrollo de la inmanencia de las relaciones sociales que se categoriza, bajo el concepto del *universal racional*. Esto, tomando en cuenta que las relaciones humanas inmanentemente contienen normas universales implícitas. Honneth retorna a Hegel y Mead, para considerar que los sujetos humanos son seres de acción y de palabra, por el cual se:

“deben a la experiencia del reconocimiento recíproco la posibilidad de formación de una relación positiva consigo mismos: su Yo práctico, dado que aprende a tener confianza y respeto en sí mismo desde la perspectiva de la reacción aprobatoria de los interlocutores, está orientado hacia relaciones intersubjetivas en las que puede experimentar el reconocimiento²¹¹.”

Se hace oportuno desarrollar el concepto del *acto del reconocimiento*, el cual posibilitará la condición ética de las relaciones sociales²¹². Debido a que el reconocimiento es un *conjunto de actos humanos*, que serán transitados por medio de las *autorrelaciones prácticas*. Así, se concibe al ser humano, como un ser que se expresa en actos de reconocimiento. Se trata de un *ser para el acto* reconocitivo (pasivo) y reconocitador (activo); como manifestación de su condición humana, concebido como acción relacional-performativo. Es decir, se trata de un ser que se desarrolla a partir del *acto de reconocer y ser reconocido*, debido a que el reconocimiento es una “acción social-moral”²¹³, que nos vincula con la *otredad* en todos los ámbitos, pero sobre todo en la cotidianidad²¹⁴. En palabras del mismo

²¹¹ Cfr. Honneth, A. (1992). *Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento*. En: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. Pág. 83-84.

²¹² En la consideración de la ‘teoría del acto’ como elemento propio de la ética, seguimos los presupuestos de Leonardo Rodríguez Duplá, expuesto en sus valiosos cursos de ética. Cfr. Rodríguez, L. (2006). *Ética de la vida buena*. Bilbao: Desclée De Brouwer. Rodríguez, L. (2016). *Ética*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

²¹³ Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. Pág. 172.

²¹⁴ Honneth, es un convencido de que las relaciones de reconocimiento, se ponen en evidencia y desarrollan en la cotidianidad y en los vínculos más comunes y frecuentes. Para ver específicamente esta consideración de la invisibilidad. Ver: Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. Pág. 165-181. Donde

Honneth “El reconocimiento es también un acto moral que es anclado como acontecimiento cotidiano en el mundo social”²¹⁵. Al que Honneth, reafirma categóricamente que se debería comprender al reconocimiento como un acto moral:

“Reconocer a alguien significa percibir en él una cualidad de valor que nos motiva intrínsecamente a comportarnos ya no de manera egocéntrica sino adecuada a los propósitos, deseos o necesidades de los demás”²¹⁶. Agrega “por reconocimiento debemos entender un comportamiento de reacción con el que respondemos de manera racional a cualidades de valor que hemos aprendido a percibir en los sujetos humanos conforme a la integración en la segunda naturaleza de nuestro mundo de la vida”²¹⁷.

Se puede concebir a esa “segunda naturaleza” a nuestro mundo de la vida social, construido por la intersubjetividad²¹⁸. Y puede ser entendida como la sociedad en la cual vivimos y que se encuentra formada por la construcción de vínculos que buscan realizar las *autorrelaciones prácticas*, motivando las prácticas del reconocimiento. Al respecto, acentúa Honneth:

“la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, en tanto que sus destinatarios sociales”²¹⁹.

Así, reconocer para Honneth, es darle valor al otro, a sus deberes, a sus derechos y a su singularidad ontológica. Reconocerlo es respetarlo y otorgarle

visibilizar es el primer paso para poder desarrollar el reconocimiento a partir de la valoración a las personas que nos circundan: personal de limpieza, a la vecina, a un conocido en una reunión... que muchas veces a causa de la distracción se le olvida saludar, llegando hasta la ignorancia de una la persona de limpieza a causa de la insignificancia.

²¹⁵ Honneth, A. (2006b). *El Reconocimiento como ideología*. En: *Isegoría*. N°. 35, p. 134.

²¹⁶ Ibid. p. 140.

²¹⁷ Ibid. p. 139.

²¹⁸ Si bien es cierto, el propósito de Honneth es desentrañar las experiencias de injusticia social en la sociedad contemporánea. Para él, tales experiencias son ocasionadas por una falta de reconocimiento, mismo que puede conducir a un proceso conflictivo. Es por eso que se entiende el reconocimiento consiste en que un sujeto es tal, siempre y cuando se sepa reconocido por otro y por tanto reconciliado con éste y, al mismo tiempo llega a reconocer su irremplazable identidad y con ello se contrapone al otro.

²¹⁹ Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. *Op. Cit.* p.114.

estimación social. Es decir, que los sujetos puedan construirse y constituirse en una identidad subjetiva estable, a través de la valoración *onto-social*, realizada por los demás, es sus diversas condiciones. Este será la base antropológica-existencial que Honneth establecerá para poder lograr desarrollar su *teoría del reconocimiento*.

En tal sentido, cabe volver a recordar que la propuesta teórica de Honneth busca superar el *déficit sociológico*, en el que cayeron las generaciones pasadas de la Teoría Crítica. Al respecto, nuestro autor logra encontrar el acceso teórico a la dimensión inmanente por medio de la experiencia moral vivida en contextos sociales patológicos. Así, da cuenta que en la sociedad contemporánea, existe un gran descontento social, evidenciado empíricamente por las experiencias cotidianas de injusticia y menosprecio. Donde estas experiencias de injusticia, se encuentran normalizadas y son invisibilizadas ante el dominio común de la sociedad. Por lo tanto, los sujetos se relacionan desde el horizonte común constituido por las ‘expectativas normativas’ de *ser reconocidos* como personas morales y dignas. De tal modo, Honneth analiza la historia que ha sido un camino de esta experiencia de injusticia y menosprecio²²⁰. En tal sentido, nuestro autor propondrá desde una perspectiva moral, una *ética del reconocimiento*; que contemple las condiciones formales para una vida buena y realizada. Quedando claro que el objetivo normativo de la teoría social del reconocimiento, debe ser proteger la integridad de los seres humanos de los daños ocasionados por la *experiencia de injusticia y menosprecio*²²¹.

De ahí que el reconocimiento tiene que ver con un comportamiento *expresivo positivo* que supera el ámbito cognitivo y antecede al conocer: “el

²²⁰ Cabe mencionar que la historia la hemos concebido como el trajinar de las diversas sociedades humanas que han *clamado* por la justicia. Donde los diversos grupos humanos ha *re-clamado* el acceso a la justicia, a través del reconocimiento. Actualmente, dado al despertar del hecho social “lo social”, se está promoviendo a través de las luchas sociales, hasta ver *pro-clamado* claras políticas reconocimiento social, las cuales tienen que constituirse en cultura cívica.

²²¹ En tal sentido, Honneth expone de manera clara y convincente, que el reconocimiento se fundamenta en una *relación ética*, donde se valora a los otros, como seres valiosos, a partir de la cotidianeidad. Cfr. Fascioli, A. (2013). *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la Teoría Crítica. Alcances y aportes del concepto de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth*. Op. Cit. Pág. 9.

reconocimiento posee un carácter *performativo y transformativo*, porque las expresiones que le acompañan simbolizan aquellas formas de reacción que serían necesarias para ‘hacer justicia’ a la persona no-reconocida”²²². De tal manera, Honneth comprende que el *acto de reconocer* va acompañado de ciertos gestos corporales que manifiestan de manera clara la disposición a la interacción social. Estos gestos tienen una función constitutiva a la hora de relacionarnos y comunicarnos con los otros, ya que, como afirma Honneth:

“estas formas tienen que dar a conocer abiertamente a la persona que tenemos en frente que se le ha aprobado socialmente o que se le concede vigencia en el papel tipificado por la sociedad que desempeña (amigo, señora de la limpieza, pasajero)”²²³.

Pero al mismo tiempo, este *acto de reconocer*, fundamenta la identidad de la persona, donde se desarrolla el valor que pregunta por su condición humana y el significado que posee, al ser reconocido²²⁴. Dado que, dentro del *acto de reconocimiento*, se aproxima a la condición de la identidad subjetiva que se va tejiendo en el proceso intersubjetivo. Tal como afirma Fascioli:

“De forma consciente o inconsciente, nos respondemos a la pregunta de quién soy yo, quién eres tú, y qué trato nos debemos mutuamente. Para bien o para mal, la forma en que brindamos afecto, protección, lealtad, respeto, estima y consideración, otorgamos y reclamamos derechos y obligaciones, tiene que ver con ciertas interpretaciones que nos animan”²²⁵.

²²² Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. Pág. 172. El cursivo es un añadido que Honneth también lo desarrolla.

²²³ Cfr. Ibid. Pág. 173.

²²⁴ “La necesidad que tenemos los seres humanos de ser reconocidos por los demás se hace especialmente patente en las situaciones de humillación, en que somos menospreciados y sentimos que algo en nuestra dignidad ha sido herido, algo ha sido lastimado en el concepto que tenemos sobre nosotros mismos, en nuestra identidad. Los sentimientos negativos que vivenciamos en estas circunstancias nos revelan que allí hay algo importante que está ausente”. Cfr. Fascioli, A. (2013). *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la Teoría Crítica. Alcances y aportes del concepto de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth*. Op. Cit. Pág. 9.

²²⁵ Cfr. Fascioli, A. (2013). *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la Teoría Crítica. Alcances y aportes del concepto de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth*. Op. Cit. Pág. 9.

Honneth, al desarrollar su argumentación sobre el *acto de reconocer* — partiendo de la atención que presta a las experiencias negativas de la sociedad —, logra fundamentar el *punto de vista moral* a partir del *ejercicio cotidiano del reconocimiento*. La concepción ético-moral que se desprende del reconocimiento recíproco nos muestra que estamos motivados a adoptar recíprocamente aquellas actitudes éticas, con el fin de poder asegurar intersubjetivamente las condiciones sociales que posibilitan y protegen la integridad como seres humanos. En ese sentido, la formulación positiva del punto de vista moral (*moralischer Standpunkt*) ayuda a establecer el horizonte que debe orientar normativamente el actuar, incluso de la Teoría Crítica:

“el ‘punto de vista moral’ se referiría entonces al entretejido de aquellas actitudes que debemos adoptar para proteger a los seres humanos contra las vulneraciones que surgen de las condiciones comunicativas de su relación consigo mismos. Despojada de todas las determinaciones negativas, la fórmula correspondiente dice entonces que la moral constituye la esencia de las actitudes que estamos obligados a adoptar mutuamente para garantizar juntos las condiciones de nuestra identidad personal”²²⁶.

Honneth es enfático al aclarar que estas actitudes morales surgen del ejercicio del reconocimiento, solo cumplen con la función de ser requisitos o condiciones formales. Sin embargo, deben perfilarse como características estructurales en los modos de comunicación que tienen la pretensión de establecer el modo de proceder en la realización social. Esta eticidad (*Sittlichkeit*) es de carácter normativo y formal, por el que depende de ideales sustantivos de *vida lograda o autorrealizada*. Al mismo tiempo, si bien posee un contenido normativo, es debido a que se refiere a algo más de lo que está institucionalmente establecido en la realidad social, como posibilidad aún no realizada²²⁷.

²²⁶ Cfr. Honneth, A. (2009b). *Crítica del agravio moral*. México: Fondo de Cultura Económica. Pág. 324.

²²⁷ Para comprender mejor, cabe señalar que Honneth considera que el reconocimiento no es una acción cognitiva, ni una creencia o un estado emocional sino una actitud moral emergente de un proceso intersubjetivo dinámico en el que los sujetos se sienten reconocidos por aquellos a quienes ellos también reconocen: “nuestra actitud normal hacia otros seres humanos es reconocer a alguien en la expectativa de que él o ella nos reconozca.” Cfr. Honneth, A. (2013b). *Love, Society and Agape. An Interview with Axel Honneth*. G. Iorio y F. Campello, entrevistadores. En: *European Journal of Social Theory*. Pág. 246-258.

Por lo tanto, Honneth ha extraído la conclusión que la formación de la identidad, constituida por el desarrollo de los tres tipos de *autorreferencias prácticas*. De los cuales depende del *ejercicio del reconocimiento* que se da en las relaciones de interacción mantenidas en el mundo de la vida social. Donde se puede concluir, que existe una estrecha relación interna entre ética y reconocimiento. (Sobre la *ética del reconocimiento*, será desarrollado en forma muy precisa en un acápite puntual).

En el siguiente apartado encontraremos que el análisis de las experiencias de injusticia deja ver que —en la sensibilidad moral de los sujetos vulnerados—, alberga la expectativa normativa de ser reconocidos como seres morales y dignos. Queda claro, cuales son los pre-supuestos honnethianos, para dar inicio a su *teoría intersubjetiva*. Sin embargo, se hace necesario, analizar las diferentes experiencias de injusticia, categorizadas como *patologías sociales*. Se tratan de las lesiones causadas por las diversas violencias y menosprecios sociales, las cuales serán atendidas por las *formas de reconocimiento recíproco*. Esto nos permitirá seguir siendo fiel a la metodología honnethiana del análisis de las patologías sociales, a través de una lectura de la sociedad a partir de la inmanencia social y procediendo interdisciplinariamente.

2.2. Fenomenología de los agravios morales

Debemos recordar que si bien Honneth persigue el objetivo de *reavivar* y *renovar* el marco conceptual programático fundacional de la Teoría Crítica. En ese sentido, tras este ‘camino reconstructivo’, se propone el desafío de ‘construir/elaborar/diseñar’ una *teoría social normativa*. Que se caracterice por

El reconocimiento no es una cuestión que surja de la reflexión de un sujeto solitario, sino que es el resultado del *encuentro* con el otro, es la actitud natural que emerge de nuestras relaciones intersubjetivas.

realizar una crítica fuerte y sustancial, cuyo punto de vista inmanente se fundamente en una *experiencia precientífica*, recogido de la vida cotidiana²²⁸. Es decir, que sea lo suficientemente capaz de ‘motivar’ una *praxis social emancipadora*²²⁹.

Honneth verá que la ‘experiencia de menosprecio’, debe ser considerado como *ausencia o negación del reconocimiento*. Por lo cual, se convierte en la ‘experiencia inmanente moral clave’ que le permite analizar genealógicamente el orden social sobre la base de principios normativos que se encuentran operantes en las instituciones sociales y en las prácticas cotidianas: *expectativas de reconocimiento*. Dado que todo ser humano, *clama, re-clama* el reconocimiento para sí mismo. De modo que la comunidad está llamada a la construcción de la *pro-clama* del reconocimiento social. Esta condición le otorga a Honneth, el instrumental social para la elaboración de su teoría. A partir del análisis de las diversas *experiencias de menosprecios o ausencia del reconocimiento*, diagnosticadas como *patologías sociales*. Lográndose compender así, las causas que lesionan la identidad, integridad y dignidad de los seres humanos. En ese sentido, la categoría (*Anerkennung*) ‘reconocimiento’ brinda la posibilidad de integrar la perspectiva de las demandas morales con la exigencia política de asegurar las condiciones sociales para que todos los ciudadanos puedan alcanzar la autorrealización subjetiva e intersubjetiva²³⁰.

²²⁸ Axel Honneth, parte del análisis crítico de las experiencias cercanas a la vida cotidiana, en el sentido que la propia sociedad va desarrollando un carácter de ‘aprendizaje social’, al que lo valida como experiencia precientífica cotidiana. Según el criterio de Honneth, la teoría no puede renunciar a la tarea de analizar sociológicamente las causas de la crisis social para encontrar las patologías que corroe la propia estructura social, el cual genera que se perpetúe las experiencias de injusticias y de sufrimiento generalizado.

²²⁹ Honneth considera necesario ir a una *experiencia más originaria*, presente en las interacciones habituales en el *mundo de la vida*, desde la cual sea plausible y posible desarrollar normativamente el modelo reconstructivo. Siguiendo la estructura metodológica, encuentra en la ‘*experiencia del menosprecio*’ un nuevo acceso a la comprensión de la acción social con la cual justificar de manera adecuada el punto de vista crítico. Cfr. Casuso, G. (2017). *Reconocimiento y progreso social. Una revisión de los fundamentos normativos de la teoría crítica de Axel Honneth*. En M. Giusti (Edit.), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso*. Op. Cit. Pág. 165-178.

²³⁰ Cfr. Escobar, A. (2016). *La ética de la vida ética. La lucha por el reconocimiento como fundamento ético de la vida social en Axel Honneth*. Op. Cit. Pág. 15.

Honneth —con la ayuda metodológica de la Teoría Crítica—, procede realizando un análisis a modo de una *fenomenología negativa*, el cual le permite identificar las injusticias sociales históricas, que aún se mantienen latentes, patentes y potentes en la actualidad. De esta forma, Honneth se propone superar el *déficit sociológico* de las anteriores generaciones, para lo cual necesita encontrar en la realidad social una *experiencia precientífica* que dé apoyo objetivo al criterio normativo del reconocimiento recíproco²³¹. Honneth siguiendo el principio de la teoría social, presta atención a los actos discriminatorios y reprobatorios marcados por la estigmatización social. Los cuales son actos de menosprecios que se constituyen como actos denigrativos a través de una acción comunicativa imperfecta. A partir de la identificación de las experiencias negativas se encuentra —de modo implícito—, las reivindicaciones del orden social injusto. En tal sentido, Honneth asume que la mayoría de los ciudadanos no poseen un sistema positivo que motiva la experiencia de justicia, sino al contrario. Poseen y tienen directamente diversas *experiencias* de una *conciencia de injusticia*. Al respecto, afirma categóricamente Honneth:

“el concepto ‘conciencia de injusticia’ debe subrayar que la moral social de las agrupaciones oprimidas no contiene representaciones independientes de la situación de un orden moral total o proyecciones de una sociedad justa, sino que presenta una sensibilidad altamente susceptible para violaciones de exigencias de moralidad supuestas de manera justificada”²³².

²³¹ Que tal como hemos mencionado, será el análisis fenomenológico negativo de las *experiencias de menosprecio* que se viven y se han vivido en la sociedad occidental. Honneth considera que si la teoría de la crítica social quiere fundamentar empíricamente el criterio evaluador no puede apoyarse solamente en los objetivos normativos que ya han sido articulados públicamente, sino que debe dirigir su atención hacia aquellas *experiencias de sufrimiento, de dolor y menosprecio*. Puesto son experiencias socialmente injustas, que ‘tocan’ a la gran mayoría de los miembros de la sociedad y la intimidad de nuestra personalidad. Pero que lamentablemente no han alcanzado todavía, el nivel de tematización ni suficiente repercusión en la organización ideológica, filosófica y política. Honneth en el empeño de proponer una renovación y actualización de la Teoría Crítica, sustenta que “hoy no se puede proseguir de ningún modo la Teoría Crítica sin la prueba, llevada a cabo como sea, de que a la perspectiva crítica le corresponde un apoyo objetivo en la práctica precientífica”. Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. págs. 130-131.

²³² Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. Pág. 60.

Honneth se da cuenta que en la historia y en las diversas formas de vida de la sociedad contemporánea, se encuentra presente de manera negativa y de modo directo o indirecto, la *conciencia de injusticia*. Lo que genera una solicitud o *demandas de justicia* que cuestionan al orden moral institucionalizado. Estas demandas reivindicatorias se caracterizan por contener las expectativas morales que surgen de las formas de *descontento* y del *sufrimiento social*. Se trata de una especie de *premisa empírica* que posee el núcleo normativo, porque expresa aquello que los sujetos esperan de la sociedad: “aquello que los sujetos esperan de la sociedad es, por encima de todo, el reconocimiento para lograr las reivindicaciones de su identidad”.²³³

Al respecto, las diversas investigaciones empíricas del *descontento social y moral* han podido demostrar que —desde el punto de vista de los sujetos afectados—, tienen más peso las necesidades morales que las necesidades materiales. Es decir, hay mayor necesidad de reivindicar, con expectativas normativas (vitales-morales) de alcanzar formas de vida lograda y el respeto a la propia integridad. Es por eso que una ofensa y un desprecio hacia la persona, genera una humillación que se asocia —como afirma Honneth—: “con la privación de los derechos fundamentales más elementales, y el sublime abatimiento que va acompañado de la alusión pública al fracaso de una persona”²³⁴. Negándole desarrollar sus expectativas individuales (subjetivas), sociales y culturales, de índole moral. Así, se genera el problema que estas expectativas morales no tienen la posibilidad de ser incluidas en el sistema normativo, porque el orden social reproducido por las *sociedades patologizadas*, ha invisibilizado los diversos derechos que poseen los individuos. Por el que estas sociedades, han desarrollado *mecanismos* para controlarlos o silenciarlos.

²³³ Cfr. Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata. Pág. 104. Honneth concibe la justicia como la igualdad de condiciones entre los miembros de una sociedad para la obtención del reconocimiento necesario para su autorrealización, es decir, para su consecución de una identidad lograda, lo cual, como habíamos mencionado, es condición de posibilidad de la propia autonomía individual. Cfr. Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Op. Cit. Pág. 141.

²³⁴ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op Cit. pág. 80.

Esto se realiza de forma sistemática y sirve para el ejercicio de la dominación o exclusión social. En tal caso, nuestra sociedad capitalista ha desarrollado mecanismos para generar el *menosprecio social*: El *primer mecanismo*, tiene que ver con la eliminación de las posibilidades para la articulación lingüística de los dominados, a través de una pobre *instrucción* o una *educación crítica*. Con el restringido *acceso* a los medios de información, la manipulación en la comunicación, la poca *participación* en política, etc., limitando las posibilidades de articulación de experiencias de injusticia²³⁵. El *segundo mecanismo* tiene relación con los procesos de individualización. Al intentar contener el peligro de la comunicación impidiendo que los sujetos expresen sus experiencias compartidas de injusticia, forzando a que cada individuo se haga responsable de su situación. Las estrategias para influir el proceso de individualización van desde premiar la actitud *individualista* y favorecer la *competitividad* hasta la destrucción de los entornos comunales o vecinales²³⁶. Afirma Honneth al respecto:

“Procesos de este estilo se pueden entender también, y esta es mi tesis, como componentes de una política de individualización que tiene como tarea el control de la conciencia social de injusticia: aísla las experiencias de condiciones sociales de vida, y de esta manera, dificulta la identificación comunicativa de la injusticia social”²³⁷.

Esto indica que, mediante el *análisis fenomenológico* de las experiencias de injusticia social, Honneth llega a la convicción de la existencia del *daño social* a la integridad o la dignidad humana, que representa el núcleo normativo de la

²³⁵ El sistema al privarles de los medios lingüísticos y simbólicos les está bloqueando la capacidad de articulación necesaria para la tematización de la *conciencia de injusticia*: “mecanismos de este estilo se pueden entender como componentes de la *exclusión* cultural, que dañan la capacidad lingüística y simbólica individual y bloquean de esta manera la articulación de la injusticia social”. Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. pág. 65. La peor injusticia que se puede hacer y de forma muy silenciosa es la ausencia de educación.

²³⁶ Una muy buena investigación al respecto es lo propuesto por María Teresa Matijasevic Arcila, donde analiza desde la perspectiva de la teoría de Axel Honneth y Nancy Fraser, las experiencias de menosprecio, tal como viven los campesinos de Manizales-Colombia. Cfr. Matijasevic, M. (2015). *Experiencias de reconcimiento y menosprecio en campesinas y campesinos de Caldas*. Manizales-Colombia: Universidad de Manizales (Tesis de doctorado).

²³⁷ Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. pág. 66.

experiencia de injusticia. Es así que los sujetos/personas perciben que muchas relaciones interhumanas se encuentran patologizadas y al mismo tiempo, muchos procedimientos institucionales son injustos. Debido a “que violan necesariamente lo que creen que son reivindicaciones bien fundamentadas de reconocimiento social”²³⁸.

Honneth plantea que el punto de crítico y normativo, la teoría de la sociedad se fundamenta en un *crítica inmanente* de las experiencias morales de los sujetos implicados. Porque una *experiencia injusta* es aquello que lastima sus expectativas morales —inherentes al proceso cotidiano de la interacción social—, de ser reconocidos²³⁹. De esa manera, a diferencia de lo que consideraba Habermas —basado solo en las relaciones comunicativas—, Honneth tiene claro que

“las experiencias morales (...) se forman con la lesión de reivindicaciones de identidad adquiridas durante la socialización (...) estos casos se hallan para las personas afectadas siempre que falta, en contra de sus expectativas, un reconocimiento considerado como merecido”²⁴⁰.

Desde el punto de vista de los afectados, los vulnerados, los invisibilizados, “los nadies o ninguneados”²⁴¹, experimentan una *ofensa o agravio moral*. Acción o hecho que ocasiona que el sujeto se sienta como individuo no respetado o reconocido en algún aspecto esencial de su identidad²⁴². Por tanto, Honneth afirma:

²³⁸ Cfr. Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Op. Cit. Pág. 106.

²³⁹ Honneth destaca en su análisis, que sensibilidad de los sujetos vulnerados, encuentra la *f fuente moral* de la experiencia del menosprecio social. Esta sensibilidad, tiene una fuerte connotación moral, por el que aparece como indicador o sensor del desprecio que experimentamos cotidianamente en el mundo de la vida social, las cuales se encuentran invisibilizadas y “normalizadas”. Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. pág. 165. En ese sentido, de las *vivencias injustas* emergen unos sentimientos negativos como la vergüenza, rabia o indignación que informa cognitivamente a la persona concernida acerca de su situación social; a partir de ellos se conoce los *síntomas psíquicos* por los que los sujetos logran saber que se les está tratando de manera injusta o se les está *menospreciando*. Tal como ya se dijo, no hay ser humano que no busque ser reconocido, valorado y apreciado, como tal, desde su condición subjetivo (persona), hasta su condición social (comunidad-sociedad).

²⁴⁰ Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. pág. 136-137.

²⁴¹ Cfr. Galeano, E. (2012). *Los hijos de los días*. Madrid: Siglo XXI.

²⁴² Honneth desarrolla el argumento de los invisibilizados a partir de la novela *El hombre invisible*, de Ralph Ellison. Cfr. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. pág. 165-182.

“me parece más verosímil concebir las experiencias de injusticia en un continuo de formas de negación del reconocimiento, (...) cuyas diferencias estén determinadas por las cualidades o capacidades que los afectados consideren injustificadamente no reconocidas o respetadas”.²⁴³

Sin embargo, lo específico del maltrato o la ofensa de carácter social se encuentra vinculado a la vulneración de la condición moral. Por el que se requiere distinguir de otros actos de violencia, puesto que no genera sólo dolor en sí (físico). Sino también de orden psicológico, moral y social. En efecto, la conciencia resultante de no ser reconocido en su propia *autocompresión subjetiva e intersubjetiva* genera un agravio moral, cuando *no se toma en serio al individuo en un aspecto central de su relación consigo mismo*. Para comprender de mejor manera la naturaleza de la ofensa moral nos referiremos a las premisas que en su conjunto aclara la conexión entre *ofensa moral y negación de reconocimiento*:

a) La *primera premisa* la constituye la referencia a las condiciones con las que se aprecia la *calidad de vida*. Ya que sólo se puede ofender moralmente a aquellos individuos que se refieren de manera *reflexiva* a su propia vida, en el sentido de que su voluntad está orientada a alcanzar su *autorrealización*. “Vulnerables en términos morales son aquellos seres vivos que se refieren a su propia vida en el sentido que para ellos se trata de modo voluntario de su propio bienestar”²⁴⁴.

b) Como *segunda premisa* se sostiene que los seres humanos son ofendidos en su *relación práctica* consigo mismos porque para construirla y conservarla necesitan apoyarse en las reacciones aprobatorias de los demás compañeros de la interacción. Por eso,

“sin la referencia a estas condiciones *intersubjetivas* no es posible explicar por qué se está haciendo daño a una persona cuando a través de ciertas acciones,

²⁴³ Cfr. Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Op. Cit. Pág. 108.

²⁴⁴ Cfr. Honneth, A. (2009c). *Crítica del poder*. Op. Cit. pág. 318.

expresiones o circunstancias se destruye un aspecto específico de su comprensión de sí misma”²⁴⁵.

c) Finalmente, la *ofensa moral* que se caracteriza por vulnerar y despreciar a una persona en su *autorreferencia* (subjctiva e intersubjetiva), resultando ser peligrosa porque tiene una consecuencia psicológica:

“la experiencia de una injusticia moral siempre tiene que ir acompañada de una conmoción psíquica en tanto el sujeto afectado es decepcionado en una expectativa cuya satisfacción forma parte de las condiciones de la identidad propia”²⁴⁶.

Con estas premisas, Honneth ha dejado claro que la naturaleza de la ofensa moral consiste en la *negación de reconocimiento*. Hecho que perjudica esencialmente al sujeto porque lesiona la *autorrelación práctica*, consigo mismo con lo cual se *destruye* la capacidad de *acción moral*. En conclusión, la *falta de reconocimiento* o el *menosprecio* representa una actitud o un comportamiento que se denomina *injusto* porque lesiona a los sujetos en el entendimiento positivo de sí mismos: “con la experiencia de menosprecio aparece el peligro de una lesión, que puede sacudir la identidad de la persona en su totalidad”, afirma Honneth²⁴⁷. Una vez caracterizada la ofensa moral es posible diferenciar las formas de injusticia o menosprecio que deben medirse según el ámbito y el grado en que pueden dañar la *autorreferencia práctica* de una persona²⁴⁸.

²⁴⁵ Cfr. Ibid. pág. 319.

²⁴⁶ Cfr. Ibid.

²⁴⁷ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op Cit. pág. 160.

²⁴⁸ El estudio fenomenológico del sufrimiento social dio a Honneth *el punto de vista moral* inmanente adecuado para entender que la obtención del reconocimiento social, por el que se constituye como *condición normativa* de la interacción social. Su tesis es que cualquier lesión a los presupuestos normativos de la interacción se refleja en la sensibilidad moral de los sujetos vulnerados debido a que la identidad personal se construye intersubjetivamente: “los seres humanos son vulnerables de esa manera específica que llamamos “moral” porque deben su identidad a la construcción de una relación práctica consigo mismos que desde el primer momento depende de la ayuda y la aprobación por parte de otras personas”. Cfr. Honneth, A. (2009b). *Crítica del agravio moral*. Op. Cit. pág. 323. Mediante las *relaciones intersubjetivas*, el individuo forja una *conciencia creciente* de su individualidad al mismo tiempo que se amplían sus relaciones de reconocimiento con sus compañeros de interacción. En ese sentido, la *experiencia de menosprecio* es catastrófica y nefasta, porque deteriora el proceso de individualización y produce el desmoronamiento de la identidad de la persona en su totalidad. Cfr. Honneth, A. (1992).

La pregunta que surge es *¿cómo deberíamos proceder para lograr un análisis de nuestra sociedad patológica, a fin de articular una moral del reconocimiento?* La respuesta de Honneth es su *fenomenología negativa* de los daños morales:

“cuando nos remitimos hoy al concepto de reconocimiento para presentar una concepción de la moral social, el punto de partida consiste en la mayoría de los casos en un análisis fenomenológico de daños morales. En este enfoque negativista tiene un papel central la idea de que las circunstancias que son vividas como injustas presentan la clave adecuada para explicar la menos la conexión interna entre moral y reconocimiento”.²⁴⁹

De ahí la importancia del *análisis del menosprecio*, para comprender la forma cómo se nos presenta la moral en el mundo de la vida cotidiana. El *fenómeno del menosprecio*, desde la perspectiva de los afectados, presenta una gradación según el nivel de profundidad de la *herida psíquica*, donde la sensibilidad del sujeto se convierte en una angustia, generándole una depresión moral²⁵⁰. Por eso, el criterio que permite diferenciar formas de menosprecio se obtiene cuando se comprende que las ofensas morales son tanto más graves cuanto más elemental sea el tipo de *autorrelación* que destruyen. Al respecto acentúa Honneth: “sus diferencias deben medirse por el grado en que pueden perturbar la relación práctica de una persona consigo misma privándola del reconocimiento de unas determinadas pretensiones de identidad”²⁵¹. Profundizamos el *análisis fenomenológico* negativo de la experiencia de injusticia, tipificando como lo realiza Honneth.

Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. En: Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política. Pág. 81.

²⁴⁹ Cfr. Honneth, A. (2010a). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social.* Madrid: Katz. págs. 23-24.

²⁵⁰ Al respecto Dario Sztajnszrajber, hace una serie de interrogaciones al respecto de la angustia y la depresión. Cfr. Sztajnszrajber, D. (2019b). *Filosofía en 11 frases.* Buenos Aires: Paidós. pág. 15.

²⁵¹ Cfr. Honneth, A. (1992). *Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento.* Art. Cit. pág. 81

Siguiendo la argumentación de Honneth, queda claro que el ser humano es un ser de relaciones prácticas intersubjetivas y que esta relación se da en formas bidimensional, de lo interior al exterior, del yo al ‘otro’, formando por un ‘nosotros’. Tal como define Hegel al espíritu, como el *yo que es nosotros* y el *nosotros que es yo*²⁵². Esta definición concierne sin duda al espíritu como espíritu objetivo, ya que la interconexión entre el *yo* y el *nosotros* se encuentra especificado en términos de reconocimiento (situándose así a las relaciones reconocitivas en la estructura básica de la realidad social)²⁵³.

Honneth siguiendo a Hegel, considera que el ser humano se estructura dentro de una condición de *intersubjetividad*, es decir de carácter *onto-social*, donde se configura en permanente ‘relación’ (*Verhältnis*) o ‘identidad relacional’²⁵⁴. Puesto que posee una condición espiritual de conciencia intersubjetiva, donde el yo, se encuentra lleno de los otros, dado que dentro de nuestro “nosotros”, existe múltiples “yoes” o un “nosotros” más grande y múltiple²⁵⁵.

De ahí que Honneth se refiere a la *experiencia de menosprecio* como a las formas concretas de vejación o ultraje. Es decir, se tratan de expresiones de negación del reconocimiento hacia el otro. Al respecto afirma que el menosprecio se puede expresar a través de:

“conceptos negativos de esta índole se denomina un comportamiento que no sólo representa una injusticia porque perjudica a los sujetos en su libertad de acción o les causa daño; más bien se designa el aspecto de un comportamiento,

²⁵² Cfr. Hegel, G. (2010a). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Editorial Abada. pág. 113.

²⁵³ Cfr. Barbarán, T. (2017). *Una aproximación desde la teoría del reconocimiento intersubjetivo de Axel Honneth al problema de las injusticias epistémicas en la realización de la individualidad plena y autónoma*. Lima: PUCP (Tesis de licenciatura). pág. 9.

²⁵⁴ Cfr. Escalante, S. (2014). *Amor, paternidad y lucha por el reconocimiento en los escritos de Jena de Hegel*. En B. Bettocchi, & R. Fatule (Eds.), *Una visión binocular. Psicoanálisis y filosofía*. Op Cit. pág. 34.

²⁵⁵ En ese sentido, sostenemos que la conceptualización del ‘yo’ es un invento de la gnoseología moderna, dado que es mucho más tranquilizante y al mismo tiempo, es más cómodo aceptar que existe un yo. el cual se convierte en el centro de los dictámenes y el colonialismo. No cabe duda que es en nombre de ese ‘yo’ que occidente no reconoció a los otros. Sin embargo, vemos que ese yo se encuentra lleno de los otros, de lo que nos constituye e instituye. Cfr. Sztajnszrajber, D. (2019a). *Filosofía a matrillazos. Tomo 1*. Bueno Aires: Paidós.

por el que las personas son lesionadas en el entendimiento positivo de sí mismas que deben ganar intersubjetivamente. (...) Como la imagen normativa de sí de cualquier hombre, de su ‘mí’, como había dicho Mead, está destinada a la posibilidad de una permanente referencia a su confirmación en otro, con la experiencia del ‘menosprecio’ aparece el peligro de una lesión, que puede sacudir la identidad de la persona en su totalidad”²⁵⁶.

A partir de la distinción de los tres tipos *autorrelación práctica*, Honneth distinguirá una tipología de las *ofensas morales* o *experiencias de menosprecio* que lesionan a los sujetos en el entendimiento positivo de sí mismos. La distinción entre los tres modos de autorrelaciones, permite determinar otros tres modos de menosprecio correlativos. Se trata de “formas cuyas diferencias deben medirse según el grado en que pueden trastornar la autorreferencia práctica de una persona, de manera que le arrebaten el reconocimiento de sus determinadas pretensiones de identidad.”²⁵⁷

En tal sentido se puede entender los sustantivos en alemán *Verachtung* y *Missachtung*, donde ambos significan ‘desprecio’, pero en el caso del primero, alude al sentido de *indiferencia*. Y en el segundo, refiere a la *desvalorización* y *menosprecio social*. En tal sentido, procedemos a ubicar con el término *Missachtung*, como el más apropiado y pertinente al momento de designar a las *ofensas morales*, siguiendo la argumentación de Honneth²⁵⁸.

²⁵⁶ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op cit. Pág. 160.

²⁵⁷ Ibid. Pág.161.

²⁵⁸ Sin embargo, Honneth afirma que, si bien el ser humano es un ser de *autorrelaciones prácticas*, hay experiencias que lesionan esta condición relacional consigo mismo y con la otredad que posee el ser humano. Se concibe el concepto ofensas o humillación como el “reconocimiento negado” en forma negativa, al que se refiere como “aquel aspecto de una conducta dañina por que las persona son heridas en la comprensión positivas de sí mismas que na adquirido por vías intersubjetivas”. Dañando de forma individual y colectiva, al grado de quedar excluido de la sociedad, se trata de “tipos de desprecios personal que causan a un sujeto, de manera que queda estructuralmente excluido de la posesión de determinados derechos entre de la sociedad”. Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 80, 81. Podemos afirmar que todo acto de *menosprecio* supondrá siempre la negación de reconocimiento de determinadas pretensiones de identidad de cada sujeto, ocasionando en éste una lesión “que puede sacudir la identidad de la persona en su totalidad”. Ibid. pág. 160. Por dicho acto, las personas quedan lesionadas en un entendimiento positivo sobre sí mismas, el cual ha sido conseguido intersubjetivamente.

Al respecto no nos parece nada desdeñable cómo Honneth considera que, con los actos de menosprecio, las personas quedan heridas en su capacidad autónoma como individuos. Y conducidas imperdonablemente hacia lo que llama “alusiones metafóricas” a desgracias del cuerpo humano, tales como una “muerte psíquica” o “social” y “enfermedad” con ello dice:

“con este tipo de alusiones metafóricas al padecimiento físico y a la muerte se expresa lingüísticamente que a las distintas formas de desprecio por la integridad psíquica del ser humano les corresponde el mismo papel negativo que adoptan las enfermedades orgánicas en relación con la reproducción de su cuerpo: por la vivencia de la humillación y el rebajamiento social, peligran los seres humanos en su identidad tanto como pelagra su vida física ante el padecimiento de enfermedades”²⁵⁹.

En tal sentido, nos parece pertinente realizar el análisis de las *experiencias de menosprecio* y al mismo tiempo, definir la tipología de estas ofensas, siguiendo el desarrollo metodológico honnethiano de la *fenomenología negativa*. Porque es procediendo con esta particular estructura que nuestro autor, encuentra que las sensibilidades morales de los sujetos vulnerados albergan y contienen, como la ‘expectativa normativa de ser reconocidos’ como individuos morales y dignos. Esta consideración es sumamente valiosa, debido a que será con la atención que se brinda a la *experiencia de menosprecio* que superará los *déficits sociológicos*, en el que habían caído las anteriores generaciones de la Escuela Crítica²⁶⁰. De donde se sigue que Honneth desarrolla su argumentación siguiendo la lógica de la Teoría Crítica, basado en la *experiencia precientífica*. Esta experiencia no es más que la *experiencia de menosprecio* que se vive en la sociedad y en la historia de Occidente.

²⁵⁹ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 161-163. También: Honneth, A. (1992). *Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento*. Art. Cit. Pág. 83.

²⁶⁰ Honneth, llega a la atención de los carentes de reconocimiento, en la realidad concreta de los desposeídos y menospreciados, gracias a la influencia de Pierre Bourdieu, que en su libro *La miseria del mundo*. Bourdieu, P. (2007). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. El cual le sirve como insumo principal para realizar una *fenomenología de las experiencias de injusticia social* percibidas por los individuos. Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Op Cit. pág. 95.

Habiendo considerado estos puntos, procedemos a describir las diversas formas de menosprecio, como propone Honneth. De tal manera que se puede determinar como *menosprecio*, al referirnos a todas las experiencias negativas relacionadas con la *negación del reconocimiento*.

En el marco del análisis moral de nuestras relaciones intersubjetivas y *autorelaciones prácticas*, Honneth distingue tres experiencias de menosprecio vividos como formas de injusticias que motivan la puesta en marcha de la lucha por el reconocimiento. Estas son: la *violación*, la *marginación* y el *menosprecio social*. Procedemos a describir cada uno de estos agravios.

La *primera forma* de menosprecio se concibe como concepto de violencia, de ahí que se puede generalizar como todo acto de (violencia) *violación*²⁶¹. En el sentido de propinar, perpetrar u ocasionar un maltrato físico. En alemán el término más cercano es *Verletzung*, y hace referencia al golpe físico, en el sentido que ocasiona una lesión o daño físico. El cual, no exime la violencia verbal, el insulto o la humillación. Cabe resaltar que la agresión física trae consigo ya el presupuesto de un menosprecio y desvalorización de la persona y por lo mismo acarrea efectos de carácter físico, psicológico, moral, etc.

Cabe resaltar que, en esta primera forma de manifestarse el menosprecio, se ataca a la *dimensión física* de la persona. Con el que se genera una lesión a la integridad corporal, dado que se agrede violentamente la disposición de su cuerpo contra la voluntad del sujeto. Esta forma de menosprecio es la más elemental y básica. Puede ser entendido en sentido primario (primitivo), en cuanto que procede a través del uso de la fuerza en la destrucción de la *autorreferencia práctica* de un sujeto. Al tratarse de la violencia, el golpe sistemático o la tortura, cuya especificidad lo constituye no sólo el dolor corporal en sí; sino el sentimiento de

²⁶¹ También podemos traducirlo con el término alemán: *Vergewaltigung*, que alude a violencia en sentido específico del atentado sólo físico, sin embargo, aquí utilizamos *Verletzung*, que acoge una diversidad de atentados y agravios físicos, morales, sociales y espirituales.

estar vulnerable frente a la voluntad del agresor, constituido como el portador de la fuerza (poder)²⁶². Un espacio —aunque no el único—, en el que se perpetra esta forma de menosprecio, es en el ámbito de la familia. Es por eso que Honneth desarrolla un análisis social completo, hay que partir de la institución más básica.

Honneth advierte claramente que esta forma de menosprecio lesiona la autoconfianza (*Selbstvertrauen*) adquirida por las relaciones afectivas. Entendiendo que se trata de la capacidad para desenvolverse autónomamente, desde los vínculos consigo mismo y con los de su entorno inmediato (padres-hijos-esposos). Es decir, este hecho provoca un tipo de vergüenza que arremete contra la confianza en sí mismo y en el mundo social. Al respecto, acentúa Honneth:

“Lo que aquí se le arrebatada (...) es el evidente respeto a la disposición autónoma sobre el propio cuerpo (...) la lograda integración de las cualidades de comportamiento corporales o anímicas que se quebrantan desde fuera y con ello se destruyen las formas elementales de la autorreferencia práctica, la *confianza en sí mismo*”.²⁶³

A forma de una síntesis podemos afirmar con Christopher Zurn, que se puede desarrollar la siguiente demanda: Si x es un sujeto; la autoconfianza es una precondition necesaria para toda oportunidad de auto-realización. La autoconfianza de x es vulnerable al abuso; entonces, x merece protección de las condiciones sociales que degraden el desarrollo de su autoconfianza²⁶⁴.

La *segunda forma* de menosprecio lesiona el respeto moral, con el que se vulnera las relaciones sociales e institucionales básicas. Es decir, si bien, la anterior

²⁶² En este sentido, apelamos a la comprensión del poder a partir de la comprensión de Foucault, quien manifiesta que el *poder no es*, sino que *se ejerce*. Es una constitución dinámica que se va dinamizando dentro de la vida humana y sus ámbitos más ocultos. A tal grado que ahí, donde no se cree que se ejerce el poder (violencia), ahí, se manifiesta más el poder, dado que se mantiene oculto, pero muy presente en la vida. Así, se puede hablar de poder de padres a hijos, de señor a empleado, de varón a mujer, de adinerado a pobre, de ciudadano a campesino, etc. Cfr. Sztajnszrajber, D. (2020). *Filosofía a martillazos*. Tomo 2. Buenos Aires: Planeta.

²⁶³ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op Cit. pág. 162.

²⁶⁴ Cfr. Zurn, C. (2015). *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*. Op Cit. pág. 69.

forma se generaba en el ámbito de la familia, ahora se busca incrementar, dentro de las relaciones sociales del ámbito socio-legal. Hace referencia puntal, al espacio de las instituciones de socialización, el cual pasa por el incremento de las relaciones sociales. En ese sentido, podemos ver el concepto de *Aufhebung*, con el cual se concibe el incremento de las relaciones sociales.

En esta segunda condición de daño o menosprecio, se usa el término alemán de *Kränkung*, el cual refiere a insulto, ofensa humillación, burla, marginación; el cual daña la *dimensión psíquica*²⁶⁵. Esto quiere decir que esta ofensa o humillación es adquirida en las relaciones de socialización, esto sucede cuando a un sujeto le es sustraído determinados derechos de tal manera que no se le considera como ciudadano de acuerdo a los estatutos legales. Tal es el caso de la exclusión social o marginación, entendido como la desposesión de los derechos. Lo específico de esta experiencia es el sentimiento de no ser reconocido como persona moralmente igual y digna. El ámbito en el que se gesta y surge este menosprecio, muchas veces se encuentra en las relaciones extrahogares, tales como el barrio (calle), la escuela, el trabajo, los espacios de esparcimiento, etc. donde la persona experimenta lesiones a su condición de ciudadano. Para tal efecto, con la privación de ciertos derechos sociales válidos. Al respecto, afirma Honneth:

“ser lesionado en sus expectativas de ser reconocido en tanto sujeto capaz de formación de juicios morales, (que) va unida a una pérdida de respeto de sí, por consiguiente, de la capacidad de referirse a sí mismo como sujeto de interacción legítimo e igual con los demás”²⁶⁶.

Lo que se vulnera con esta experiencia de menosprecio/deposición, es la incapacidad de la valoración a un sujeto, de concebirse como un sujeto de responsabilidad moral. En tal caso, con este menosprecio se lesiona la condición

²⁶⁵ Cabe la posibilidad de traducir esta condición de agravio, con el término alemán: *Entrechtung*, el cual alude a la forma de menosprecio del derecho es la desposesión (*Entrechtung*). Cuando se desposee a un sujeto no se lo considera como digno de ser un interlocutor legítimo de interacción y, en este sentido, no se lo trata como un igual frente a los demás.

²⁶⁶ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op Cit. pág. 163.

del autorespeto (*Selbstachtung*). En tal caso, si continuamos con la explicación lógica de Zurn, afirmamos que se puede desarrollar la siguiente demanda: x es un miembro (agente) de una comunidad legal dada; x tiene características para ser titular de derechos. A x se le niega los derechos necesarios para el desarrollo satisfactorio del auto-respeto (por discriminación arbitraria, o, por derechos insuficientes); la negación de derechos degrada la capacidad de x de realizar el auto-respeto. Por lo tanto, se le debe garantizar a x los derechos que actualmente se le niegan²⁶⁷.

Por último, la *tercera forma de menosprecio* viene a ser como la experiencia más grande de minusvaloración, dado que el movimiento del *Aufhebung* con el que llega a su plenitud. Se trata del ámbito social, en el que se dan muestras negativas al valor social que posee cada sujeto o un grupo. Es decir, cuando se produce una desvalorización de los modos de vida, los talentos, las capacidades individuales o formas de autorrealización. Como bien afirma Honneth, aquí se desvaloriza el modo de vida de un individuo singular o de un grupo:

“con el ‘honor’ o con la ‘dignidad’ o, dicho de otra manera moderna, con el “estatus” de una persona, (...) se designa la medida de la valoración social que en el horizonte de la tradición cultural de una sociedad se le otorga al tipo de su autorrealización. Esta jerarquía social de valores se constituye de tal manera que escalona formas singulares de vida y modos de convicción como menos válidos o que presentan insuficiencias, y luego sustrae a los sujetos concernidos toda posibilidad de atribuir un valor social a sus propias capacidades”²⁶⁸.

Es decir, el sujeto experimenta el menosprecio de su forma de vida como una desvalorización y una pérdida de la autoestima (*Selbstschätzung*), y por lo tanto, no puede entenderse a sí mismo como un ente apreciado en sus capacidades y cualidades humanas/profesionales.

²⁶⁷ Cfr. Zurn, C. (2015). *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*. Op Cit. pág. 70.

²⁶⁸ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op Cit. pág. 163.

Para este tipo de menosprecio que se relaciona con el ámbito social de instituciones y donde el Estado, como ente social se encuentra llamado a garantizar la condición social de vida, es también es quien genera menosprecios sociales. El término más apropiado para expresar este nivel de ofensa social es *Wertminderung*, con el que aludimos a la disminución del valor, depreciación y al menosprecio de la ciudadanía, haciendo perder todos los derechos de la persona²⁶⁹.

Este modo de comportamiento, dentro del ámbito social se desarrolla a través de la injuria o deshonra provocando una degradación valorativa. Esto tienen consecuencias —para el sujeto afectado—, al no poderse referir positivamente a sus capacidades, competencias o cualidades, que lo hacen singular. Dado que estas competencias individuales fueron adquiridas a lo largo de su historia vital. Un ejemplo muy evidente y claro podemos ubicarlo en el reconocimiento salarial de los trabajadores del sector público como en el privado. Generado por parte del Estado y del empresariado un menosprecio social, trayendo como consecuencia un alto índice de ausencia de reconocimiento social. Por tanto:

“para quien lo soporta, trae como consecuencia no poder referirse a su modo de vivir como algo a lo que, dentro de la comunidad, se le atribuye una significación positiva; con ello (...) se conjuga una pérdida de *autoestima personal* y, por consiguiente, de la oportunidad de poder entenderse como un ente estimado en sus capacidades y cualidades características”²⁷⁰

Esto conlleva a que al sujeto se le arrebatara la autoestima (*Selbstschätzung*), concebido como la autorrelación práctica que se amalgama la forma de reconocimiento, y configura la vida como valiosa para la sociedad. Para lo cual se puede resumir a través de las expresiones de Zurn, a modo de demanda: *x* es una persona, miembro de una comunidad de valores compartidos de *y*; *y* es una comunidad proveedora de estima que es viable y legítima; los valores de *y* son criterios desde los cuales *x* realiza sus juicios estimativos. El insulto y la

²⁶⁹ Se comprende este agravio de índole social, al menosprecio social, conocida como la deshonra, para lo cual el término alemán, es (*Entwürdigung*).

²⁷⁰ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op Cit. pág. 164.

denigración de *y* bloquean la igualdad de oportunidades de *x* de desarrollar un sentido de autoestima saludable. Toda persona merece una igual oportunidad para desarrollar la autoestima a través de la estima social; por tanto, *x* merece un ambiente libre que no menosprecie a *y* por la denigración o el imperialismo cultural²⁷¹.

Honneth, a través de esta explicación de la *fenomenología negativa*, establece la tipología de las experiencias de menosprecio. Y ha dejado en claro que lo esencial de las ofensas morales es propiciar la experiencia dolorosa de *ausencia de reconocimiento*. Teniendo como consecuencia, el procurar un daño en algún aspecto la *autorrelación práctica*, que el sujeto debe adquirir en el proceso de socialización.

Honneth habiendo realizado el recorrido por las experiencias de menosprecio, sostiene que estas experiencias posee crucial importancia en cuanto ha puesto en evidencia la relación que existe entre moralidad y reconocimiento, generando la propuesta de una *ética del reconocimiento (Etiche der Anerkennung)*. A partir de los fenómenos considerados como injustos se ha podido entender que los sujetos expresan su resistencia frente a la injusticia. Porque busca desarrollar la sensibilidad, de unas expectativas morales de ser respetados, en aspectos de la personalidad que creen que tienen derecho a que se reconozcan²⁷². En tal sentido, se puede ver que el menosprecio social, siempre lesiona o daña la condición subjetiva e individual del ser humano. Pero al mismo tiempo, los actos denigrativos se sienten en el colectivo, puesto que se ha concebido al ser humano como un ser *onto-social*. Es por eso que las experiencias individuales de menosprecio se interpretan como vivencias-clave de todo un grupo, de forma que se consideren

²⁷¹ Cfr. Zurn, C. (2015). *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*. Cambridge y Malden: Polity Press. pág. 72.

²⁷² Asumimos, el concepto de la ética bajo el modelo de la “ética de la memoria”, tal como lo ha descrito Giusti, en la fundamentación de la ética bajo un sentido del clamor del *¡Basta ya! ¡Basta de tanta desmesura! ¡Nunca más!* Cfr. Giusti, M. (2008). *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*. Lima: Fondo editorial PUCP. págs. 17-50. Tambilén: Giusti, M., & Tubino, F. (Eds.). (2007). *Debates de la ética contemporánea*. Lima: PUCP (Fondo editorial). págs. 13-42. Ver el curso brindado por Giusti, “Introducción a la ética” en: YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=aE0C3fUb8uc>

como motivos rectores (de acción) en la exigencia de relaciones ampliadas de reconocimiento²⁷³.

De ahí que las muestras de experiencias de injusticias, perpetradas por las violencias, son la muestra más latente y patentes de *falta de reconocimiento*, el cual constituye una *patología social*. Puesto que la diversidad de acciones violentas, atenta contra la integridad de los seres humanos definida como la experiencia individual de “sentirse apoyado por la sociedad en todo el espectro de sus *autorrelaciones prácticas*”²⁷⁴. Lo expuesto, sintetizamos en el siguiente cuadro:

Ser humano onto-social	Wertminderung (menosprecio social)	→	Autoestima (selbstschätzung)	desprecio de la ciudadanía
	Aufhebung		Aufhebung	Aufhebung
	Kränkung (marginación moral)	→	Autorespeto (Selbstachtung)	humillación y marginación
	Aufhebung		Aufhebung	Aufhebung
	Verletzung (violencia física)	→	Autoconfianza (Selbstvertrauen)	violencia física
SER	MENOSPICIOS	LESIÓN	AUTORRELACIONES PRÁCTICAS	LESIÓN QUE OCASIONA

Quadro 2: Los agravios morales
(Elaboración del investigador)

En conclusión, podemos ver tras el procedimiento de la *fenomenología negativa*, Honneth toma como punto de partida la inmanencia trascendente de la realidad social, con el que inicia una la formulación de las obligaciones morales, basado en el reconocimiento. Tal como se nos presenta en la historia y la realidad, donde la mirada moral ha quedado expresado negativamente en la *experiencia del menosprecio* —sin embargo—, se mantiene la expectativa de una *vida autorrealizada y libre*. Al mismo tiempo, se considera que toda *experiencia de menosprecio* no sólo refleja lo carente de presión externa sino fundamentalmente de bloqueos internos, de inhibiciones psíquicas o miedos internos.

²⁷³ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op Cit. pág. 160ss.

²⁷⁴ Cfr. Honneth, A. (2010a). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Op Cit. pág. 30.

En ese sentido, Honneth expresa que la “experiencia del desprecio personal representa un *impulso moral* en el proceso de desarrollo de la sociedad, pues el progreso moral es el resultado de la lucha por el reconocimiento”²⁷⁵. Por lo tanto, dependerá de garantizar *formas de reconocimiento recíproco* que, al corresponder a los tipos de *autorrelación práctica* habilitan la construcción de identidad personal, constituyendo el desarrollo de las obligaciones morales. Para poder generar ese impulso moral, que originen las *formas de reconocimiento recíproco*, nuestro autor propone el desarrollo de tres *esferas de reconocimiento*, las cuales pasamos a detallar.

3. Las esferas del reconocimiento, como prácticas de la autorrealización

Honneth, concibe la idea de *esferas del reconocimiento* a partir de la consideración conceptual de Hegel y Mead. Y lo asume como una red de premisas y prácticas normativas, que nuestra sociedad moderna y liberal tiene que promover para tener ciudadanos libres. Siguiendo a Hegel, establece una fundamentación dialéctica a partir de los conceptos de *familia, sociedad civil y Estado*. Y en el caso de Mead, Honneth aprovecha que el psicólogo sociopragmático sintonice con Hegel en la comprensión de las relaciones intersubjetivas. Así, se desarrollan los niveles dialéctico de la formación de la personalidad (afecto-concepto-precepto), expresado en la lógica en triadas (*Logik in dreiheit*). Al mismo tiempo, considera que la conciencia atraviesa por tres diferentes niveles de relaciones intersubjetivas: la familia, el lenguaje y el trabajo, tal como el joven Hegel refería²⁷⁶. Del mismo modo, Honneth recoge de Mead, el concepto de las relaciones primarias del “otro concreto”. Dado que los sujetos sociales (agentes), se encuentran en relaciones afectivas, jurídicas y en la esfera del trabajo, conformando diferentes formas de

²⁷⁵ Cfr. Honneth, A. (1992). *Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento*. En: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. pág. 78.

²⁷⁶ Cfr. Rendón, C. (2010). *La lucha por el reconocimiento en Hegel*. Op. Cit.

realización con el “*otro generalizado*”²⁷⁷. Al respecto, Miguel Nación Pantigoso, afirma que la sintonía entre Hegel y Mead, se expresan, en:

“1) la dependencia del valor del sujeto respecto de las relaciones de reconocimiento y el papel de ésta valoración como condición de la agencia individual; 2) las tres dimensiones de las relaciones de reconocimiento, correspondientes a la amplitud de los sentidos normativos expresados por el sujeto; y 3) el papel central del conflicto o la lucha por el reconocimiento en la ampliación de las afirmaciones de la subjetividad, y, por esto, su carácter de fuerza dinamizadora del progreso moral”²⁷⁸.

Es con este presupuesto Honneth desarrolla el concepto de *esferas del reconocimiento*, considerando en cada una de ellas el ámbito donde se actualiza, se realiza, se expresa, expone y ejerce las *formas reconocimiento* en la vida social²⁷⁹. Estas diferentes formas de autorrelación son el resultado del ejercicio del reconocimiento desarrollados por las relaciones intersubjetivas y en respuesta a los actos de menosprecio. Es por eso que Honneth, presenta como alternativa las tres esferas del reconocimiento, a partir de relaciones *amorosas, jurídicas y solidarias*²⁸⁰. De tal manera que estas *esferas de reconocimiento* son obligaciones morales que emergen de modo inmanente de la experiencia de las heridas morales. Por lo tanto, son ámbitos donde se *realiza y actualiza* el (*acto*) del reconocimiento. Es decir, estas esferas de reconocimiento, son la estación donde la conciencia humana, hace *afirmación, confirmación y reafirmación* del acto de reconocimiento²⁸¹. Con las cuales la persona humana estará desarrollando su personalidad, al ingresar en una relación intersubjetiva progresiva.

²⁷⁷ Cfr. Ibid. pág. 116-117.

²⁷⁸ Cfr. Nación, M. (2020). *Reconocimiento e ideología en Axel Honneth*. Op. Cit. Pág. 64.

²⁷⁹ Cabe mencionar que Honneth, para poder elaborar el concepto de esferas, coge de los aportes del sociólogo Talcott Parsons, que en su obra propone una estructura social, basado en una jerarquización de las acciones socio-humanas.

²⁸⁰ Honneth, si bien se encuentra inspirado en Hegel y Mead, establece una diferenciación de tres niveles de reconocimiento intersubjetivo por las cuales los sujetos construyen su identidad por medio de las tres formas de *autorrelación práctica*: autoconfianza (*Selbstvertrauen*), autorrespeto (*Selbstachtung*) y autoestima (*Selbstschätzung*). Esto le permite desarrollar su propuesta a partir del concepto de esferas, o considerado como dimensiones dinámicas que se desarrolla a partir de la dialéctica propia del *Aufhebung*.

²⁸¹ Consideramos a estas expresiones con los tres momentos sucesivos de: *afirmación, negación y superación*, propias de la dialéctica que encierra el *Aufhebung*.

Debemos considerar que, si bien el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) proviene de una larga historia de origen europeo, Honneth no duda en considerar que —en la modernidad—, este concepto ha ido ganado espacio social e institucionalización. A tal grado que puede diferenciarse en *tres patrones* o *esferas* que han permitido que los sujetos puedan adquirir y preservar su integridad como seres humanos²⁸². Así, las *esferas del reconocimiento* están formuladas como principios cuasi trascendentales, que cada vez ha ido tomando forma concreta en su institucionalización. A tal grado que en la *teoría del reconocimiento* no sólo se habla de una condición formal, sino que los principios del reconocimiento se conciben a modo de la realización concreta. El cual es resultado de las *luchas por el reconocimiento*, concebido como motor de la *evolución social*²⁸³.

En ese sentido, la *autorelación práctica* no es algo que se origine de una vez por todas, sino que se va ampliando en la medida que se diferencien los patrones del reconocimiento en el curso del desarrollo social. En tanto que las *esferas de reconocimiento* son las obligaciones morales que emergen de modo immanente de la experiencia de las heridas morales. Estas diferentes formas de autorrelación son el resultado del *ejercicio del reconocimiento* desarrollados por las relaciones afectivas amorosas, jurídicas y solidarias.

Llegados a este punto se puede ver que Honneth unifica y complementa la especulación filosófica de Hegel y la pragmática de Mead. Donde va a concretar esta fusión teórica, al desarrollar las tres formas de reconocimiento recíproco²⁸⁴.

²⁸² Una muestra evidente de este desarrollo es el desarrollo de Kant, con el concepto de respeto a modo de un imperativo categórico de valorar a la persona como fin en sí mismo. Cfr. Honneth, A. (1997b). *Reconocimiento y obligación moral*. En: *Areté*. Pág. 236.

²⁸³ Cada una de estas esferas constituye un estadio o forma de integración social por el cual los sujetos son reconocidos de una manera diferente en su identidad personal. En su primera formulación teórica, en la obra *Lucha por el reconocimiento*, Honneth influenciado por los escritos del joven Hegel y la psicología social de G. H. Mead establece esta tripartición de las esferas del reconocimiento desde una teoría antropológica fuerte que ponía en peligro la pretensión de superar el déficit sociológico.

²⁸⁴ Como ya se mencionó, mientras que Hegel distingue tres esferas separadas de reconocimiento, las de la ‘familia’, la ‘sociedad civil’ y el ‘Estado’, para Mead, por encima de las ‘relaciones primarias del otro concreto’, se encuentran las relaciones jurídicas y la esfera del trabajo, conformando las diferentes formas de realización del “otro generalizado”. Esta identificación es eminentemente esencial para poder

Al mismo tiempo, debido a la orientación de la Teoría Crítica, a modo de una filosofía social, Honneth da cuenta que las expectativas de reconocimiento que posee el sujeto, dentro de la *conciencia de injusticia* no son unos criterios conscientes, sino que son expectativas reivindicatorias:

“esas expectativas son el resultado de la formación social de un potencial profundamente arraigado de elevar reivindicaciones, en el sentido de que siempre deben su justificación normativa a principios institucionalmente anclados en el orden de reconocimiento establecido en la historia”²⁸⁵.

De tal manera que Honneth se ha ido alejando de los supuestos antropológicos tradicionales para ir concibiendo que la demanda de reconocimiento surge del devenir histórico. Específicamente desde la identidad de la sociedad moderna, donde se concebía al ser humano como una autoconciencia para la libertad. Sin embargo, bajo una antropología débil, se puede concebir a las *esferas de reconocimiento*, como una vía que van institucionalizándose y diferenciándose cada vez más, dando concreción a la autorrealización humana.

Honneth, en este punto, se propone describir la estructura de las relaciones de reconocimiento social para la que propondrá *tres patrones* distintos de reconocimiento intersubjetivo, dentro de los cuales inscribirá sus correspondientes formas de *menosprecio* a la identidad personal. Que pueden ser comprendidas como institucionalizaciones progresivas dadas en la historia. Donde la conciencia humana va desarrollando un *aprendizaje social-moral*, a través de las luchas por el reconocimiento²⁸⁶. Comprendiendo que estas luchas pugnan por conseguir mejores formas de integración y valoración, que permiten establecer las

comprender la propuesta de Honneth. Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 116-117.

²⁸⁵ Cfr. Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Op. Cit. Pág. 109.

²⁸⁶ Cfr. Casuso, G. (2017). *Reconocimiento y progreso social. Una revisión de los fundamentos normativos de la teoría crítica de Axel Honneth*. En M. Giusti (Edit.), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso*. Op. Cit. págs. 165-178.

condiciones sociales que aseguran la formación de la identidad personal y su autonomía²⁸⁷. Pasamos a desarrollar las tres *esferas* del reconocimiento:

La *primera esfera del reconocimiento* propuesto por Honneth jugará un rol importante en todo su desarrollo teórico, dado que se tratará del “núcleo estructural de toda eticidad”²⁸⁸. En ese sentido, propone que el primer estadio o esfera es el amor, considerado como un conjunto de actos humanos sociales propios de la voluntad y las naturales fuerzas afectivas. Esto quiere decir que el amor, surge como una realidad espontánea y el cual no se encuentra mediado por ningún ejercicio racional, sino que se basa en la fuerza volitiva. Se trata de una fuerza humana natural, básica y primaria²⁸⁹. También se vincula al ámbito más natural y básico de la sociedad: la familia. Espacio donde se enfatiza que el acto afectivo humano, tratándose de relaciones afectivas básica y primarias, suponen la confirmación recíproca de los sujetos en su interacción. Tanto en las relaciones de paterno/materno/filial, las relaciones esponsales/maritales y por extensión las amicales.

Para llegar a esta definición, Honneth ha basado sus pesquisas en la teoría psicoanalítica de la *relación objetal* de Donald Winnicott. Quien considera al amor, en términos de un tipo de *relación de interacción*, como descriptor de una *fenomenología* de las relaciones de reconocimiento²⁹⁰. En tal sentido, se puede

²⁸⁷ A fin de fundamentar sólidamente su propuesta teórica, Honneth. Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 117. no sólo se remite a sus conclusiones de sus lecturas de Hegel y Mead, sino que nos llama la atención hacia otras propuestas de la filosofía social en las que también se pueden entrever formas y procesos de desarrollo de la persona humana en un medio donde el reconocimiento intersubjetivo es consuetudinario. Tal es el caso de Max Scheler, que distingue entre “comunidad de vida”, “sociedad” y “comunidad de personas”, fundadas en la solidaridad; o de Plessner, quien habla de “conexiones primarias”, “comercio social” y “comunidad real”. En todo caso, la tripartición de la vida social en tres esferas de interacción que Honneth propone, éste la considera muy plausible, dado que, como dice, “está inmediatamente al alcance de la mano distinguir formas de integración social según se establezcan por lazos emocionales”.

²⁸⁸ Cfr. Honneth considerará suficientemente verificada la esfera del Amor, como “núcleo estructural” de la eticidad a la que pretende llegar. Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 117-133.

²⁸⁹ Honneth define a esta primera esfera del amor, como “todas las relaciones primarias, en la medida en que, a ejemplo de las relaciones eróticas entre dos, las amistades o las relaciones padres-hijos, estriban en fuertes lazos afectivos”. Ibid. Pág. 118.

²⁹⁰ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 119-131. Para su abordaje, de esta primera esfera, resulta para Honneth muy pertinentes los trabajos del pediatra psicoanalista Donald

desarrollar esta relación recíproca, tal como es el caso del niño, donde se tiene la concepción de un *sujeto*. Concebido como una persona que aún no ejerce los derechos propios de modo activo, sino pasivo. La ampliación de esta cuestión se encuentra en el desarrollo extenso desplegado por Honneth en su *Lucha por el reconocimiento*, donde se desarrolla ampliamente el rol que cumple el afecto en su constitución psicológica. El cual permitirá la valoración del desarrollo básico para la futura configuración de la personalidad del sujeto. En este ámbito, en cuya base reside el modelo específico de reconocimiento recíproco, los individuos “se saben unificados, porque en su necesidad (recíproca), son dependientes del otro ocasional”²⁹¹.

Siguiendo esta *relación objetal* de Winnicott, se puede entender la relación afectiva considerando la necesidad del otro, el cual se pone en evidencia dentro del ámbito familiar, pero fundamentalmente en la protección y el cuidado del niño. En ese sentido, se desarrolla un *reconocimiento de sí mismo y para el otro*, a partir de los propios límites y la condición de vulnerabilidad del infante. Es decir, se parte de la valoración del reconocimiento del otro, desde sus límites, a fin de que —tras la dotación de afecto, cuidado, protección afectiva—; se alcance el desarrollo de la *autoconfianza* individual. Como efecto de los lazos y vínculos entablados de

Winnicott, donde analiza el proceso por el cual, desde la lactancia hasta cierto grado de madurez, madre e hijo se desprenden del “ser-uno indiferenciado” y simbiótico, que ha caracterizado el desarrollo de su relación desde el nacimiento, para llegar a aceptarse y amarse recíprocamente como personas independientes, que han ganado para sí su propio espacio de autonomía personal. El niño, en este punto, adquiere una diferenciación cognitiva entre sí y su entorno. Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 122ss. Al respecto podemos ver una buena publicación sobre Donald Winnicott. Cfr. Gardini, A., Baiardini, I., Cacciola, B., & Maffoni, M. (2016). *Donald Winnicott. La psicología de las relaciones objetales*. Barcelona: Salvat.

²⁹¹ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 118. Esto indica que, en el ámbito de la familia, se desarrollan inevitablemente relaciones primarias de reconocimiento interdependientes, constituido por el *amor*. Donde los individuos se entregan libremente, en un doble proceso simultáneo, al vínculo emocional de otra persona, en términos de una “dedicación”, ya no sólo en tanto que ser individuado y autónomo, sino porque entre ambos sujetos se desarrolla una *simbiosis* en la que no sólo la reciprocidad del reconocimiento de sí es necesaria, sino también porque en dicha interacción, cada individuo se autodelimita y es delimitado, en cuyo proceso desarrolla su *autoconfianza* individual. Para Honneth resulta fundamental este inicio socializador de la persona, pues en él se dan todas las premisas que permitirán el arribo a un tipo de relación “simbiótica” en el que ambos, madre e hijo, ganarán “cada uno para sí un espacio de autonomía”. Con ello, y sumado a la iniciativa de Jessica Benjamin, que aduce este proceso de separación como modelo explicativo de la *lucha por el reconocimiento*. Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 123.

interdependencia afectiva: así, surgirá un individuo capacitado para participar autónomamente en la vida pública.

Honneth considera que con el surgimiento del proceso de socialización se empezó —de una manera muy rudimentaria—, a dar cabida a las actitudes del *amor* y el *afecto*. Pero sólo se puede hablar de reconocimiento afectivo cuando en la evolución de la sociedad aparecieron dos procesos de institucionalización: *la infancia* como una etapa elemental para la formación del individuo y el *amor* en el matrimonio. Con la aparición de la infancia se formó la conciencia de que los niños merecen especial cuidado de sus padres ya que de éstos depende el sano desarrollo de la personalidad de los niños. Paralelamente, cuando las relaciones amorosas se centraron en los intereses institucionales de la familia, patentados por la sociedad burguesa. Surgió la conciencia que esta vinculación especial depende de la manifestación de afecto y el cuidado mutuo. Fue así como se entendió que las relaciones afectivas representan una institución de un tipo especial de *relación intersubjetiva* cuya particularidad radica en que los sujetos se relacionan desde su condición de precariedad y vulnerabilidad²⁹².

Por medio de estos dos procesos de *institucionalización*, surgió progresivamente la conciencia de que esta clase de relación social se distingue por los principios del reconocimiento del afecto y del cuidado. A través de estas relaciones amorosas —la pareja, la familia y los amigos—, el individuo aprende a reconocerse como sujeto necesitado de dedicación amorosa y atención de sus necesidades: “en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional”²⁹³.

Lo característico de este tipo de relación es la atención amorosa al *bienestar del otro* por medio del cuidado y la satisfacción de sus necesidades individuales. Por eso, el reconocimiento en esta *primera esfera*, tiene el carácter de ser sustento

²⁹² Cfr. Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Op. Cit. pág. 110.

²⁹³ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág.118.

afectivo para el desarrollo de la personalidad. En esta medida, esta relación de reconocimiento está unida a la *experiencia corporal* del otro, lo cual involucra la integridad física de la persona, aspecto que lesiona *la primera forma de menosprecio o herida física*²⁹⁴.

La actitud positiva que cabe al individuo adoptar para consigo mismo cuando experimenta un reconocimiento afectivo de este tipo es la de la *confianza en sí mismo*. Con esto se alude al estrato fundamental de una seguridad emocional y corpórea en la expresión de las propias necesidades y sensaciones, que constituye el presupuesto psíquico para el desarrollo de todas las demás formas de *autoestima*²⁹⁵.

El proceso de construcción de la subjetividad depende de la experiencia intersubjetiva de ser amados por alguien. Porque en esa experiencia recíproca el sujeto aprende a *confiar en sí mismo*, base para que pueda dirigir su vida de acuerdo a sus convicciones y deseos más auténticos: “la autoconfianza tiene que ver con las capacidades perceptivas, mediadas afectivamente mediante las cuales lo que se siente subjetivamente se convierte en material para la deliberación”²⁹⁶. Es decir, la autoconfianza (*Selbstvertrauen*) es la capacidad con la cual el sujeto es capaz de articular de manera consciente y libre, su fidelidad a sí mismo²⁹⁷. Así como de exteriorizar lingüísticamente sus necesidades constitutivas,

²⁹⁴ Honneth tiene claro que el amor es una experiencia intersubjetiva y normativa en la que se cimienta el primer tipo de *autorrelación práctica*, ya que el sujeto que se siente amado —experiencia de un amor duradero y seguro— desarrolla la capacidad de sentirse confiado y seguro en cuanto encuentra el apoyo del otro para la expresión y satisfacción de sus necesidades. La experiencia del reconocimiento, mediada por las *relaciones afectivas*, brinda un tipo de seguridad “a través de la cual los individuos que están creciendo adquieren la confianza en el valor de sus propias necesidades corporales”. Cfr. Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Op. Cit. pág. 110. Porque saben que ella encuentra cumplimiento en los otros. Así es como el sujeto adquiere la autoconfianza (*Selbstvertrauen*) que es la actitud básica que funciona como soporte psicológico sobre la cual el sujeto desarrolla las otras formas de autorreferencia práctica.

²⁹⁵ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 84.

²⁹⁶ Cfr. Anderson, J., & Honneth, A. (2005). *Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice*. En J. Anderson, & J. Christman, *Autonomy and the Challenges to Liberalism* (págs. 127-149). Cambridge: Cambridge University Press. pág. 134.

²⁹⁷ En el sentido etimológico, la palabra autoconfianza, está constituido por el prefijo *auto* (uno mismo), seguido por la palabra confianza. El cual se compone por el prefijo *con*, que actúa como instrumento lingüístico de encuentro, acompañando el término *fiar*, proveniente de fe (*fidei*). El cual puede ser definido como la capacidad de confiar (de tener fe) en uno mismo.

relacionándose con el otro desde su condición de vulnerabilidad, a fin de que puedan ser satisfechas para el bien de su integridad. “El valor de comprometerse con los sentimientos más profundos abierta y críticamente es facilitado por el amor seguro de los demás y la confianza en sí mismo que le sustenta”²⁹⁸. Así es como Honneth entiende que la *subjetividad* es producto de procesos de *interacción social* por medio de los cuales el sujeto es capaz de reconocerse como persona vulnerable que necesita del cuidado y afecto del otro. Al saberse amado aprende a confiar en sí mismo, lo cual le garantiza el soporte emocional para abrirse y confiar en el mundo externo y en los demás.

El amor (*Liebe*) constituye la primera forma de reconocimiento indispensable para el desarrollo de la personalidad individual. Honneth tiene claro que, por medio de la experiencia amorosa, el sujeto aprende a relacionarse con benevolencia con los *otros*. Sintiendo motivado moralmente a realizar acciones que tienen como objetivo el bienestar de la otra persona. Por eso, los sujetos se sienten comprometidos a actuar desde la mutua comprensión, la igualdad y la confianza: “la idea romántica del amor incluye la idea de una posición de igualdad entre los dos compañeros, incluye la norma de comprensión del otro, incluye la idea de confiar en los demás”²⁹⁹. No obstante, esta forma de reconocimiento no puede generalizarse más allá del ámbito de las relaciones sociales primarias. Porque esta relación intersubjetiva está caracterizada por la reciprocidad emocional que incluye actitudes de simpatía y atracción que no son susceptibles de ser expandidas a un gran número de participantes de la interacción. “Es por ello que a esta relación de reconocimiento le es inherente un particularismo moral que no puede ser disuelto por ningún tipo de intento de generalización”³⁰⁰.

Honneth declara que la *segunda esfera del reconocimiento*, tiene un origen en el ejercicio de la racionalidad, el cual se pasa del afecto al concepto, es decir se

²⁹⁸ Cfr. Ibid. pág. 135.

²⁹⁹ Honneth, A. (2013b). *Love, Society and Agape. An Interview with Axel Honneth*. G. Iorio y F. Campello, entrevistadores. *European Journal of Social Theory*, pág. 248.

³⁰⁰ Honneth, A. (2010a). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Op. Cit. pág. 26.

desarrolla una superación conservativa (*Aufhebung*) respecto de la primera esfera. Es decir, en esta esfera se manifiesta a partir de las relaciones humanas más amplias de la familia, el cual ejerce y solicita partir de la experiencia de la ley, como expresión de un concepto de normalidad, con las cuales los sujetos entran en relación con los demás³⁰¹. En tal sentido, manteniendo las conclusiones de Hegel y Mead, quienes consideran que el Derecho es una forma de reconocimiento recíproco. El entendimiento hacia nosotros mismos como agentes racionales, libres y consientes portadores de derechos, sólo puede conseguirse bajo la perspectiva normativa de un ‘*otro generalizado*’ con el que se construye los vínculos sociales. Esto debido a que, en la medida que crecemos en el ámbito social, adquirimos el saber sobre qué obligaciones normativas nos son necesarios cumplir³⁰².

Por lo tanto, un agente social/legal durante su experiencia de *reconocimiento jurídico*, se pensará como persona que comparte con los otros miembros de su comunidad aquellas facultades que lo capacitan a participar “en la formación discursiva de la voluntad”³⁰³. Así como a autorreferirse de forma práctica y positivamente a partir del autorrespeto (*Selbstachtung*), con base al autoconcepto configurado con/por los ‘otros’.

La tenencia de derechos confiere al agente pretensiones (legítimas) de aceptación social y con ello se eleva a sí mismo como moralmente responsable. Mediando su experiencia de *reconocimiento jurídico*, sus actos cobran relevancia

³⁰¹ Un claro ejemplo de las relaciones intersubjetivas donde se evidencia la expresión de normas sociales, son los juegos tradicionales, los cuales para los participantes es parte de la conciencia colectiva las normas y leyes propias del juego.

³⁰² Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. págs. 132-148. Esto indica que, en esta segunda esfera, ya se configura el concepto de un colectivo, donde se pasa del yo al ‘nosotros’ o mejor, donde se reconoce formalmente la consideración de los ‘otros’ que configuran el ‘yo’ que se encuentra lleno de la otredad. Sólo en tal sentido, los sujetos pasan a ser considerados como agentes responsables de la sociedad, se reconocen como seres autoconscientes, portadores de derechos, nos sometemos a la generalidad y nos comportamos frente a los ‘otros’ con pretensiones de validez general, con la voluntad de querer valer como personas en el ámbito de la comunidad. Así, nuestra autonomía individual como singulares, se deberá a un modo de reconocimiento, cuya reciprocidad quede reflejada en las formas de un derecho en el que todos se sienten reconocidos y dentro del cual todos se respetan mutuamente. Así, se desarrolla y se hace condición necesaria el concepto de *agente de derecho*, dado a la conciencia de su *juridicidad social*.

³⁰³ Ibid. Pág. 147.

para sí cuando son reconocidos y respetados por todos. El sujeto en cuanto *agente social*, reconoce y es reconocido, desde la perspectiva otorgada por la norma social. Se hace cada vez más autónomo, o dicho, en otros términos, el individuo adquirirá una autorreferencia mayor; en la medida que se vea reconocido o confirmado en el valor constitutivo para su comunidad. Al tiempo que recibe la confirmación intersubjetiva de su autonomía individual y conforme es reconocido como *persona* a la que le corresponde la misma responsabilidad moral por sus actos, que a todos los demás.

En esta segunda forma de reconocimiento corresponde a las *relaciones formales del derecho* por las cuales los miembros de la sociedad se autoconciben como *agentes de derechos* con las mismas responsabilidades y obligaciones de ciudadanos. Esta esfera trasciende y supera (*Aufhebung*) el particularismo moral de las relaciones afectivas, íntimas y naturales, el cual se limitaba a ser simplemente a ser un “sujeto de derecho”, ejercidos de forma pasiva. Es en esta nueva condición en que los sujetos, desarrollan la acción de su condición otorgada por el derecho universal alcanzado por la razón y la lucha.

Cabe mencionar que, desde la antigüedad, con el Derecho Romano, hasta bien ingresado a modernidad, la valoración de lo jurídico ha ido ganando terreno. Es en el ámbito del derecho donde se pudo generar la conciencia de estatus social, económico y político, centrado en el derecho de la persona. Sin embargo, se centraba sólo en los particulares agentes de ostentaban el principio de autoridad. Pero la Revolución Francesa ayudó a que la sociedad pudiera reorganizar normativamente las relaciones jurídicas. Al no depender del orden jerárquico del estatus social, el *reconocimiento jurídico* pudo proponer la igualdad como derecho universal, que daba a todo sujeto la capacidad de disfrutar de una condición social igualitaria con los demás miembros de la sociedad. Con esta nueva institucionalización de la igualdad jurídica se diferenciaron dos esferas diferentes del reconocimiento: el *jurídico* y la *valoración social*. Con el primero el sujeto podía aspirar a ser reconocido como persona jurídica que merecía igual respeto por

su dignidad y autonomía. Con la segunda, su estima ya no dependía de sus beneficios y propiedades sino de la valoración por el éxito alcanzado como ciudadano productivo³⁰⁴.

En la esfera jurídica del derecho (*Recht*), el sujeto aprende a relacionarse desde la conciencia de ser un sujeto autónomo, protegido socialmente por los mismos derechos que los demás miembros de la sociedad, el cual cohesiona los vínculos sociales. La modernidad con la Ilustración, otorgó la conciencia de ser ciudadano portador de derechos que lo hacen libres e iguales, genera una disposición mutua hacia el cumplimiento de las normas jurídicas. De esta manera, la interacción social está fundamentada en la convicción de que, tanto el “yo” y los “otros” (nos-otros) vamos a someternos al cumplimiento de los deberes y obligaciones ciudadanas. Honneth al respecto menciona que “los sujetos de derecho se reconocen, porque obedecen a la misma ley, recíprocamente como personas que pueden decidir racionalmente acerca de las normas morales en su autonomía individual”³⁰⁵. A diferencia de las relaciones amorosas, este tipo de relación intersubjetiva tiene un carácter propiamente cognitivo/racional/lógico que permite trascender el particularismo emocional de la simpatía y la atracción con lo cual se puede extender al *respeto universal* a todos los hombres en tanto que seres libres e iguales³⁰⁶.

Si bien en el reconocimiento afectivo basado en el amor (*Liebe*) significaba que el sujeto tiene una disposición motivacional —voluntaria—, de restringir su

³⁰⁴ Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Op. Cit. Pág. 112.

³⁰⁵ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 135.

³⁰⁶ Honneth tiene claro que el reconocimiento es una actitud moral en tanto que representa un tipo de comportamiento, a partir de actos concretos, por el cual el sujeto se siente obligado moralmente a un tipo de comportamiento benévolo. Comprende que la motivación moral para actuar benévolamente tiene su fundamento en el concepto kantiano de ‘respeto’, por tanto, reconocer implica un acto de motivación moral de grado superior que nos obliga a tratar bien o respetuosamente. En ese sentido, el núcleo moral del reconocimiento consiste no en el que el sujeto mismo se imponga una exigencia externa, sino que la fuerza motivacional actúa internamente haciendo que el sujeto sea capaz de sobreponerse a su impulso egocéntrico: “en el sujeto que reconoce se efectúa un acto por el cual queda descentrado, porque admite un valor a otro sujeto que es la fuente de pretensiones legítimas que menoscaban el amor que se tiene a sí mismo”. Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. pág. 176.

perspectiva egocéntrica para realizar actos benevolentes hacia el otro, bajo el predominio del afecto. En la superación de las muestras afectivas hacia una actitud moral-legal, representa hacer justicia sobre el valor de la persona respetando su integridad y su valor. Lo cual implica concederle una autoridad moral sobre el *agente* que lo motiva moralmente para tratarlo de acuerdo a su condición de inteligibilidad. Ahora bien, la particularidad del reconocimiento jurídico está en la capacidad de desarrollar un segundo tipo de *autorrelación práctica*. La actitud positiva que genera el ser reconocido como *agente jurídico* en tanto portador de los mismos derechos de los demás, es la capacidad de referirse a sí mismo como persona moralmente responsable:

“la actitud positiva que un individuo puede adoptar hacia sí mismo cuando experimenta este tipo de reconocimiento jurídico es la del autorrespeto elemental. El individuo es capaz de verse a sí mismo como persona que comparte con todos los miembros de su comunidad las características de un actor moralmente imputable”³⁰⁷.

La autocompresión de ser un agente moralmente responsable representa el reconocimiento —por parte de todos—, de que su obrar es considerado como exteriorización de su juicio racional y responsable. Por eso, según Honneth,

“un sujeto en la experiencia del reconocimiento jurídico puede pensarse como una persona que comparte con todos los miembros de la comunidad facultades que le hacen capaz de participar en la formación discursiva de la voluntad; y la posibilidad de referirse a sí mismo positivamente en tal forma que llamamos autorrespeto”³⁰⁸.

El reconocimiento jurídico corresponde, como obligación moral a la protección frente a la segunda forma de menosprecio; que tiene que ver con la subordinación, exclusión o marginación social, maneras en que se le priva al sujeto

³⁰⁷ Honneth, A. (2010a). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Op. Cit. pág. 27.

³⁰⁸ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 147.

el reconocimiento de su autoridad legítima para la deliberación moral y por ende, se le excluye de la comunidad. Por lo que Honneth señala la importancia de esta forma de reconocimiento para la socialización del individuo para alcanzar su autodeterminación legal, condición indispensable para alcanzar la autestima. Porque “vivir sin derechos individuales significa, para el miembro de la sociedad, no tener ninguna oportunidad para la formación de su autoestima”³⁰⁹.

En tal sentido, el individuo al perder su condición *jurídico-social*, se siente incapaz de tomar en serio su vida porque la lesión al respeto de sí mismo, representa la incapacidad de considerarse como sujeto apto de una deliberación práctica y responsable. Es decir, la privación de ciertos derechos suscita la autocomprensión de que no goza del respeto de los compañeros de interacción que a su vez genera la incapacidad de respetarse a sí mismo³¹⁰. Ahora bien, Honneth considera que la relación de reconocimiento jurídico —en clara oposición de la teoría liberal de la justicia—, es insuficiente porque el sujeto adquiere la conciencia de las cualidades que comparte con los demás miembros de la sociedad. Pero todavía hace falta el reconocimiento de las cualidades que lo diferencian de ellos haciéndolo un ser único e irremplazable.

La tercera esfera diferenciada del reconocimiento es la más amplia forma que persigue una valoración social permitiendo a los sujetos —como dice Hegel—, es la que mejor halla su realización y su institucionalización³¹¹. En tal sentido, Honneth, al referirse a esta esfera lo hace más positivamente. Porque se va a valorar las cualidades y facultades concretas de las personas, a través de vínculos mucho más concretos, universales y políticos: la *valoración social a partir de la solidaridad*³¹². Concretamente se trata de “una valoración social que permite

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ Nación, M. (2020). *Reconocimiento e ideología en Axel Honneth*. Op. Cit. pág. 67.

³¹¹ Giusti, M. (2018). *Justicia y reconocimiento. Sobre el fundamento moral de la crítica de la sociedad*. En D. Grueso (Comp.), *Axel Honneth: Reconocimiento, herida moral y teoría crítica*. Op. Cit. Pág. 22.

³¹² Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. págs. 148-159. Pero es en la solidaridad (*Solidarität*) donde se da una síntesis entre los dos momentos previos, porque allí entran en juego las cualidades individuales y concretas del sujeto, pero puestas en relación con los fines que la comunidad valora.

referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas”³¹³. De forma que Honneth atina a advertir, que tal forma de reconocimiento se genera recíprocamente como *valoración social* en el marco de una eticidad (*Sittlichkeit*). O dentro de un modelo institucionalizado y democrático de trabajo cooperativo/colaborativo. En términos de Mead, sólo podría concebirse adecuadamente, si presuponemos “la existencia de un horizonte de valores intersubjetivamente compartido”³¹⁴.

Si bien en el reconocimiento jurídico, se lograba desarrollar las propiedades generales de los sujetos las que son reconocidas de forma diferenciada, en la *valoración social y solidaridad* concebido como estima social. Para lo cual, se “requiere un *médium* social que pueda expresar la diferencia de cualidad entre los sujetos humanos en una forma intersubjetivamente coaccionante”³¹⁵. Con esto, Honneth quiere decir que, para arribar a este ámbito de vida solidaria en la comunidad, se precisa un medio que oriente simbólicamente a los individuos³¹⁶.

Esto indica que esta valoración social se habilita y posibilita un *entendimiento cultural* desde el reconocimiento. Donde se desarrolla una valoración social desde los objetivos y valores éticos de las comunidades, donde se reconozca las capacidades y actuaciones individuales y grupales. Es decir, se trata de valorar los principios de una comunidad para “ser intersubjetivamente estimadas en la medida que cooperan en la realización de (estos) valores socialmente definidos”³¹⁷. Será este punto más alto de la eticidad (*Sittlichkeit*), cuando la valoración social adquirirá un *rasgo individualizante* y, conforme estos actos se vayan haciendo contumbre social, donde las relaciones intersubjetivas pasen a formar parte del ámbito social e histórico. Donde éstas costumbres (*Sitten*)

³¹³ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. págs. 148.

³¹⁴ Ibid. 149.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Considero importante en este punto, dejar definido el concepto de “solidaridad”, tal y como Honneth lo expone: “por ‘solidaridad’, en una primera anticipación, puede entenderse un tipo de relación de interacción en el que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciadas, porque se valoran entre sí, en forma simétrica”. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. págs. 157.

³¹⁷ Ibid. págs. 150.

tenderán a hacerse cada vez más simétricas e igualitarias en todos los miembros de la sociedad como una *autocomprensión cultural*³¹⁸.

Se debe comprender como *autoentendimiento cultural*, los criterios que una sociedad proporciona los principios que orienta la *valoración social* de las personas. Porque sus capacidades y actuaciones puedan ser *intersubjetivamente estimadas* en la medida en que cooperan en la realización de valores socialmente definidos. En ese sentido, esta forma de reconocimiento recíproco está ligada al presupuesto de una vida social cohesionada, cuyos miembros constituyen una comunidad valorativa por la orientación a objetivos comunes³¹⁹.

Este tipo de *relación intersubjetiva* sólo puede concebirse desde el presupuesto de que los sujetos comparten un horizonte de valores y objetivos que conforman una comunidad de vida ética. Al hablar de compartir un horizonte de valores y objetivos, Honneth considera a las agrupaciones de *resistencia social* o *agrupaciones políticas* que se unen para alcanzar un objetivo común compartido. En este tipo de relaciones, la actitud que tiene el sujeto hacia sus compañeros de grupo se basa en el hecho de estimar o valorar sus capacidades particulares desarrolladas a lo largo de la vida. Que emergen en el camino que conduce al logro

³¹⁸ Ibid. págs. 149-150. En ese sentido, el tercer tipo de relación social surge por la implementación del principio del éxito en la estructura de la vida de los individuos, quienes han logrado desarrollar los vínculos sociales a través del trabajo organizado. Esto se a partir de una toma de conciencia ante la explotación de la sociedad industrial, capitalismo. Se trata del tránsito del honor por herencia, al reconocimiento del mérito individual como criterio de *estima social*. Esto se logra cuando el individuo deja de ser estimado por su origen y posesiones para ser valorado por el logro de su *actividad cooperativa*, en sus relaciones sociales de asociación. Inaugurándose así, una nueva relación, que va teniendo una configuración sustancial de transformaciones que van desde la valoración por el desempeño productivo-económico del grupo, hasta la conciencia de apreciar las cualidades y capacidades individuales que representan un aporte a la reproducción social. La *valoración social* tiene que ver con el grado de reconocimiento —según el horizonte de valores intersubjetivamente compartido— que merece cada individuo por la forma de vida que lleva, la cual se considera que representa una aportación valiosa para la vida de otros. En tal sentido, Honneth plantea que la *estima social* está relacionada con la contribución de las cualidades particulares para la realización de los objetivos y valores sociales que son valiosos para la comunidad. Es decir, comprende que el orden social está configurado por la orientación simbólica de valores éticos y objetivos normativos que en su conjunto conforman la *autocomprensión cultural* de la cual se desprenden los criterios valorativos de determinadas cualidades que están en condiciones de contribuir para la realización de los objetivos sociales. Igualmente, relevante resulta conocer cómo Honneth define el término “simétrico” de la manera siguiente: “simétrico debe más bien significar que todo sujeto, sin escalonamientos, tiene la oportunidad de sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad”. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. págs. 159.

³¹⁹ Ibid. págs. 150

de la meta de una cultura del reconocimiento, a través de la estima social³²⁰. Esta valoración debe entenderse como aquel modo de reconocimiento por el cual el sujeto goza de la *estima social* por sus operaciones individuales y capacidades particulares. De esta manera, la estima social:

“sólo se nombra al modo de reconocimiento social que merece el singular por la forma de su autorrealización, porque con ella contribuye en una determinada medida a la conversión práctica de los objetivos abstractamente definidos de la sociedad”³²¹.

La *valoración social* propiciada por la forma de reconocimiento recíproco tiene el poder de fomentar relaciones simétricas entre los sujetos individualizados: al verse cada cual, valorado por los otros en sus cualidades y capacidades particulares, interactuando desde la *solidaridad* como forma de vida que contribuye a alcanzar la autorrealización social. Esto conduce a considerar a la solidaridad como un acto socio-cultural, que se busca desarrollar. Al respecto define Honneth:

“Mi modo de definir la solidaridad está más basado en una forma específica del reconocimiento mutuo, que se basa en cierta realización recíproca, mutua (...) y creo que la mejor manera de comprenderla es decir que se basa en la estima de la acción que contribuya a alcanzar, a lograr el objetivo común y compartido. (...) De este modo, la solidaridad está basada en el logro, en cada valoración del logro”³²².

Honneth comprende la *solidaridad* como la manera de relacionarse en que los sujetos, al participar recíprocamente en la consecución del mismo fin, donde aprenden a valorar la forma particular de vida del compañero de interacción. De

³²⁰ En esta movilización que busca lograr unificar grupos, a partir de convicciones comunes por parte de la agremiación, los grupos de asociación de diferentes intereses, así como los sindicatos vienen a ser la concreción de los vínculos de reconocimiento a nivel social. El cual forma parte de la movilización de la Sociedad Civil en relación con el Estado.

³²¹ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. págs. 155.

³²² Honneth, A. (2013b). *Love, Society and Agape. An Interview with Axel Honneth*. G. Iorio y F. Campello, entrevistadores. En: *European Journal of Social Theory*, pág. 250.

esta manera, por la relación solidaria surge un horizonte de valor intersubjetivo en el que cada cual aprende a reconocer el *valor social* de las cualidades y capacidades del otro. Sin embargo, la *solidaridad* no se puede confundir con el sentimiento de lástima por las desgracias ajenas o el de simpatía con el destino del otro. Se trata de una actitud moral que surge del reconocimiento recíproco entre los miembros que están interesados en alcanzar los mismos objetivos sociales.

El tipo de *autorrelación práctica* que gana el sujeto a través de esta forma de reconocimiento es la *autoestima* (*Selbstschätzung*), que consiste en poderse sentir seguro de realizar operaciones o tener capacidades particulares que son valoradas por los demás miembros de la comunidad de vida. Según Honneth:

“la actitud positiva que un individuo puede adoptar hacia sí mismo cuando es objeto de este tipo de reconocimiento es la de la autoestima: puesto que se siente valorado por sus compañeros de interacción en sus capacidades específicas, el individuo es capaz de identificarse con sus cualidades y aportaciones específicas de una manera absoluta”³²³.

Este reconocimiento afecta la forma en la que el sujeto se refiere a sí mismo porque, a partir de esa experiencia el individuo tiene la certeza que brinda el respeto por su propia forma de vida. La *solidaridad* es la obligación moral que subsana la tercera forma de menosprecio que tiene que ver con la humillación o desprecio. Es decir, repara los aspectos de los proyectos de vida personal que provoca que el sujeto no pueda referirse positivamente hacia sus capacidades o cualidades adquiridas a lo largo de su historia vital. Con esta forma de reconocimiento recíproco, los sujetos se relacionan valorando la especificidad individual de cada uno, generando *relaciones intersubjetivas solidarias* que pierden el carácter jerarquizante gracias a la creciente generalización.

³²³ Honneth, A. (2010a). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Op. Cit. pág. 29.

Podríamos ir concluyendo sobre este segmento, con la diferenciación de los tipos o *esferas de reconocimiento recíproco* —según Honneth—, quedan establecido los requisitos formales que deben orientar normativamente las interacciones sociales con el fin de asegurar la integridad de todos los seres humanos. Hay que reafirmar que las tres formas de reconocimiento constituyen las condiciones sociales normativas para la formación exitosa de identidad por las cuales el sujeto puede sentirse apoyado por la sociedad para referirse a sí mismo. Mediante las tres formas de autorrelaciones prácticas: autoconfianza (*Selbstvertrauen*), autorrespeto (*Selbstachtung*) y autoestima (*Selbstschätzung*).

No obstante, aún nos falta precisar la fuente motivacional que origina el progreso moral en el orden social establecido: Honneth considera que las relaciones de reconocimiento están sujetas a un desarrollo normativo que es impulsado por las constantes luchas que pugnan para alcanzar una mayor realización de la libertad. El cual se va desarrollando a lo largo de la historia a modo de un ‘aprendizaje social’ de la vida moral, el cual se va desplegando a modo de un progreso moral y social histórico³²⁴.

Por otra parte, el individuo, en el estado de experiencias práctica de su socialización, por los *actos de reconocimiento* y el *reconocimiento de sí por los otros*, establece formas de realización de su subjetividad. Donde a partir de la experiencia recíproca en términos de *autorrealización intersubjetiva*, se admite el

³²⁴ A lo largo de este proceso de la vida ética, el individuo adquiere, progresivamente, autoconfianza (*Selbstvertrauen*), autorrespeto (*Selbstachtung*) y autoestima (*Selbstschätzung*), dando significación a su propia vida, pasando por momentos cognitivos de su propio saber ético, guiando su conducta, en arreglo a las valoraciones recibidas sobre su persona y sus actos. Este sujeto se sentirá respetado en su “honor social” por sus interlocutores, al verse entendido y comprendido como persona biográficamente individualizada. La consideración de estos niveles o *formas de autorrelación práctica* como supuestos necesarios para la vida ética supone, por una parte, tres formas correspondientes de ofensa moral. Cada una de ellas será valorada en base al daño psíquico infligido en los sujetos de que son víctimas. Este daño, naturalmente, supondrá el sentimiento de diversas clases de injusticia sufrida, por cuanto se atacan los valores sobre los cuales el sujeto fundamenta su identidad. El término “autoconfianza” lo toma Honneth de los trabajos de Erik H. Erikson sobre el psicoanálisis, donde se lo entiende como un tipo de “seguridad elemental sobre el valor de la propia indigencia” Erikson, Erik H., *Identity and Lifecyle*, New York: Norton, 1980. Citado en Honneth, el término “autorrespeto”, como es evidente, proviene de Kant y se refiere al tipo de “seguridad sobre el valor de la propia formación de juicios”. Honneth, A. (1997b). *Reconocimiento y obligación moral*. En: *Areté*, 244, 245.

desarrollo de cualidades que pudieran resultar extrañas para otros. Es por eso que a través de los diversos *actos de reconocimiento*, se encontrará un medio de realización de objetivos que resultarán, en este ámbito solidario, comunes a los otros. Sintentizamos en el siguiente cuadro las *tres esferas del reconocimiento*, que son asumidos como prácticas de valoración social.

Ser humano onto-social	Wertminderung (menosprecio social)	Autoestima (selbstschätzung)	desprecio de la ciudadanía	Wertschätzung soziale <i>estima social</i>
	<i>Aufhebung</i>	<i>Aufhebung</i>	<i>Aufhebung</i>	<i>Aufhebung</i>
	Kränkung (marginación moral)	Autorespeto (Selbstachtung)	humillación y marginación	(Recht) <i>valoración legal</i>
	<i>Aufhebung</i>	<i>Aufhebung</i>	<i>Aufhebung</i>	<i>Aufhebung</i>
	Verletzung (violencia física)	Autoconfianza (Selbstvertrauen)	violencia física	(Liebe) <i>reconocimiento psicoafectivo</i>
SER	MENSPRECIOS	AUTORRELACIONES PRÁCTICAS	LESIÓN QUE OCASIONA	ESFERAS DE RECONOCIMIENTO

Quadro 3. Las esferas del reconocimiento: síntesis de aporte de Honneth
(Elaboración del investigador)

Hasta el presente cuadro, cabe la impresión del valor que posee el concepto de *Anerkennung* ‘reconocimiento’, basado en una triada de esferas. Sin embargo, Honneth plantea que todo reconocimiento debe de partir de la “lucha” (*Kampf*) reivindicativa. De ahí que debemos evitar que el concepto de reconocimiento oculte o acabe eclipsando al concepto de lucha³²⁵. En tal sentido, se hace muy valioso determinar en qué consiste el concepto de lucha y cuál es el punto de vista de desarrollo de esta categoría honnethiana. Esto nos habilita ingresar al siguiente capítulo.

³²⁵ Cfr. Herzog, B., & Hernández, F. (2012). *La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth. Sobre la posibilidad de subsanar el “déficit sociológico” de la Teoría Crítica con la ayuda del Análisis del Discurso*. Art. Cit. Pág. 609-623.

CAPÍTULO 3

EL DESARROLLO DE LA “TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO”

“... en la lucha por el reconocimiento nos jugamos la vida,
pero no sólo la vida física...,
en la lucha por el reconocimiento nos jugamos la vida propiamente humana,
nuestra identidad moral,
nuestra salud psíquica”
Axel Honneth

Habiendo expuesto las consideraciones esenciales sobre las fuentes del pensamiento de Honneth, en el primer capítulo; y al reseñar su propuesta nuclear y sistemática como una dialéctica del reconocimiento (*Dialektik der Anerkennung*), en el segundo. Procedemos en este tercer capítulo a desarrollar las implicancias convergentes que Honneth, desarrolla y extiende en trabajos posteriores a su obra inicial. Entendiendo que luego de más de veinte años de su *Lucha por el reconocimiento*, el pensamiento honnethiano, ha tenido un ligero cambio orientativo con respecto a su propuesta originaria. Por el que denominamos a este giro, como un movimiento dialéctico del reconocimiento (*Dialektische bewegung der Anerkennung*), manifestado como una actualización de la propuesta normativa de Hegel. Si bien, Honneth en su obra *La lucha por el reconocimiento*, partía de un análisis y una propuesta de realizar “una teoría crítica de la sociedad en la que los procesos del cambio social deben explicarse en referencia a pretensiones normativas, estructuralmente depositadas en la relación del reconocimiento recíproco”³²⁶. En sus obras posteriores ha dado un giro que

³²⁶ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 8.

complementa al concepto de “lucha” (*Kampf*), con el de “justicia” (*Gerechtigkeit*) y “libertad” (*Freiheit*). Con esta complementación el *concepto de reconocimiento*, será asumido como una teoría sustantiva que se conforma con los valores contemporáneos de justicia y libertad³²⁷. Es por eso que se hace necesario dar a conocer el giro conceptual y complementario que realiza Honneth, con el que desarrollará su *filosofía del reconocimiento*.

En tal sentido, en el presente capítulo procederemos a desarrollar esquemáticamente los siguientes puntos. En *primer lugar*, consideraremos el valor que posee el concepto de “lucha” (*Kampf*), en el desarrollo de la *dialéctica del reconocimiento*. Entendiendo que este concepto es vital dentro de toda búsqueda y conquista del reconocimiento intersubjetivo en la sociedad contemporánea³²⁸. Luego, en un *segundo momento* atenderemos a la progresiva actualización del pensamiento hegeliano el cual a partir del concepto de libertad (*Freiheit*), se relaciona normativamente con el de reconocimiento (*Anerkennung*). Esta consideración se realiza a partir de Hegel, puesto que este filósofo dialéctico sigue siendo promotor y defensor del paradigma de la libertad. Sólo así, y en *tercer momento*, sustentaremos de la mano con Honneth que estos valores son necesarios para configurar un paradigma de la *totalidad ética* para nuestro tiempo. Honneth, está convencido que Hegel en su *Filosofía del Derecho*, encuentra las pistas para su teoría normativa del reconocimiento. Al respecto, afirma:

“la Filosofía del Derecho de Hegel representa una teoría normativa de la justicia social que, en la forma de una reconstrucción de las condiciones

³²⁷ Si bien, con las obras subsiguientes a *Padecer de indeterminación* y el *Derecho de la libertad*, se puede acusar a Honneth de haber abandonado el concepto inicial de lucha por el reconocimiento, por el concepto hegeliano de libertad. Sin embargo, se hace muy pertinente aclarar que, a pesar de su giro hacia el Hegel de la *Filosofía del Derecho*, se sigue manteniendo subyacentemente el concepto de reconocimiento. Al respecto se puede ver: Portugal, G. (2020). *Reconocimiento y lucha social: la dimensión constituyente del conflicto como motor moral de la sociedad* En: Revista Ciencias y Humanidades Vol. X, No. 10. Pág. 223-231.

³²⁸ Cabe mencionar que Honneth es el autor que ha sistematizado toda una teoría en base al reconocimiento. Si bien existe un *revival* sobre el concepto de *Anerkennung*, tocado por Taylor, Ricoeur, Sartori, Nussbaum, MacIntyre, sin embargo, es en Honneth que encontramos un desarrollo sistemático en torno a la teoría del reconocimiento, de la mano de la actualización de una lectura actual de Hegel. Para ver las diferentes manifestaciones sobre el reconocimiento. Ver: Montero, C. (2012). *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

necesarias de la autonomía individual, intenta fundamentar que esferas sociales tiene que contener o tener una sociedad moderna para conceder a todos sus miembros la oportunidad de una realización de su autodeterminación”³²⁹.

Con la actualización de Hegel, la teoría honnethiana del reconocimiento se convierte en una propuesta atractiva, aplicable y suscriptible como paradigma para nuestro tiempo contemporáneo³³⁰. En ese sentido, haremos uso de sus obra más extensa y sistemática *El derecho de la libertad*³³¹ y la menos ambiciosa *Padecer de indeterminación*³³², que al mundo hispano ha sido traducido como *Patologías de la libertad*³³³. Sin embargo, se hace oportuno mencionar que —para una mirada histórica sobre el paradigma del reconocimiento—, se hace muy válido y recomendable el texto: *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea*³³⁴. Será en estas obras donde Honneth, va a desarrollar una *dialéctica del reconocimiento* en relación con la sociedad democrática contemporánea a partir de la ética y política³³⁵.

³²⁹ Cfr. Honneth, A. (2016). *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Las cuarenta. pág. 76. Cabe señalar, que dentro de este mismo texto encontramos un artículo referido al tema del sufrimiento, donde específicamente tiene una tesis sobre el rol que cumple la filosofía de Hegel en la actualidad, ver: “*Sufrimiento e indeterminación. Una reactualización de la filosofía del derecho hegeliana*”

³³⁰ Aquí hacemos la referencia a las dos obras conjuntas, surgidas en América Latina: Cfr. Giusti, M. (Ed.) (2017). *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso*. También: Grueso, D. (Comp.). (2018). *Axel Honneth: reconocimiento, herida moral y teoría crítica*. Op. Cit.

³³¹ Cfr. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz Editores. (En adelante: *El derecho de la libertad*).

³³² Aquí nos valemos de la traducción que existe sobre las obras referidas. Sin embargo, el texto *Padecer de indeterminación*, si bien no existe una traducción completa con ese título, nos valemos de la que nos ofrece el internet. Aquí, nos valemos de la versión portuguesa. Cfr. Honneth, A. (2007). *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Sao Pablo: Esfera Pública. También nos valemos de la gran reseña que realiza: Giusti, M. (2001). *Reseña a: Axel Honneth (2001) Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam. *Areté*, 177-182. También: Giusti, M. (2008). *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*. Op. Cit. págs. 237-244.

³³³ Cfr. Honneth, A. (2016). *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Las cuarenta. Una aclaración sobre la traducción del título de Axel Honneth se puede encontrar en Giusti (2021) *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*. Madrid: Abada. Sobre todo en el capítulo V.

³³⁴ Cfr. Honneth, A. (2019) *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea*. Madrid. Akal. Nos valemos de la gran reseña que realiza Carlos Emel Rendón. *Reseña a: Axel Honneth*. (2018) *Anerkennung. Eine europäische ideengeschichte*. Frankfurt, suhrkamp. [Axel Honneth. *Reconocimiento. Historia de una idea europea*.] *Thémata*. Revista de Filosofía N° 62 (2020) Pág. 187-198.

³³⁵ Actualmente existen un gran afán de sistematización de la obra de Axel Honneth, uniendo el carácter teórico del reconocimiento, vinculando la política, la ética, para la condición democrática en la que nos encontramos situados históricamente. Al respecto podemos ver: Portugal, G. (2020). *Reconocimiento y lucha social: la dimensión constituyente del conflicto como motor moral de la sociedad* En: Revista Ciencias y Humanidades Vol. X, No. 10. Pág. 223-231. También: Robles, G. (2020). *Axel Honneth y las*

Para comprender esta dialéctica, se hace necesario desarrollar progresivamente los conceptos de *lucha*, como una acción determinante para el desarrollo del *reconocimiento*. El cual tiene que transitar por la búsqueda y promoción de la *justicia y libertad*, a fin de concluir en una configuración del *ethos* del reconocimiento como una propuesta para nuestros días. Procedemos a desarrollar cada uno de estos puntos, con los cuales vamos a tener una mirada muy amplia de toda la obra honnethiana.

3.1. La lucha por el ejercicio social del reconocimiento

El concepto de “lucha” (*Kampf*) en Honneth es vital, dado que es el medio por el que se accede al reconocimiento. Esta “lucha” debe ser promovida por los sujetos que directa o indirectamente se encuentran con sus derechos vulnerados o experimentando la injusticia. Es por eso que la lucha se convierte en un elemento necesario para la valoración de las relaciones intersubjetivas que se encuentran en conflicto. A decir de Herzog & Hernández:

“La “lucha” es un concepto clave tanto para entender a la propia obra del filósofo y sociólogo alemán, como para captar aspectos relacionados con la dinámica social y las relaciones de poder. No hay que olvidar que Honneth ha defendido, ya desde la época de redacción de su tesis doctoral, la idea de que los cambios sociales y el mantenimiento del orden social tienen el carácter conflictivo de una lucha”³³⁶.

En la comprensión de Honneth, el modelo de evolución histórica de una teoría social no depende de los imperativos internos de una racionalización social

diferentes interpretaciones de la idea de reconocimiento. En: Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía. Volumen X, Número 15, Año 10. Págs. 115-141.

³³⁶ Cfr. Herzog, B., & Hernández, F. (2012). *La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth. Sobre la posibilidad de subsanar el “déficit sociológico” de la Teoría Crítica con la ayuda del Análisis del Discurso*. En: *Política y sociedad*. pág. 611

de carácter ‘abstracto’. Sino de la orientación y dinámica del proceso histórico concreto y real, donde se experimenta la existencia de un conflicto social que toma la forma de una *lucha moral* entre actores sociales por el reconocimiento recíproco de su identidad³³⁷. Como vimos en el capítulo anterior, serán precisamente las experiencias de menosprecio o injusticia sociales, las que motivan resistencias y ocasionan los conflictos que Honneth desea atender con la idea *luchas por el reconocimiento*. Por lo que nuestro autor está motivando a una resistencia y una re-acción, que promoverá una verdadera *lucha moral*, como búsqueda del reconocimiento.

Honneth señala que ineludiblemente para llegar a una vida intersubjetivamente realizada —o como se menciona en las éticas clásicas con el concepto vida buena—, hay que plantear el desarrollo de la lucha a partir de la reivindicación de las víctimas de las injusticias. Para alcanzar este cometido, nuestro autor, va a estar vinculado a muchos autores que poseen el carácter reivindicativo. Tal es el caso de Walter Benjamín³³⁸, como el autor que moviliza

³³⁷ Honneth parte de la consideración histórica que ningún derecho, ley o logro social fue otorgado por alguien, como un acto de autodonación u obsequio, libre y magnánimo. Sino que toda una conquista humana, son productos de ardorosas y grandes “luchas”. Esto indica que la conciencia moral actual, enmarcado dentro de una cultura de los derechos, por considerar la Declaración de los Derechos Humanos, fueron adquiridos por las luchas, donde no sólo se usó la palabra, el diálogo comprensivo, sino la asociación y la movilización social. Por lo tanto, podemos citar los logros obtenidos, como: el sufragio de las mujeres, la libre expresión de las personas denominadas de ‘color’ o ‘negros’, la participación en las esferas políticas de los indígenas, el derecho a las 8 horas laborales. Aquí, refiriéndonos a los derechos de los trabajadores, surge a partir de la lucha motivadas por el Movimiento Obrero Mundial, a fin de realizar diferentes reivindicaciones sociales y laborales a favor de las clases trabajadoras. El cual se obtuvo el fruto de establecer el día del trabajador por acuerdo del Congreso Obrero Socialista de la Segunda Internacional celebrado en París en 1889, es una jornada de lucha reivindicativa y de homenaje a los Mártires de Chicago, etc.

³³⁸ Podemos recoger muchos testimonios de la historia, donde se ha mostrado que los derechos que en realidad *todo documento de cultura, es un documento de barbarie*, (Walter Benjamín). Esta barbarie fue una lucha de oposición al orden establecido, donde se ha escuchado voces, vidas y sacrificios de muchos que pasaron a la historia y anónimos. Esto es una muestra evidente de que los derechos fueron obtención de los otros que en su inicio sufrieron el desprecio en su momento, dado que se configuraron como entes patológicos como fueron los casos, al que consideramos “heroínas y héroes de la historia”: Olympe de Gouges, Alice Paul, Martin Luter King, Nelson Mandela, Federico García Lorca, Alan Durning, las víctimas del Ku Klux Kan, entre otros miles. Estas personas fueron víctimas de la barbarie generado por el poder hegemónico, que se ha estructurado en la historia. Otra muestra evidente, con el cual se llega a la cúspide de la documentación histórica se gestó después de la bomba de Hiroshima y Nagasaki, los campos de concentración, Auschwitz, los archipiélagos Gulag, surgió la declaración de los Derechos Humanos. *Todo documento de cultura es un documento de barbarie*. Para un análisis de la historia, Benjamín, presenta en la *Tesis sobre la filosofía de la historia*. Sobre todo, la Tesis 9 donde presenta la historia, a partir del análisis del cuadro *Angelus Novus* de Paul Klee. Para una presentación muy apropiada ver: Traverso, E. (2001). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder. pág. 64ss.

la acción teórica y práctica de la Teoría Crítica. Honneth, en ese sentido realiza un análisis de la historia a partir de la óptica de los desprotegidos, excluidos, marginados, o de los menospreciados, que forman el relato histórico desde la marginalidad o el reverso de la historia³³⁹.

Aun así, Honneth es un entusiasta sobre la historia, porque siguiendo la tesis de Hegel, apuesta por un *progreso moral*. Sin embargo, se hace inevitable identificar los abusos, las patologías o agravios sociales a fin de emprender con una fuerza moral, la *lucha por el reconocimiento*. Al respecto, menciona que “lo que procura como fuerza moral los desarrollos y progresos en el interior de la realidad de vida social del ser humano es la *lucha por el reconocimiento*”³⁴⁰. En tal sentido, sostiene Honneth, que los seres humanos no pueden reaccionar de forma neutra ante los ultrajes sociales como el maltrato físico, la privación de derecho o la humillación pública. Porque ante hechos que denigran la dignidad de las personas, si no se reacciona o no mostramos nuestra indignación, es casi en la totalidad de los casos, debido a que definitivamente nosotros mismos somos los que perpetramos las injusticias. En ese caso, para Honneth “los motivos de rebelión y de resistencia social se constituyen en un espacio de experiencias morales que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento”³⁴¹ y estas expectativas se refieren a condiciones antropológicas de una identidad lograda.

Honneth sostiene que la lucha por el reconocimiento, se basa en una búsqueda de la libertad y la independencia autónoma, como medios para el logro de una subjetividad realizada. Esto lo toma de la lectura histórica que realiza Foucault a modo de una genealogía de las patologías sociales. De ahí que,

³³⁹ Cabe hacer mención que toda lucha se ha manifestado debido a que ha existido la diferencia marcado por el poder generado como el auto designación privilegiante, frente a un carente de beneficio y privilegio (los vulnerables): El negro, el judío, el extranjero, el comunista, el musulmán, el migrante, el ateo, el agnóstico, el indígena, la mujer, el homosexual, el diferente, etc. todos los que han estado recluso y excluido, gritando a lo largo de la historia de Occidente ser incluidos en un reconocimiento social. Con esta lógica se ha configurado una estructura validada de normalidad, dejando al margen a los desposeídos de reconocimiento.

³⁴⁰ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 227.

³⁴¹ Ibid. pág. 197.

“quién intente integrar en un marco teórico-comunicativo los logros teórico-sociales de los trabajos históricos de Michel Foucault, se ve orientado hacia un concepto de “lucha” éticamente motivada para el cuál proporcionan el mayor estímulo los escritos hegelianos del periodo de Jena en torno a su idea de una ‘lucha por el reconocimiento’ global”³⁴².

En tal sentido, el concepto de “lucha” (*Kampf*), se encuentra motivada por el desarrollo del punto de vista moral (*moralischer Standpunkt*). Por lo que se hace necesario analizar los mecanismos de injusticia que se genera en la sociedad capitalista occidental. Sabiendo que esta sociedad capitalista, se ha construido dos mecanismos de estructuración y normalización, los cuales sirven para someter, bajo la ontología de la marginación: el excluyente vs el excluido, lo céntrico vs lo marginal, lo reconocido vs lo no reconocido, etc. Haciendo que se mantenga el statu quo de la marginación ³⁴³. Honneth propone dos mecanismos de sometimiento:

El *primer mecanismo*, tiene que ver con la eliminación o la reducción al mínimo de las posibilidades para la articulación lingüística de los dominados. Esto se expone en la baja *instrucción*, el restringido *acceso* a la información real y a los medios de comunicación, con los cuales no se logra formar el criterio para la sensibilización social y al mismo tiempo, posibilite la *participación* en acciones sociales y política, etc.³⁴⁴ En tal sentido, podemos considerar que la ausencia de información y educación crítica, limitan las posibilidades de articulación de experiencias de injusticia, generando un sometimiento y vulneración de los individuos³⁴⁵. De modo que el sistema al privarles de los medios lingüísticos y

³⁴² Ibid. pág. 8.

³⁴³ Al respecto se puede ver el artículo de David Parra (2017) *Una experiencia de reconocimiento de la igualdad de género con estudiantes de secundaria*. En: Tarea. Pág. 80-85.

³⁴⁴ En este caso se puede hacer referencia al análisis que hace del poder mediático José Pablo Feinmann en su ya citado texto donde reseña muy bien la película *Wag the dog*, traducido al español como *Cortina de humo*, el cual hace alusión que los medios de comunican trabajan para mentir, para adormecer la conciencia colectiva o para hacer que el espectador no piense, para lo cual hay que divertir hasta que muera o esclavizar hasta que ya no pueda dar más y explote. Es decir, los medios de comunicación en su afán de ganar réditos, sirve como instrumento para naturalizar los actos de menosprecios sociales. Ver: Feinmann, J. (2013). *Filosofía política del poder mediático*. Buenos Aires: Planeta.

³⁴⁵ La peor injusticia que se puede hacer y de forma muy silenciosa es la ausencia de educación. O simplemente, en la reproducción de una educación bancaria, tal como lo ha señalado Paulo Freire, gran

simbólicos les están bloqueando la capacidad de articulación necesaria para la tematización de la *conciencia de injusticia* que vienen experimentando. Es por eso que Honneth reacciona afirmando que los “mecanismos de este estilo se pueden entender como componentes de la *exclusión* cultural, que dañan la capacidad lingüística y simbólica individual y bloquean de esta manera la articulación de la injusticia social”³⁴⁶.

Sin embargo, otro motivo para generar la lucha, es analizar el *segundo mecanismo*, que se genera por los procesos de individualización al contener el peligro de la comunicación. Impidiendo que los sujetos expresen sus experiencias compartidas de injusticia, forzando a que cada individuo se haga responsable de su situación. Es decir, se les niega la posibilidad de la asociación, la organización y la agremiación. Esto se convierte en una estrategia para influir el proceso de individualización de los agentes sociales de la ciudadanía. Para el cual, la sociedad capitalista genera el inicio de la premiación de la actitud *individualista* y favorecer la *competitividad* hasta la destrucción de los entornos gremiales, comunales o vecinales³⁴⁷. Al respecto, considera Honneth, que los

“Procesos de este estilo se pueden entender también, y esta es mi tesis, como componentes de una política de individualización que tiene como tarea el control de la conciencia social de injusticia: aísla las experiencias de condiciones sociales de vida, y de esta manera, dificulta la identificación comunicativa de la injusticia social”³⁴⁸.

Por lo tanto, se puede mencionar que hay diversas formas de luchas, entre las que se inicia con la indignación, pasando por el acceso a la información y al

promotor de la educación libertaria. Entre los suscriptores tenemos a Henry Giroux, Peter McLaren, Michael Apple, entre otros.

³⁴⁶ Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. Pág. 65.

³⁴⁷ Una muy buena investigación al respecto es lo propuesto por María Teresa Matijasevic Arcila, donde analiza desde la perspectiva de la teoría de Axel Honneth y Nancy Fraser, las experiencias de menosprecio, tal como viven los campesinos de Manizales-Colombia. El cual se basa en la lucha a partir de la asociación campesina. Cfr. Matijasevic, M. (2015). *Experiencias de reconcimiento y menosprecio en campesinas y campesinos de Caldas*. Manizales-Colombia: Universidad de Manizales (Tesis de doctorado).

³⁴⁸ Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. Pág. 66.

diálogo y finalizado en la asociación. Aquí, lo consideramos desde la condición de *averbales*, *verbales*, *paraverbales*. Luchas *averbales*, puede ser considerada la resistencia en silencio, donde las vivencias de las injusticias son asumidas con una fuerte marca de indignación. Aquí, los grupos que sufren en un “silencio” de indignación no se limita a la pasividad, resignación o conformismo, sino que espera el tiempo oportuno para expresar esta indignación. El cual pasa por generarse una lucha *Verbal*, concebido como el acceso a la instrucción, la dotación de la palabra, la formulación y la consideración del diálogo. Con esta breve lucha se generan las vinculaciones de compartir las experiencias de los indignados, buscando una solución a través del diálogo. Finalmente, en la luchas *paraverbales*, la asociación y el colaborativismo/cooperativismo formando instituciones de carácter social, dan inicio a la acción social. Es aquí donde las luchas se hacen más corporativas y se van institucionalizando la diversas formas de proclamas reivindicativas.

Honneth promueve las tres formas de luchas, porque son como la *dialéctica de la lucha por el reconocimiento*, puesto que toda lucha se encuentra vinculado las experiencias de sensibilidad moral. Al mismo tiempo, considera que las luchas tienen una base en la participación social, a partir de asociacionismo y el desarrollo colaborativo de las demandas sociales. Honneth, considera que las luchas sociales se interpretan “según una gramática cambiante de reconocimiento y menosprecio”³⁴⁹. Es decir, surgen cuando las personas se sienten excluidas de un reconocimiento social que le corresponde, en su identidad y autonomía. Por lo que las luchas son las acciones concretas, donde se ejercen una crítica a la sociedad, para atender a las necesidades que generan indignación con respecto a la vida social bajo el punto de vista moral (*moralischer Standpunkt*). Es bajo esta perspectiva moral-social, que a lucha debe ser entendida como aquellas “expectativas morales que los sujetos dirigen hacia su sociedad esgrimiendo buenas razones”, en palabras del mismo Honneth³⁵⁰. Muchas veces omitida por la

³⁴⁹ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 199.

³⁵⁰ Cortéz, F. (2005). *Reconocimiento y justicia*. Entrevista con Axel Honneth. En: *Estudios Políticos*. Pág. 9-26.

tradición, dado que ésta pone el énfasis en ‘intereses utilitaristas’ en los que se privilegia lo justo por encima de lo bueno y se desentiende del hecho que toda lucha acontecida en la historia posee una “motivación moral”. Tratándose de la *fuerza motivacional del reconocimiento*, que promueve en el individuo el sentimiento de estar incluido en una sociedad. Porque

“de que la calidad social de las sociedades se mide por el grado en que pueden satisfacer las expectativas legítimas de reconocimiento expresadas por sus miembros, y de que la calidad de la vida social se mide con el nivel y la inclusividad de las relaciones sociales de reconocimiento”³⁵¹

Estas expectativas legítimas de reconocimiento, Honneth lo encontró en la *sensibilidad moral* de los afectados por el (violencia) *maltrato físico*, por el (maltrato legal) *exclusión* y el (maltrato social) *desprecio social*. Nuestro autor, basado en Hegel y en la psicología de Mead, concluye que la experiencia del menosprecio provoca una *herida psíquica* en la que surgen sentimientos negativos reactivos como la rabia, la vergüenza o la indignación. Que motivan *cognitiva*, *afectiva* y *socialmente* a que los sujetos vulnerados emprendan *luchas* con el objetivo de reivindicar formas más amplias de reconocimiento social. Es evidente que los sujetos no pueden ser indiferentes al daño moral causado por la experiencia de no ser reconocidos en algún aspecto de su identidad. Este dolor es el que les motiva o impulsa para hacer el tránsito del *sufrimiento* a la *acción emancipadora*. En ese sentido, según Honneth, el conflicto o lucha

“trata de un proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que pueden influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento”³⁵².

³⁵¹ Ibid. Pág. 18.

³⁵² Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 196.

Herzog & Hernández, como intérpretes de Honneth, sostienen que este autor, busca una ‘noción’ de lucha social que

“a) perciba la realidad social en términos de conflictos (latentes o manifiestos) que trasciendan la situación dada, b) esté anclada en experiencias normativas reales, incluyendo también aquellas experiencias morales (universalizables) que no han llegado a pronunciarse o manifestarse en la esfera pública, c) enfoque la capacidad de cada individuo de participar en esta lucha, d) y perciba la integración social y los poderes reales no como externos sino como resultado institucionalizado normativamente de luchas sociales”³⁵³.

En tal sentido la *teoría del reconocimiento* de Honneth, debería ser considerada como una teoría de la crítica a la experiencia de la injusticia, que se convierte en la experiencia inmanente, que da sustento teórico al concepto de *lucha*. Entendiendo que toda lucha es un proceso intersubjetivo de nuestras relaciones sociales, donde todo sujeto adquiere su individuación mediante su socialización. Dicho de otra forma, el reconocimiento ya no designa sólo el mecanismo a través del cual se produce un intercambio de razones, sino que designa todas las condiciones sociales que permiten desarrollar la autonomía individual.

Honneth, para desarrollar estas ideas se va a vincular a la historia de las ideas, desarrolladas en la filosofía y también en la sociología pragmática. Honneth, menciona a tres autores clásicos (*Dreiheit*), que desarrollan la conciencia de lucha social. Quienes son un acceso a la ‘lucha por el reconocimiento’ (*Kampf um Anerkennung*).

a) Karl Marx, considerado como el gran promotor de la lucha social, es muy apreciado por su interpretación histórica y la consideración de la lucha revolucionaria contra el capitalismo. Puede ser considerado como el iniciador de

³⁵³ Herzog, B., & Hernández, F. (2012). *La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth. Sobre la posibilidad de subsanar el “déficit sociológico” de la Teoría Crítica con la ayuda del Análisis del Discurso*. Art. Cit. Pág. 613.

una posible teoría sobre la ‘lucha por el reconocimiento’, enfocada exclusivamente hacia la auto-consciencia. El cual, dentro de la dialéctica propia de las relaciones entre ‘Señorío y Servidumbre’, motivará a la elaboración de su doctrina de la *lucha de clases* en base al concepto de conciencia de clase social. Sin embargo, la motivación de la lucha por generar se logra alinstaurar el socialismo, que se encuentra basado en la condición material³⁵⁴. Sin embargo, se muestra como un paso apropiado, a la movilización de la conciencia de diferencia, dado que este autor es asociado al anarquismo y al socialismo colectivista.

b) Georges Sorel, es el autor que puede ser considerado como un promotor de la instrucción para el sindicalismo, pero se vincula a al marxismo clásico. Ha dedicado sus esfuerzos en el combate abierto contra las tesis utilitaristas de su época, a secundar el proceso de cambios sociales desde cierta perspectiva (algo “eclectica”, según Honneth) de la lucha por el reconocimiento³⁵⁵.

c) Jean Paul Sartre, es considerado como el autor que mejor se aproxima a una lucha por el reconocimiento, en la medida que acaba compartiendo con el sindicalista partidario. Considerando que los conflictos sociales deben comprenderse en tanto que consecuencias de trastornos en las relaciones de reconocimiento³⁵⁶. Para lo cual, hay que movilizar a los gremios de diversos sectores sociales hacia el libre asociacionismo, con una clave de aproximación moral, donde se promueva la asociación colaborativa y la lucha social para el reconocimiento.

Podemos ver que para estos tres autores resulta clave y común, el hecho que entendieron que la violación de las reglas implícitas del reconocimiento recíproco es o puede ser origen de los conflictos sociales³⁵⁷. Para lo cual hay que ser conscientes que —según Honneth—, la lucha que se busca se pueda realizar desde

³⁵⁴ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. págs. 176-182.

³⁵⁵ Ibid. págs. 183-188.

³⁵⁶ Ibid. págs. 188-192.

³⁵⁷ Cfr. Ibid. Pág. 193.

la perspectiva del punto de vista moral (*moralischer Standpunkt*). Sin embargo la búsqueda de Honneth, no queda solamente en los iconos de la lucha histórica, sino que también procura encontrar en la *sociología pragmática*³⁵⁸. Sin embargo, sólo ha podido encontrar una “excepción honorable” para fundamentar el concepto de lucha por el reconocimiento (*struggle for recognition*), en clave moral, en la *Escuela de Chicago*³⁵⁹. Con este hallazgo, Honneth asegura “ejercer una influencia significativa en la historia del pensamiento filosófico-social”³⁶⁰.

Por ello, no dejará de lado el modelo elaborado por Hegel, en las obras anteriores a la publicación de su *Fenomenología del Espíritu*, sobre todo en su *System der Sittlichkeit*. Obra que hemos podido estudiarlo dentro de sus fuentes conceptuales, donde se expone de forma muy clara los modos de conflicto de reconocimiento. En tal sentido, esta obra hegeliana será el camino por el que Honneth nos ha guiado en su libro *La lucha por el reconocimiento*. Mediante un exhaustivo análisis de la fenomenología empírica de las formas de reconocimiento. Para lo cual, tiene un objetivo claro: *elucidar la gramática moral que subyace a los conflictos sociales contemporáneos*. Esto debe ser entendido como la conexión interna y estructural existente entre el origen de los movimientos sociales y la experiencia moral de menosprecio. El conocimiento de esta lógica dará paso a “una teoría social normativa llena de contenido (que apunte) a un concepto de lucha

³⁵⁸ Pero tampoco desde la *sociología empírica*, ni Émile Durkheim ni Ferdinand Tönnies han sido capaces de obtener conclusiones teóricas relevantes en sus estudios acerca de la crisis moral de las sociedades modernas y sus conflictos sociales. Y aunque Max Webber hubiera detectado la existencia de conflictos “de grupos sociales en torno a formas concurrentes de la conducta de la vida” implícitos en el proceso de socialización, también pasó por alto la motivación moral de los mismos. Y tampoco ha sido posible con Georg Simmel, para quien la lucha sí tuvo calidad socializadora, pues sus aproximaciones distaron mucho de remitirse a los presupuestos de una teoría del reconocimiento. Cfr. Escobar, A. (2016). *La ética de la vida ética. La lucha por el reconocimiento como fundamento ético de la vida social en Axel Honneth*. Op. Cit. Pág. 42.

³⁵⁹ Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 194. Como bien manifiesta Honneth, esta escuela a cargo de Robert Park y Ernst Burgess, donde el término “conflicto” sí remite a una “*struggle for recognition*”, incluso en aquellos casos donde la confrontación se produce por causas étnicas o nacionales. Mas tampoco aquí, insiste Honneth, pueden encontrarse fórmulas o aproximaciones que determinen adecuadamente la lógica moral de los conflictos sociales. Cfr. Escobar, A. (2016). *La ética de la vida ética. La lucha por el reconocimiento como fundamento ético de la vida social en Axel Honneth*. Op. Cit. Pág. 42.

³⁶⁰ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 175.

social fundado no en posiciones de intereses³⁶¹, sino en sentimientos morales de indignación frente a la injusticia”³⁶². Este elemento hay que considerar para la actualidad de las movilizaciones, demandas sociales de grupos minoritarios o identitarios y “el futuro de las luchas sociales”³⁶³.

Debiendo aclarar que en las demandas sociales del presente y del futuro — para que se resuelvan dentro de una lucha social por el reconocimiento—, son necesarias condiciones *in-formativas, culturales y organizativas*, así como la elaboración de *discursos y articulaciones políticas*³⁶⁴. Donde, estas luchas siempre van a tener lugar las pretensiones de reconocimiento que están conectadas con *condiciones antropológica y existenciales* como parte de la formación de la identidad³⁶⁵.

De este modo, *la teoría del reconocimiento* de Honneth basado en el reconocimiento de la subjetividad, con base en la lucha, intenta sistematizar los tres niveles de vivencia y realización humana. En un primer nivel de carácter antropológico, con *base en la subjetividad*; que se logra a partir de la formación de la *identidad* mediante el reconocimiento. En un segundo nivel, dentro de una *estructura social*. Dado por la tesis de las esferas de reconocimiento (*amor*,

³⁶¹ Cuando Honneth utiliza el término ‘intereses’ lo hace en arreglo a la definición siguiente: “son orientaciones fundamentales finalizadas que penden de la situación social y económica de los individuos, porque éstos deben intentar mantener por lo menos las condiciones de su reproducción” Cfr. Ibid. pág. 199. Considero esta distinción de Honneth, un muy pertinente acierto: mientras que las interpretaciones tradicionales puedan comprender que los conflictos sociales están generados por *Intereses* y, por lo tanto, resulten de una distribución desigual de oportunidades materiales de existencia, los sentimientos de injusticia, en cambio, se entienden como ofensa moral a “seres vivos que se refieren reflexivamente a su propia vida en el sentido que su voluntad está orientada por su propio bienestar”. Honneth, A. (2009b). *Crítica del agravio moral*. Op. Cit. pág. 318. Por lo tanto, una distribución desigual es, antes que todo, una falta de reconocimiento y por ende, un agravio moral (para una ampliación del concepto de *agravio moral*. Cfr. Honneth, A. (2009b). *Crítica del agravio moral*. Op. Cit. págs. 51-124; 275-292.

³⁶² Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 195.

³⁶³ Ibid. pág. 187.

³⁶⁴ Honneth, valora el accionar de los sindicatos de obreros durante las primeras décadas del siglo XX: “como *agencias morales* en una *lucha por el reconocimiento*, en la que se trata de *revalorizar socialmente* todas las actividades de la industria”, es decir, las asociaciones sindicales están “llamadas a *luchar por una interpretación, radicalmente ampliada*, del principio del rendimiento, que hasta ese momento era entendido solo ‘burguesamente’; ello hubiera impulsado una nueva valorización de los principios imperantes de orden de estatus” dentro de la normatividad immanente de la libertad y esto solo puede suceder socialmente. Cfr. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 312. (Las cursivas son nuestras).

³⁶⁵ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 205.

derecho y solidaridad). Finalmente en un tercer nivel, en el *ámbito político*. Generado por la idea de una *lucha por el reconocimiento*.

Con estas consideraciones propias de la sistematización de la teoría del reconocimiento honnethiano, se da inicio a la configuración de la ética del reconocimiento. Donde se hace necesario, poner en evidencia el giro hacia la libertad (*Freiheit*) y la justicia (*Gerechtigkeit*). Sabiendo que se mantendrá la fundamentación de los niveles: *antropológico, social y político*. Para la comprensión es esta triada de conceptos, se hace oportuno desarrollar el siguiente apartado.

2. Los caminos de la libertad³⁶⁶ para la justicia del reconocimiento

Para Honneth libertad y justicia, son como los pasos impulsados por el reconocimiento, entendido como lucha (*Kampf*). Para lo cual nuestro autor va a revisar estos conceptos, cómo han sido tratados a lo largo de la historia. Encontrando grandes disimilitudes, para lo cual partirá con la metodología de una reconstrucción normativa. A fin de que estos conceptos, formen parte de la configuración del paradigma del reconocimiento (*Anerkennung*), de forma actualizada para nuestros tiempos. Para lo cual Honneth, inicia valorando el concepto de libertad, dado que es el valor que mejor representa el espíritu de la modernidad. Al mismo tiempo es un valor ético, que sigue motivando e

³⁶⁶ El apartado correspondiente con el subtítulo de camino hacia la libertad es arrebatado de la autobiografía de Nelson Mandela, que refiere al modo de un camino, un trajinar y un recorrido de lucha por la libertad. Hay que destacar su confianza en las transformaciones que puede sufrir el ser humano. En este sentido, se atrevió a decir: “Siempre he sabido que en fondo del corazón de los seres humanos hay misericordia y generosidad. Nadie nace odiando a otra persona por el color de su piel, su procedencia o su religión. El odio se aprende, y si es posible aprender a odiar, es posible aprender amar, ya que el amor surge con mayor naturalidad en el corazón del hombre que el odio”. Cfr. Mandela, N. (2016). *El largo camino hacia la libertad. Autobiografía*. Madrid: Aguilar. pág. 645. Al mismo tiempo, debido a que el concepto de libertad está precedido por el sustantivo de camino, puesto que para el desarrollo del camino, se requiere que se busque no a partir de un camino hecho, sino que se hace al caminar. En alusión al pensamiento del poeta español Antonio Machado. *No hay camino hecho, se hace camino al andar*.

impulsando la vida social, por más que en su nombre, se hayan perpetrado grandes atrocidades³⁶⁷.

En tal sentido, Honneth suscribe el concepto del progreso socio-moral e histórico tal como los sostiene Hegel, a modo de un proceso cultural de aprendizaje social (*bildungsprozess sozial*). Nuestro autor, en ese sentido, reconoce que en la propuesta hegeliana se puede vislumbrar el camino siempre en progreso de la ética, la historia y la razón, las cuales se van expresado en valores intitucionalizables. En el caso de la libertad, es bien sabido que Hegel hace una síntesis de la historia, porque “la historia universal consiste en el progreso de la conciencia de la libertad”³⁶⁸. Donde se puede ver los grandes motivos para la lectura, estructura e impostura del pensamiento contemporáneo de Hegel³⁶⁹.

Honneth, se acoge a intuición básica de Hegel, al sostener que lucha por el reconocimiento es el medio de la formación moral del espíritu y el patrón de socialización humana, desplegado históricamente mediante diversas luchas sociales. En tal sentido, Honneth es consciente que se ha ido cobrando una actualización del concepto de libertad hegeliana. Por el que no duda en afirmar:

“Entre todos los valores éticos que llegaron a imperar en la sociedad moderna y que desde entonces comparten por una posición dominante, sólo uno era apto para marcar de manera duradera nuestra idea de justicia: la libertad entendida

³⁶⁷ Al respecto Miguel Giusti, sostiene que “La libertad es uno de aquellos valores que mantienen su validez y su magnetismo a través del tiempo, aun a pesar de los crímenes que, como se dice, puedan haberse cometido en su nombre. La libertad parece encarnar una aspiración muy honda de los seres humanos, no solo como sociedades sino también como individuos, razón por la cual ella ha sido y sigue siendo una fuente de motivación moral de innumerables luchas políticas, protestas sociales o reivindicaciones culturales en todo el mundo. La conciencia de su valor, o de su relevancia para la definición de una vida humana plena, es tan grande que ha llegado a pensarse que la historia entera debería ser concebida como el camino de realización de la idea de la libertad”. Cfr. Giusti, M. (2019). *Libertad*. En C. Alegría (Ed.), *Manual de principios y problemas éticos*. Lima: PUCP (Fondo Editorial). pág. 49ss.

³⁶⁸ Cfr. Hegel, G. (2010b). *Lecciones de la filosofía de la historia*. Madrid: Gredos. pág. 332.

³⁶⁹ Este progreso se ha iniciado desde la Antigüedad con la experiencia de que *sólo uno* era libre: el déspota. Pasando por las civilizaciones grecorromanas, donde la experiencia de la libertad reunía a *muchos*. Siendo ellos, precisamente descubridores de los conceptos de ciudadanía y democracia, haciendo incrementar la vivencia de la libertad. Sin embargo, con la llegada a la época moderna, es considerado como un momento irreversible y determinante, *todos* tomamos conciencia absoluta de la libertad. Esta concreción colectiva se realiza con la Revolución Francesa, hecho por el cual se toma conciencia absoluta de que *todos somos conscientes de vivir la libertad*. Cfr. Giusti, M. (2015a). *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma*. Lima: Fondo de Cultura Económica. págs. 67-84. También en: Giusti, M. (2019). *Libertad*. En C. Alegría (Ed.), *Manual de principios y problemas éticos*. Op. Cit. pág. 49ss.

como la autonomía del individuo. (...) Todos los ideales éticos de la Modernidad han entrado, como por mágica atracción, en la órbita de una idea de la libertad; por momentos la profundizan, le otorgan nuevos matices, pero no le oponen ya una alternativa autónoma. *Porque* mientras que todos los otros valores de la Modernidad se refieren o bien al horizonte de orientación del individuo o al marco normativo de toda la sociedad, la idea de la libertad individual es la única que crea un nexo entre ambas magnitudes de referencia: sus ideas de lo que es el bien para el individuo contiene al mismo tiempo, instrucciones para el establecimiento social legítimo”³⁷⁰.

Es por eso que Honneth confiesa su influencia y dependencia del filósofo natural de Stuttgart, con respecto a la libertad. Confiesa: “He querido seguir el modelo de la *Filosofía del derecho* de Hegel en el sentido de desarrollar los principios de la justicia social en la forma de un análisis de la sociedad”³⁷¹. De modo que Honneth, es consiente en considerar que la libertad es el valor más importante y se ha convertido en el principio básico de la modernidad. Sin embargo, para que la libertad se ponga en práctica en el mundo real y llegue a permear todas las instituciones de la sociedad del mundo. Hace falta desplegar una ardua tarea basado en la transformación de la sociedad, a través de la crítica inmanente, la educación y la praxis social, el cual tiene que realizarse recorriendo el largo camino de la cultura³⁷².

³⁷⁰ Cfr. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 29-30. La cursiva es nuestra. Al respecto, comenta Giusti: “la libertad se ha convertido en el valor más importante de la vida humana y que ello ocurrió a partir del instante en que se tomó conciencia de que es un atributo de todos los seres humanos sin distinción, o que le corresponde al ser humano en cuanto tal”. *Ibid.* pág. 50. Lo cual el filósofo peruano sintoniza con Honneth al mencionar que al desarrollar el concepto de libertad se experimenta una actualización de concepto hegeliano de libertad, dentro de nuestro contexto democrático. Cfr. Giusti, M. (2012). *Sobre la actualidad de la concepción hegeliana de la libertad*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 609-624.

³⁷¹ Cfr. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 9. En Honneth, podemos considerar que la vinculación con la obra madura de Hegel, ha sido una notoria evolución dialéctica, desde 1999 que vino desarrollando unas lecciones en la Universidad de Amsterdam, donde se revaloran las obras maduras de Hegel, específicamente la *Filosofía del Derecho*. Dando origen a su obra *Sufrimiento de indeterminación. Una reactualización de la Filosofía del Derecho hegeliana*.

³⁷² Al respecto, refiere Hegel: “Esta aplicación del principio de la libertad al mundo real, la compenetración y configuración del mundo según ese principio, es el largo discurrir que constituye la historia misma”. Cfr. Hegel, G. (2010b). *Lecciones de la filosofía de la historia*. Madrid: Gredos. pág. 332.

Honneth, sistematiza con la ayuda de Hegel y en sintonía con la lógica de la dialéctica triádica (*Logik in dreiheit*) el concepto de la libertad³⁷³. Donde es entendida bajo la conjunción entre *autonomía, opción moral y creación colectiva*, sintetizados metodológicamente como un “movimiento en espiral” (*Spiralbewegung*)³⁷⁴. Dinámica con la cual se va a expresar la libertad como una fuerza dinamizadora de su *teoría del reconocimiento*. Y al mismo tiempo que pretende renovar el proyecto metodológico de los frankfurtianos, para lo cual buscó un acceso alternativo al mundo social, que le permitiera encontrar una fuente motivacional para la acción emancipadora³⁷⁵. Honneth afirma categóricamente en el *Derecho de la libertad*:

“‘libre’ es en último término el sujeto solo cuando en el marco de prácticas institucionales se encuentra con una contraparte a la cual lo conecta una relación de reconocimiento mutuo, porque puede ver en las metas de esta una condición de la realización de sus propias metas. En la fórmula ‘estar consigo mismo en el otro’ hay también una referencia a instituciones sociales en cuenta solo prácticas armonizadas, permanentes, ofrece las garantías de que los sujetos participantes puedan reconocerse mutuamente como otros de sí mismos; y solo una forma de reconocimiento es la que posibilita al individuo poner en práctica y realizar las metas obtenidas mediante la reflexión”³⁷⁶.

En esta obra citada, siempre siguiendo a Hegel, presenta la complementación dialéctica de su *Teoría del reconocimiento* con la *justicia social*. Puesto que Honneth encuentra en el filósofo de Stuttgart la representación de una teoría normativa de la justicia social. Al respecto afirma:

³⁷³ Sigo aquí la argumentación de Giusti que nos muestra tres elementos de la libertad usando una metáfora, al “decir que la libertad es una mesa de tres patas que naturalmente solo se sostiene en pie si reposa al mismo tiempo sobre las tres. Esas tres patas o dimensiones son: 1) la libertad como autonomía; 2) la libertad como opción moral; y 3) la libertad como creación colectiva”. Cfr. Giusti, M. (2015a). *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma*. Op. Cit. págs. 67-84. Giusti, M. (2019). *Libertad*. En C. Alegría (Ed.), *Manual de principios y problemas éticos*. Op. Cit. pág. 49.

³⁷⁴ Cfr. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 88. La expresión usada por Honneth es ‘*Spiralbewegung*’, en la traducción española se lee “movimiento helicoidal”, cuando en su sentido más original es ‘movimiento en espiral’ el cual, tiene mayor sentido con respecto a la dialéctica hegeliana que posee el movimiento espíritu en el tiempo, buscando su concreción en las instituciones. Cfr. Giusti, M. (2018). *Justicia y reconocimiento. Sobre el fundamento moral de la crítica de la sociedad*. En D. Grueso (Comp.), *Axel Honneth: Reconocimiento, herida moral y teoría crítica*. Op. Cit. págs. 17-36.

³⁷⁵ Cfr. Giusti, M. (2015a). *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma*. Op. Cit. págs. 67-84. Giusti, M. (2019). *Libertad*. En C. Alegría (Ed.), *Manual de principios y problemas éticos*. Op. Cit. pág. 49.

³⁷⁶ Cfr. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 68.

“la Filosofía del Derecho de Hegel representa una teoría normativa de la justicia social que, en la forma de una reconstrucción de las condiciones necesarias de la autonomía individual, intenta fundamentar que esferas sociales tiene que contener o tener una sociedad moderna para conceder a todos sus miembros la oportunidad de una realización de su autodeterminación”³⁷⁷.

Honneth de esta forma vincula el concepto de libertad con justicia social normativa, lo cual va dar pie a la configuración de su *teoría de la justicia en clave de reconocimiento*, según el modelo de la *Filosofía del Derecho* de Hegel³⁷⁸. Es decir, en este contexto la justicia que se busca desarrollar es considerada como un proceso de “democratización”³⁷⁹ a partir de:

“los principios de la justicia social directamente en la forma de un análisis de la sociedad” *El camino es encontrar los valores que deberían estar encarnados en las instituciones sociales, valores* “cuya pretensión inmanente de realización pueda servir como indicación de los principios de justicia específicos de cada esfera”³⁸⁰.

Nuestro autor, siguiendo a Hegel, afirma que “en las sociedades democráticas liberales modernas estos valores están fusionados en uno solo, a saber, la libertad individual”. Y propone realizar una “reconstrucción normativa” de la modernidad que permita dilucidar “hasta qué grado las comprensiones de la libertad institucionalizadas en cada caso ya han alcanzado su realización social”³⁸¹.

Y reconfirma:

³⁷⁷ Cfr. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 76

³⁷⁸ Seguimos la argumentación presentada por Isidora Iñigo Valderrama, dado que se dedica a desarrollar las luchas del reconocimiento, de la perspectiva Honnethiana como traducción a partir de la *teoría de la justicia* en el contexto contemporáneo, entrando en diálogo con Jürgen Habermas y John Rawls. Es en el caso de Honneth que suscribe y desarrolla la obra de Hegel para poder responder y estructurar las relaciones de derecho para la actualidad. En tal sentido, también Giusti sostiene que se hace oportuno la evolución de Honneth, con respecto a extender su pensamiento de Hegel, al superar las obras del periodo de Jena, llegando a considerar sus obras más emblemáticas de madurez.

³⁷⁹ Para una diferenciación de la justicia en el contexto liberal y democrático, nos valemos del aporte de Alegría, C. (2019). *Justicia*. En C. Alegría, *Manual de principios y problemas éticos*. Op. Cit. Pág. 29.

³⁸⁰ Cfr. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 9-10. Las cursivas son nuestras.

³⁸¹ Cfr. Ibid. Pág. 10. Se puede mencionar que, para el desarrollo de la teoría de la justicia, Honneth hace suponer el concepto de la libertad, que también para ser concretadas supone una asumir una serie de premisas. Concretamente cuatro, donde el desarrollo de la justicia, se realiza con bases hegelianas: a) Las

“solo podremos lograr hoy una conciencia clara acerca de los requerimientos futuros de la justicia social si junto con la evocación de las luchas libradas sobre el suelo normativo de la Modernidad nos aseguramos de las demandas que aún no han sido satisfechas en el proceso histórico de reclamo de las promesas de libertad institucionalizadas”³⁸².

Honneth, en esta dinámica, descubre que “entre todos los valores éticos que llegaron a imperar en la sociedad moderna (...) solo una era apto para marcar de manera duradera nuestra idea de justicia: la libertad entendida como la *autonomía del individuo*”³⁸³. Esto conlleva a considerar que “la idea de autonomía es como tal demasiado heterogénea y múltiple como para poder establecer por sí misma en qué consiste la medida de la justicia”³⁸⁴.

Se infiere que la justicia, al igual que la libertad, es una de las ideas más controvertidas de la modernidad. Sin pretender dar cuenta de la reconstrucción emprendida de la modernidad a partir del valor supremo de la autonomía. Cuestión que desborda los límites del presente trabajo, nos interesa destacar la hipótesis general de la estructura: a cada imagen o modelo de libertad individual corresponde una concepción de la *justicia*³⁸⁵. Según Honneth, son tres los significados o dimensiones de libertad que han surgido en la Modernidad³⁸⁶. A la luz de los aportes de Hegel, se puede ver la triada de la libertad (*dreiheit der Freiheit*).

sociedades contemporáneas se orientan por medios de ideales y valores comunes. b) La justicia se realiza a través de instituciones que concretan en la sociedad a través de un análisis inmanente. c) La justicia requiere necesita asegurar esferas sociales para la institucionalización. d) La justicia se requiere configurarse como una reconstrucción normativa. Cfr. Giusti, M. (2015b). *¿Se puede prescindir de la Ciencia de la lógica en la Filosofía del derecho de Hegel?* En M. Giusti, *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel* (págs. 124-134). Lima: Anthropos - PUCP (Fondo Editorial). págs. 126-127.

³⁸² Cfr. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 11.

³⁸³ Cfr. Ibid. Pág. 29.

³⁸⁴ Cfr. Ibid. Pág. 33.

³⁸⁵ Cfr. Ibid. Pág. 34.

³⁸⁶ Para lo siguiente me valgo de la exposición sistemática que realiza Giusti con respecto a la libertad moderna en Hegel, recogido por Axel Honneth, puntualmente sigo a los aportes del filósofo peruano en: Cfr. Giusti, M. (2015a). *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma*. Op. Cit. págs. 67-84.

Honneth inicia su diagnóstico de la modernidad, presentando la libertad *negativa* o *jurídica*. Por lo cual, siguiendo a Hegel asume que esta concepción de libertad se inscribe y describe en la sección *El derecho abstracto* de su *Filosofía del derecho*. Sin embargo, este concepto de libertad se ha generado como parte del espíritu de la modernidad marcado por la *lucha de la conservación*. El cual está marcado por la búsqueda del bien individual (egoísmo), en tal sentido se trata de una libertad negativa, cuya máxima sería “libertad de”.

Honneth ubica en el tránsito del renacimiento a inicio del XIV³⁸⁷, circunscribiéndolo en el pensamiento de Maquiavelo y Hobbes. En el caso de éste último, conceptualiza que “bajo la libertad entiende uno, según el significado propio de las palabras, la ausencia de limitaciones externas”³⁸⁸. Con una muestra clara de la eliminación de las resistencias externas a la realización de los objetivos que los sujetos se han propuesto por sí mismos. Libre es aquel que puede realizar sin impedimentos externos sus objetivos propios, de ahí que se puede definir a esta libertad —en el caso de Thomas Hobbes—, como la ausencia de impedimentos de los movimientos (*absentia impedimentorum motus*). Es decir, liberarme de lo que no me permite acceder a mis necesidades y prioridades, hasta donde inicia la libertad del otro. Esta es una muestra clara y directa de la concepción subjetiva, egocéntrica de la perspectiva de la libertad, donde ineludiblemente, lo justo se basa en los propios deseos, que son centralizados por el “yo”.

Esta libertad es ‘negativa’ porque no es necesario seguir preguntándose si sus objetivos, a su vez, satisfacen condiciones de libertad³⁸⁹. En tal sentido, no importa qué elección existencial se haga o qué deseos se satisfagan. Se concibe la libertad como el acto puro de elegir, sin impedimentos priorizando los deseos individuales. El decidir es suficiente para calificar de ‘libre’ a la elección

³⁸⁷ “El nacimiento de la idea de una libertad negativa del sujeto tiene lugar en la época de las guerras civiles religiosas de los siglos XVI y XVII”. Cfr. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 36.

³⁸⁸ Hobbes, T. (1996). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica. pág. 171

³⁸⁹ La idea de que la libertad del individuo reside en la consecución sin trabas de los propios intereses roza una intuición arraigada del individualismo moderno. Según esta, el sujeto tiene un derecho a la especificidad incluso donde siga deseos e intenciones que no están sometidos al control de principios de mayor nivel. Cfr. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 39.

realizada³⁹⁰. La concepción de justicia que se desprende de la libertad *negativa* es la que posibilita a los sujetos calcular y elegir el beneficio únicamente individual que le permite mantener y asegurar su propio margen de libertad³⁹¹. Los principios de justicia que se desprenden

“pueden expresar el valor de la libertad solo manteniendo el margen para las decisiones personales tan libre como sea posible”, *por eso la tarea que le corresponde consiste* “en justificar tantas restricciones a la libertad individual como se requieran para una convivencia pacífica de los sujetos individuales”³⁹².

La libertad individual se reduce a la persecución exclusiva de los objetivos propios y egocéntricos donde no hay posibilidad para la participación en la elaboración del aparato jurídico del Estado. Por tanto, este tipo de libertad no permite concebir a los ciudadanos como autores de principios jurídicos porque para eso se necesitaría un concepto de libertad de mayor nivel con el cual justificar un interés en la colaboración con los demás ³⁹³. Honneth, hace pasar dialécticamente usando del concepto de *Aufhebung*, para la siguiente concepción de libertad.

En un *segundo momento* Honneth, desarrolla la libertad *reflexiva* o *moral*. Nuestro autor, hace coincidir esta concepción de la libertad, con el correspondiente

³⁹⁰ Cfr. Ibid. Pág. 40.

³⁹¹ Este beneficio, en palabras del Honneth, son básicamente gobernados por el *principio de autoconservación*, tal como se ha propuesto en la modernidad, a raíz de los aportes de Hobbes y Maquiavelo. Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 15.

³⁹² Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 45. Las cursivas son nuestras.

³⁹³ Con respecto a la comprensión de la libertad negativa de Hobbes, debemos mencionar que está estrechamente relacionada con su concepto de lo que *debe-ser* la política, el cual desarrolla mediante las teorías de la representación y la autorización. En Hobbes, se asume la función de eslabón que hace posible el tránsito del estado de guerra a la situación de paz. Su objetivo es proporcionar los medios jurídicos de pensar el paso de una multiplicidad de individuos singulares a la unidad de una persona jurídica dotada de una voluntad única que corresponda a la de todos, la voluntad soberana. Hobbes, T. (1996). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Op. Cit. pág. 132. La autorización crea el presupuesto para la transformación de los habitantes del estado de naturaleza en la unidad político-jurídica del Estado. La autorización es la acción fundamental de la construcción, que produce la realidad del Estado, compuesta de derechos y obligaciones. Ella constituye al Estado como persona civil y como un sujeto político capaz de decisión y de acción. Con el componente de la autorización se perfila el sentido político del contrato original de Hobbes y la concepción absolutista del soberano.

concepto de *Moralidad* en Hegel, el cual tiene su fundamento en la autorrealización o autonomía del sujeto. Es decir, se considera libre el individuo que logra relacionarse consigo mismo de manera tal que solo se guía por la autodeterminación de carácter formal. Inspirado en Rousseau y Kant —si bien para el filósofo de Königsberg—, las relaciones recíprocas se fundan en el respeto (*Achtung*), lo cual es el principio de reconocimiento de la dignidad universal de los hombres. Para exponer esta idea se requiere explicar la conexión sistemática de los conceptos de respeto, dignidad y autonomía priorizadas por Kant³⁹⁴. Según el filósofo de Königsberg la segunda y tercera formulación del imperativo categórico, se considera que la autonomía es resultado de la participación de los seres racionales en el reino de los fines. “La autonomía es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”³⁹⁵.

Es decir, soy libre cuando se da un logro reflexivo del individuo para orientar su propia acción hacia objetivos establecidos de manera autónoma o hacia deseos auténticos³⁹⁶. En tal caso, la libertad reflexiva puede traducirse como *autonomía*; es decir, como la capacidad del hombre de darse su propia ley de modo formal: “el sujeto humano debe considerarse libre debido a que y en la medida en que tiene no sólo la capacidad de darse a sí mismo leyes para actuar sino también la de operar según ellas”³⁹⁷. De manera que se puede concebir a la libertad, a partir de la “racionalidad formal”, cuyo máxima sería “libertad para”

³⁹⁴ Honneth, A. (1997b). *Reconocimiento y obligación moral*. En: *Areté*, 235-252.

³⁹⁵ Kant, I. (1997). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Técnos. pág. 203. Es importante considerar que el concepto de dignidad, en Kant es muy importante dado que es la raíz del principio categórico, que atraviesa por ser considerado al ser humano nunca como un medio y siempre como un fin. Una presentación profunda sobre el tema de la dignidad se podría revisar la publicación conjunta: *Dignidad. Perspectiva y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política*. Ver: Trueba, C., & Pérez (Eds.), S. (2018). *Dignidad. Perspectivas y aportaciones de la Filosofía moral y la filosofía política*. Barcelona: Anthropos - Universidad Autónoma Metropolitana.

³⁹⁶ Se trata de los principios a modo de postulados de la razón que se desarrollan como principios de autonomía del sujeto. Una clara muestra de este desarrollo formalista lo tenemos en Kant, que a partir de su propuesta de su imperativo categórico, sólo se desarrolla una justicia de carácter autónomo. Cfr. Kant, I. (1997). *La metafísica de las costumbres*. Op. Cit.

³⁹⁷ Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 51.

A diferencia de la libertad negativa, la reflexiva contempla los objetivos para actuar en libertad que no se reducen a actuar según el propio parecer, sino que son el resultado de la autodeterminación como producto de la formulación de la razón, que busca determinar los propósitos le aseguren la autorrealización:

“la idea de la libertad reflexiva comienza realmente solo con la autorrelación del sujeto; según ella es libre aquel individuo que logra relacionarse consigo mismo de forma tal que solo se deja guiar en su actuar por intenciones propias”³⁹⁸.

De esta noción de libertad se desprenden tres nociones de justicia: *a)* la libertad entendida como autodeterminación desemboca en un procedimiento superior de construcción colectiva de la voluntad por la cual “los ciudadanos, en pie de la igualdad, deciden los principios de un orden social que les parece *justo*”; la libertad reflexiva “desemboca metódicamente en una concepción procedimental de la justicia”³⁹⁹. *b)* si se interpreta la libertad reflexiva según el modelo de la autorrealización o la autenticidad, la justicia tiene que ver con generar “un sistema en el cual cada sujeto está en condiciones de autorrealizarse sin perjudicar a los demás”⁴⁰⁰. Concluyendo que la libertad reflexiva, *c)* se adhiere a postulados de carácter imaginario basado en el postulado del principio de igualdad universal de carácter formal⁴⁰¹. Honneth aclara que en la libertad reflexiva se da un paso más en la búsqueda de la cooperación entre los sujetos. Sin embargo, aún esta última forma de libertad, no logra “en grado suficiente la relación entre individuo y sociedad”⁴⁰².

Honneth considera que estas condiciones de la justicia convergen en el mismo modelo de orden formal e individualista. Puesto que la autorrealización no

³⁹⁸ Ibid. Pág. 48.

³⁹⁹ Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 58.

⁴⁰⁰ Ibid. Pág. 59.

⁴⁰¹ Desde Honneth se puede considerar que esta propuesta de libertad reflexiva, si bien es cierto se centra en Kant, va a influir fuertemente en el desarrollo procedimental, consensual e hipotético, tanto de Jürgen Habermas y John Rawls, respectivamente.

⁴⁰² Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 55.

se lo interpreta como un proceso de construcción intersubjetiva. Sino que se desarrolla ligado internamente con condiciones institucionales de la realidad social, como un modelo que se ofrece a todos los miembros el suficiente espacio y recurso necesario para alcanzarla. De la idea de justicia que se obtiene

“a partir de los conceptos presupuestos de la libertad reflexiva, ya sea del de la autodeterminación o del de la autorrealización, se derivan ideas acerca de qué condiciones institucionales serán necesarias para permitir a todos los miembros el ejercicio de su propia libertad”⁴⁰³.

En este sentido, la libertad moral entendida como defensa de la dignidad humana procura la garantía de los derechos humanos y al mismo tiempo se basa en el respeto al valor de otras culturas. Viene a ser una expresión válida y legítima del uso de la libertad con base el en reconocimiento, que no estaba contemplada en el concepto de la libertad negativa⁴⁰⁴. Esto da pie a una necesidad de postular una nueva forma de libertad, para lo cual Honneth, propone la siguiente.

Para completar la triada, Honneth complementa a los modelos anteriores de libertad, con la *social*. Honneth, asume como propuesta propia que la libertad social se ubica dentro de la presentación hegeliana como: problemática, temática y sistemática. Y logra desarrollar su sintonía, dentro de su dialéctica con la eticidad (*Sittlichkeit*). Siendo la *libertad social* la última de ellas y la más completa, en el lenguaje de Hegel más ‘determinada’ o realizada. Esta libertad de realiza en la historia, cuando se abandona el ámbito del sujeto *monológico* para centrarse en la dimensión de la intersubjetividad, a partir de un carácter colaborativo formando un “nosotros”. Es decir, es una superación tanto a la negativa y al mismo tiempo se plenifica a la reflexiva⁴⁰⁵.

⁴⁰³ Ibid. Pág. 62.

⁴⁰⁴ Iñigo, I. (2013). *Reconocimiento recíproco, formas de menosprecio y libertad: La teoría de las luchas por el reconocimiento de Axel Honneth y su particular traducción en términos de una teoría plural de la justicia*. Santiago de Chile: Universidad de Chile (Tesis de Maestría).

⁴⁰⁵ Al respecto, refiriéndose a la libertad social, Gustavo Leyva, afirma: “Esta libertad expresa...que la propia estructura, pretensiones y exigencias de la libertad reflexiva y, en general, de la autonomía del sujeto, puedan ser reencontradas y expresadas en el orden objetivo de las instituciones sociales”. Cfr. Leyva, G. (2014). *Desde la libertad de la voluntad hacia la inacabada institucionalización de la libertad*. En M.

Honneth hace una reconstrucción histórica del proceso a través del cual el “nosotros” de la voluntad política. El cual pasó del individuo capitalista del siglo XIX a la inclusión de los trabajadores, las mujeres, los homosexuales, los grupos de inmigrantes, etc como el nuevo proletariado de los servicios, en los dos últimos siglos.

Para este “nosotros” de la voluntad democrática, las deliberaciones de los procesos políticos deben tener lugar bajo los requisitos de una participación en igualdad de derechos, con información suficiente y con la mayor libertad posible de todos los participantes. Para la construcción del “nosotros” de la libertad social Honneth se apoya en el modelo cognitivo de democracia de John Dewey y deliberativo de Jürgen Habermas⁴⁰⁶.

Será Hegel quien planteará la necesidad de brindar a la libertad la esfera objetiva de la realidad social. Sólo en la experiencia del reconocimiento basado en las relaciones de compromiso, de compañerismo y compenetración, siguiendo la relación del amor hegeliano —*estar consigo mismo en el otro*⁴⁰⁷—, los objetivos propios de esta libertad, se ven confirmados con los de los demás. Por eso esta experiencia moral proporciona la institución del reconocimiento, donde las prácticas de comportamiento normadas permiten que las metas y objetivos se ensamblen objetivamente. Si bien, la libertad *reflexiva* se expande cuando los sujetos llegan a comprender que necesitan de los otros para la realización de sus respectivas metas, se convierte en intersubjetiva. Por tanto, la *libertad individual* solo se realiza dentro o con ayuda de las instituciones sociales. En ese sentido, libre es

Giusti, *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Lima: Anthopos - PUCP (Fondo Editorial). pág. 171.

⁴⁰⁶ Nación, M. (2020). *Reconocimiento e ideología en Axel Honneth*. Op. Cit. Pág. 72ss.

⁴⁰⁷ Honneth recupera este principio hegeliano, traído de su temprana obra *System der Sittlichkeit*. Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 118.

“el sujeto solo cuando en el marco de prácticas institucionales se encuentra con una contraparte a la cual lo conecta una relación de reconocimiento mutuo, porque puede ver en las metas de este una condición de la realización de las propias metas”⁴⁰⁸.

La libertad *social* va más allá del ámbito individual para encontrarse en el contexto de las instituciones sociales. En cuanto prácticas armonizadas y permanentes que ofrecen las condiciones sociales para que los sujetos puedan interactuar en relaciones de reconocimiento y alcanzar los objetivos comunes. En palabras de Honneth: “El mundo de la objetividad se adecúa al anhelo individual de la libertad en el sentido de que quiere de suyo aquello que el sujeto tiene reflexivamente como intención”⁴⁰⁹. Por tanto, la *libertad social* establece la estructura de una reconciliación entre la libertad subjetiva y objetiva permitiendo que la subjetividad se realice en libertad, garantizada socialmente. Debe quedar claro que las instituciones del reconocimiento no son una condición externa de la libertad intersubjetiva, sino que constituyen el fundamento y el lugar de realización de la libertad. Dicha libertad se desenvuelve en una sociedad democrática, donde el valor que garantiza la libertad es la justicia en *clave* de reconocimiento.

Para lograr tal cometido, tal como pudimos apreciar, corroboramos que las constantes *luchas por el reconocimiento*, son la dinámica social del progreso moral. Y han conseguido la expansión e institucionalización de los principios de reconocimiento por medio de los cuales se ha logrado conquistar mayores niveles de *libertad social* para la conformación de la autonomía intersubjetiva⁴¹⁰.

Los pasos anteriores permitirán explicar porque Honneth ha podido construir una *teoría de la justicia* más allá de los modelos liberales⁴¹¹. Para poner

⁴⁰⁸ Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. pág. 68.

⁴⁰⁹ Ibid. pág. 71.

⁴¹⁰ Casuso, G. (2017). *Reconocimiento y progreso social. Una revisión de los fundamentos normativos de la teoría crítica de Axel Honneth*. En M. Giusti (Edit.), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso*. Op. Cit.

⁴¹¹ Entendiendo que toda teoría de la justicia o axiología de la justicia, debe ser entendido como el “estudio los valores generadores y fundamentadores del derecho y los fines que éste pretende y desea alcanzar, así como el análisis crítico valorativo del derecho positivo y la discusión racional sobre los valores éticos que

de presente las condiciones necesarias para alcanzar el objetivo moral de la *vida buena* o la *autorrealización subjetiva* para todos los miembros de la sociedad⁴¹². Este es el mayor aporte de su *teoría del reconocimiento*⁴¹³. Al respecto, sostiene Giusti:

“Una de las causas principales del eco obtenido por el concepto de reconocimiento en los debates contemporáneos, ha sido la esperanza de superar las limitaciones de la concepción tradicional de la justicia frente a los patrones de exclusión asociado a motivaciones culturales o identitarias. (...) El paradigma moderno de la justicia parece orientarse casi exclusivamente hacia la cuestión de la distribución equitativa de los bienes y consideraba irrelevantes, o no daba cabida, a reivindicaciones de género o de tipo cultural. El concepto de reconocimiento, en cambio, parece cortado a la medida para acoger y articular teóricamente las reivindicaciones mencionadas, pues las interpreta como demandas moralmente justificadas de aceptación de un modo de ser o una forma de vida sobre la base de las expectativas normativas que ofrece en principio el propio modelo intersubjetivo del reconocimiento”⁴¹⁴.

El sujeto será verdaderamente libre solo cuando sus metas encuentren realización en la realidad misma, porque para asegurar la libertad es necesario contar con instituciones que ya son justas. Por eso,

“hay que poder pensar a aquel sujeto como integrado en estructuras sociales que garantizan su libertad (...) porque solo en instituciones justas, que garanticen la libertad de los sujetos, pueden adquirir estos la libertad individual”⁴¹⁵.

se desean ver reflejados en el derecho para que éste sea considerado como Derecho justo”. Cfr. Fernández, E. (1984). *Teoría de la justicia y derechos humanos*. Madrid: Debate. págs. 30-31.

⁴¹² Donde lo “justo no puede medirse simplemente por el hecho de que todos los miembros de una sociedad posean o no libertades negativas ni en que extensión lo hagan, sino que debe antes satisfacer el patrón de otorgar a estos sujetos en igual medida la oportunidad de participar en instituciones de reconocimiento. Migra así al centro de la idea de justicia social la noción de que determinadas instituciones de mucho contenido normativo, y por lo tanto denominadas éticas necesitan de la garantía jurídica, de la protección estatal y del apoyo de la sociedad civil; sólo en un juego en el que se reparten las tareas el derecho, la política y lo público social pueden mantenerse vivos aquellos aparatos institucionales a los que los miembros de una sociedad deben las distintas facetas de su libertad intersubjetiva y así, globalmente la cultura de la libertad”. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. pág. 88.

⁴¹³ Abril, F. (2016). *El problema de la dominación en El derecho de la libertad de Axel Honneth*. En: *Revista Pilquen - Sección Ciencias Sociales*, 1-12. También: Coronado, C. (2018). *La libertad como condición de la justicia según Axel Honneth*. En: *Open Insight*, 147-171.

⁴¹⁴ Giusti, M. (2018). *Justicia y reconocimiento. Sobre el fundamento moral de la crítica de la sociedad*. En D. Grueso (Comp.), *Axel Honneth: Reconocimiento, herida moral y teoría crítica*. Op. Cit. pág. 17.

⁴¹⁵ Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. pág. 83-84.

Así, la *libertad individual* e incluso la *libertad moral*, solo puede desarrollarse en instituciones del reconocimiento que deben servir a los sujetos como estadios para la realización de la *libertad social*. Es claro que la realización de la libertad depende de las esferas de acción de reconocimiento recíproco. En cuanto los sujetos comprenden que sus objetivos e intenciones son apoyados e incluso asumidos por los compañeros de interacción frecuente. Así, los otros no son impedimentos para la acción libre en contextos sociales, sino que la hacen posible y la promueven. En conclusión, Honneth considera que:

“el trato con otros, la interacción social, precede necesariamente a los distanciamientos que se fijan en las relaciones de la libertad ‘negativa’ o de la ‘reflexiva’; por eso es sensato darle relevancia a una capa precedente de la libertad que habita en la esfera en la que los hombres se relacionan unos con otros de alguna manera. La libertad quiere decir aquí, si seguimos a Hegel, la experiencia de una falta de coerción y de una ampliación personal que resulta que mis propósitos son promovidos por los propósitos del otro”⁴¹⁶.

En el marco de la *libertad social*, lo justo no puede medirse simplemente por el hecho de poseer y ejercer *libertad negativa* o *reflexiva* sino por la igual oportunidad que tienen todos los sujetos de participar en instituciones de reconocimiento⁴¹⁷. Esta concepción de justicia social está orientada por la ética y, por tanto, es normativa. Necesita del apoyo de la sociedad civil, de la garantía jurídica y la protección estatal; solo así es posible mantener los aparatos institucionales a los que los sujetos deben los distintos aspectos de su *libertad intersubjetiva*. De esta manera, la justicia depende en su significado de una

⁴¹⁶ Ibid. pág. 87-88.

⁴¹⁷ En tal sentido, la tarea que se propone Honneth dentro de la sociedad contemporánea es vincular la libertad con la teoría de la justicia. De ahí que afirme: “justo no puede medirse simplemente por el hecho de que todos los miembros de una sociedad posean o no libertades negativas ni en que extensión lo hagan, sino que debe antes satisfacer el patrón de otorgar a estos sujetos en igual medida la oportunidad de participar en instituciones de reconocimiento. Migra así al centro de la idea de justicia social la noción de que determinadas instituciones de mucho contenido normativo, y por lo tanto denominadas éticas necesitan de la garantía jurídica, de la protección estatal y del apoyo de la sociedad civil; sólo en un juego en el que se reparten las tareas el derecho, la política y lo público social pueden mantenerse vivos aquellos aparatos institucionales a los que los miembros de una sociedad deben las distintas facetas de su libertad intersubjetiva y así, globalmente la cultura de la libertad”. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. pág. 88.

concepción ética “de contribuir a que todos los sujetos alcancen en igual medida la libertad individual”⁴¹⁸. Por lo que adquiere fundamento el comportarnos con ‘justicia’ frente a los demás.

Honneth, al respecto entiende que no hay un solo principio de justicia sino que esta es plural: “no existe una exigencia de la justicia sino que hay tantas como hay usos específicos de áreas de un valor general de la libertad”⁴¹⁹. El contenido de la justicia se adquiere en cada caso por el valor de la libertad bajo aspectos específicos en las esferas diferenciadas de acción institucional.

De ahí que Honneth entienda lo justo como “aquello que, en las prácticas o instituciones dentro de una sociedad, tiende a realizar los valores que en cada caso son aceptados como generales”⁴²⁰. Agrega:

“No disponemos de una gran parte de las libertades individuales, que deberían ser el prototipo de una idea contemporánea de justicia social, porque tengamos un derecho garantizado por el Estado sobre ellas; antes bien, ellas se deben a la existencia de un entramado de prácticas y costumbres armonizadas de débil institucionalización, que nos proporcionan la experiencia de conformación social o de una enajenación no formada de nosotros mismos. El hecho de que estas condiciones de la libertad son difíciles de determinar y que se sustraen a categorizaciones jurídico-estatales no debe ser motivo para eliminarlas simplemente del marco de una teoría de la justicia”⁴²¹.

En esta reconstrucción, se han distinguido tres dimensiones centrales de libertad que contienen diversos requisitos normativos del actuar libre. La *negativa*, aporta con la esfera protegida jurídicamente para que el sujeto pueda actuar sin impedimento alguno (libre de). La *reflexiva*, subordina la libertad a los resultados de la autorreflexión, de todo sujeto moral competente (libre para). Pero solo la *social* aporta con las condiciones sociales para que la libertad pueda realizarse objetivamente por medio de instituciones apropiadas de reconocimiento recíproco

⁴¹⁸ Ibid. pág. 93.

⁴¹⁹ Ibid. pág. 93.

⁴²⁰ Ibid. pág. 24.

⁴²¹ Ibid. pág. 96.

(libre con). A modo de síntesis presentamos el siguiente cuadro para graficar mejor las distintas dimensiones de la libertad:

TIPO DE LIBERTAD	CARACTERÍSTICA	PRIORIZADO	FORMULADO	SENTIDO
negativa	Egoísmo subjetivo	yo	“Libre de”	Negatividad
reflexiva	Autonomía formal	razón	“Libre para”	Reflexibilidad
Social	Intersubjetivo e institucional	nosotros	“Libre con”	Sociabilidad

Quadro 4. Tipologías de la libertad desde Honneth
(Elaboración del investigador)

En ese sentido, según Honneth, la realidad de la libertad se realiza bajo las condiciones del reconocimiento mutuo. De ahí que afirma:

“los sujetos se encuentran en reconocimiento mutuo, de modo tal que puedan entender la puesta en práctica de sus acciones como condición necesaria de los objetivos de la acción de la contraparte, puesto que bajo tal condición pueden experimentar la realización de sus intenciones como algo que se ejecuta sin coerción y, por tanto, “libremente” dado que es deseado por otros, o a ello aspiran otros, dentro de la realidad social”⁴²².

La libertad puede ser desarrollada y justificada por medio de instituciones existentes en las cuales los sujetos pueden realizar la experiencia del reconocimiento en una interacción con otros regulada normativamente. La participación en instituciones de reconocimiento permite que los sujetos mantengan actividades relacionales donde la realización de sus propios intereses, metas o necesidades se complementan; tal como sostiene Honneth:

“en el cumplimiento de los roles respectivos, las ejecuciones de acción, que están de por sí inconclusas, se complementan mutuamente de una manera que solo en conjunto resultan en la acción total o la unidad de acción prevista por todos los participantes”⁴²³.

⁴²² Ibid. pág. 166.

⁴²³ Ibid. pág. 168.

Honneth tiene claro que el desarrollo de esta concepción de justicia permitirá que los principios de libertad se institucionalicen de tal manera que se vaya configurando una cultura de libertad. El objetivo último de la *teoría del reconocimiento* es construir una democracia deliberativa configurada por los principios de libertad que

“tiene lugar, entre las respectivas esferas, la misma relación de reciprocidad contributiva que se produce, dentro de cada una de ellas, entre las actividades especificadas por el rol de cada uno de los individuos, unidos en un ‘nosotros’”⁴²⁴.

Por tanto, según Honneth, las sociedades deben estar orientadas normativamente por el ideal de una *eticidad democrática* por la cual se podrá presuponer ciertas condiciones promotoras de la libertad que se verán reflejadas en el orden social. Evidentemente, el sistema social de eticidad democrática representa una red de interdependencias recíprocas entre las esferas de acción: la familia, el mercado y la ciudadanía. Porque sólo se podrá alcanzar las condiciones sociales de libertad si en cada una de las tres esferas de reconocimiento se logra asegurar los principios de libertad fundamentales que le son propios. Porque, sostiene Honneth

“todas aquellas figuras que representan, para la esfera correspondiente, ideales institucionalizados en nuestra sociedad se condicionan mutuamente porque las propiedades de una, en último término, no pueden ser consumadas sin las de las otras dos”⁴²⁵.

Una sociedad se ajusta a la pretensión de libertad cuando alimenta y fortalece las aspiraciones de libertad en cada esfera de acción ya que los miembros participan de la reproducción de la sociedad. Cuando se relacionan en igualdad de derecho, sin coerción y con seguridad. Los ciudadanos no pueden ser indiferentes

⁴²⁴ Ibid. pág. 440.

⁴²⁵ Ibid. pág. 440.

sino que deben tomar partido por una realización del principio de libertad institucionalizado⁴²⁶.

Honneth contempla la formación de una cultura política de libertad que promueva relaciones de reconocimiento confiables y solidarias que favorezca la ampliación de las libertades individuales y sociales. Considera que la lucha común por la libertad,

“está orientada a la realización de todas las promesas institucionalizadas en las distintas esferas”; *por eso el objetivo consiste en* “la defensa de las pretensiones de libertad ya logradas y la lucha por las aún incumplidas (para ello) nada necesitaría más intensamente que una vida pública comprometida y trasnacional”⁴²⁷.

De esto se infiere que Honneth, logra la re-animación (activación) de la Teoría Crítica, es pensar las condiciones normativas que se necesitan para garantizar socialmente la *autorrealización intersubjetiva*. Para ello, los sujetos deben encontrar instituciones de reconocimiento donde aprenderán que lograr una vida buena y justa, que sólo es posible en un horizonte intersubjetivo de relaciones justas y solidarias.

En tal sentido, la libertad en su determinación más amplia (social) significa, ampliar el concepto de libertad para que trascienda el plano de lo estrictamente individual y así establecer mejores condiciones de justicia, fundamentada a partir

⁴²⁶ Sin embargo, también es posible en esta institucionalización el concepto del perdón tal como lo sostiene Giusti. En un aporte sobre los rostros del perdón en Hegel. Cfr. Lerner, S., & Giusti, M. (2021). *Rostros del perdón*. Lima: PUCP (Fondo Editorial).

⁴²⁷ Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. pág. 446. Las cursivas son nuestras. Recordemos que la nueva Teoría Crítica de la Sociedad —renovada por Honneth— ha encontrado la manera de articular el punto de vista moral y político en la praxis emancipatoria del reconocimiento; lo específico de esta práctica moral-política es que su justificación no surge de una teorización externa sino de la sensibilidad moral de los afectados por la experiencia de menosprecio que se convierte en convicción moral para la resistencia y la lucha cotidiana. No hay que perder de vista que el progreso moral se da por constantes luchas que exigen una mejor interpretación e implementación en las instituciones sociales. Honneth recomienda mantener la actitud crítica para evaluar y analizar los límites que se han establecido para cada esfera, porque nunca se podrá abandonar la sospecha de que las condiciones para libertad individual y social no están garantizadas suficientemente en las *instituciones sociales*.

del reconocimiento del otro, de la cooperación y solidaridad. De esta manera los individuos se podrán sentir verdaderamente libres, con condiciones sociales que favorezcan la autonomía.

Por lo que podemos ver que existen *tres dimensiones de libertad* que se vinculan con los tres *modos de reconocimiento* representan las condiciones intersubjetivas formales por las cuales se puede lograr la autorrealización. Asumido como condiciones que no están a disposición de los sujetos, sino que dependen de la institucionalización para su realización en el mundo social. En consecuencia, Honneth tiene claro que el objetivo social de la *lucha por el reconocimiento* es la conformación de sociedades democráticas —caracterizadas por un alto nivel de eticidad—, que permitan y aseguren a sus miembros la plena realización de su libertad.

Presentamos un cuadro que sintetiza el pensamiento de Honneth, enfatizando los concepto más esenciales de su teoría del reconocimiento:

Socio/políticos	autoestima	Estado	Menosprecio	ESTIMA SOCIAL	Persona	Autoestima	Social	Social
—aufhebung—	—aufhebung—	—aufhebung—	—aufhebung—	—aufhebung—	—aufhebung—	—aufhebung—	—aufhebung—	—aufhebung—
Racio/legales	Autorespeto	Sociedad civil	Exclusión	LEGAL	Agente	Autorespeto	Reflexiva	Reflexiva
—aufhebung—	—aufhebung—	—aufhebung—	—aufhebung—	—aufhebung—	—aufhebung—	—aufhebung—	—aufhebung—	—aufhebung—
Afectivas	Autoconfianza	Familia	Agresión física	AMOR	Sujeto	Autoconfianza	Negativa	Negativa
NECESIDADES	AUTORRELACIONES	ÁMBITOS SOCIALES	DAÑOS	RECONOCIMIENTO	CATEGORÍA CÍVICA	PLENTUD	LIBERTAD	JUSTICA

Quadro 5. Síntesis del pensamiento de Axel Honneth
(Elaboración del investigador)

3. El *ethos* del reconocimiento como ética para la vida

Como bien asumimos, Honneth basándose en el modelo de lucha por el reconocimiento que Hegel desarrolló en su temprano período en Jena, realiza una formulación contemporánea. Al mismo tiempo, busca conformar “una teoría normativa y sustancial de la sociedad (...), en la que los procesos del cambio social deban explicarse en referencia a pretensiones normativas, estructuralmente depositadas en la relación del reconocimiento recíproco”⁴²⁸. Es por eso que, dentro de su propuesta específica, nuestro autor planteará una ética del reconocimiento (*Ethik der Anerkennung*), actualizada posmetafísicamente. Debido a que busca insertarlo en un modelo democrático contemporáneo, como el nuestro⁴²⁹.

Honneth, para el desarrollo de la *teoría de su eticidad*, realiza la actualización del *concepto*, el *procedimiento* y el *instrumental* teórico-práctico del reconocimiento hegeliano. En tal sentido nuestro autor, recurre a las proposiciones hegelianas de *System der Sittlichkeit*, hasta la obra madura de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Honneth, ya en su obra programática la *lucha por el reconocimiento*, elabora una ética basado en las tres esferas del reconocimiento (*amor, derecho y solidaridad*). Será, en su obra más sistemática y ambiciosa: *El derecho de la libertad*, donde complementará el concepto de *eticidad*, basado también en tres esferas de carácter institucional (*relaciones personales, el mercado y la voluntad democrática*). Es en esta obra que su propuesta ética se basa en el proceso dinámico, a modo de un *movimiento en espiral* (*Spiralbewegung*), entre el concepto de reconocimiento, justicia y libertad⁴³⁰.

⁴²⁸ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. págs. 8.

⁴²⁹ Sobre la actualidad y nuestra situación social contemporánea, Honneth afirma que se debe de actualizar a Hegel sin el soporte metafísico, al que considera inimaginable: “Nosotros, hijos de una era Materialista ilustrada, algo que no podemos imaginar, de modo que para su idea de un espíritu objetivo que se realiza en las instituciones sociales se debe buscar otro fundamento”. Cfr. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. pág. 16.

⁴³⁰ Como ya se hizo referencia más de una vez, con la obra programática nos referimos a: *La lucha por el reconocimiento*, y hacemos referencia como la más sistemática a: *El derecho de la libertad*. Se puede ver en esta dialéctica honnethiana, el paso del reconocimiento a la justicia y la libertad. Esto se puede notar como una evolución del pensamiento de nuestro autor, donde se puede seguir como sustrato de la acción social, el concepto de *lucha por una eticidad del reconocimiento*. Aquí, sencillamente vamos a desarrollar el concepto de su *eticidad*, priorizando su obra programática: *La lucha por el reconocimiento*. Razón por

Por lo que en la obra de Honneth, puede verse una transformación e implementación conceptual, con el que logra tener una mayor amplitud en su concepción ética, al que bien podemos denominarla como una *dialéctica del reconocimiento*. En ese sentido, Honneth en el *Derecho de la libertad*, afirma que en Hegel ha encontrado la motivación del concepto de eticidad (*Sittlichkeit*), interpretado bajo el método de una *reconstrucción normativa*. Esto muestra que el pensamiento de Honneth, se ha ido acrecentando y ampliando el radio de aplicación conceptual. Como menciona Giusti, en el pensamiento de Honneth, vemos “un proceso abierto y permeable a los cambios que habría de presentarse en el futuro, a consecuencia del dinamismo del principio de la libertad”⁴³¹. Tal como afirma el propio Honneth, “La *Filosofía del derecho* había sido un libro pensado, por el propio Hegel, no para toda la historia restante de la humanidad sino sólo para la estación intermedia de su propio presente”⁴³².

Con esta consideración, Honneth se propone desarrollar una propuesta ética desde la realidad del *mundo de la vida*, basado en la condición de objetividad histórica social. Dado que desde el inicio Honneth se ha planteado elaborar una teoría normativa de la sociedad, a modo de una “gramática de los conflictos sociales”. Donde se plantea una serie de interrogantes que emergen de la sensibilidad humana, fuente principal de la *antropología del reconocimiento*. En tal sentido, Honneth busca dar respuesta a la interrogante:

“¿cómo tendría que estar construida una cultura moral que diera a los afectados, a los despreciados y a los excluidos, la fuerza individual de articular sus experiencias en el espacio público democrático en vez de vivirlo en contraculturas de violencia?”⁴³³.

la cual, nos realizaremos afirmaciones muy puntuales sobre las razones que motivan la fundamentación ética de Honneth.

⁴³¹ Giusti, M. (2018). *Justicia y reconocimiento. Sobre el fundamento moral de la crítica de la sociedad*. En D. Grueso (Comp.), *Axel Honneth: Reconocimiento, herida moral y teoría crítica* Art. Cit. Pág. 33.

⁴³² Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. pág. 89.

⁴³³ Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Op. Cit. Pág 145.

Es así que con su propuesta teórica y sobre todo con su *ética del reconocimiento*, será capaz de dar cuenta de las causas que generan estos conflictos en la sociedad actual⁴³⁴. En ese sentido, nuestro autor, desarrolla su teoría ética remitiéndose a las expectativas y experiencias contenidas en las interrelaciones de los diversos grupos sociales. Donde se hace visible la necesidad de vincular las diversas pretensiones de reconocimiento y demandas sociales. Las cuales se encuentran marcadas por las agresiones, menosprecios, vulneraciones y olvidos del reconocimiento⁴³⁵.

En tal sentido Honneth, siguiendo a Hegel, concibe la *totalidad ética* como el proceso dialéctico del Espíritu, realizado en el Absoluto concreto, que se institucionaliza en una *Sittlichkeit*. De manera que nuestro autor si bien actualiza a Hegel, sin embargo, desarrolla aportes muy particulares desde su interpretación del filósofo de Stuttgart. Honneth dialoga y discute sobre problemas sociales de actualidad, caracterizado por el desarrollo de la sensibilidad moral, a partir de muy fuertes influencias de la psicología social. Llama la atención su particular comprensión de su propuesta ética, basado en la *justicia social* en clave del reconocimiento intersubjetivo. Donde se halla muy bien acertado la apreciación, comprensión y atención de las condiciones sociales, para la sana formación de la integridad personal.

Lo interesante de la propuesta ética honnethiana, es que brinda las herramientas teóricas que permiten reflexionar sobre las condiciones necesarias para asegurar la *autorrealización intersubjetiva*. En ese sentido, la teoría ética del reconocimiento propone: a) relacionarse desde la conciencia del ser ‘necesitado’ del cuidado y protección de los demás lo cual ayuda a consolidar la *autoconfianza*

⁴³⁴ “...la representación que todas las confrontaciones sociales y todos los tipos de conflicto se conciben inicialmente según el modelo de una lucha por el reconocimiento: todo acto de resistencia o de rebelión colectiva, en cuanto a su origen, podría remitir a un espacio invariante de experiencias morales, dentro del cual la realidad social se interpreta según una gramática cambiante de reconocimiento o de menosprecio.” Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. págs. 198-199.

⁴³⁵ En ese sentido, valoramos la propuesta ética de Honneth, porque se acerca de modo concreto y reivindicativo a tratar el sufrimiento de las personas. Para ver el tema del óvulo del reconocimiento. Ver: Fleitas, M. (2014). *La reificación como un olvido del reconocimiento*. *Apuntes para una revisión de la idea de reificación de Axel Honneth*. En: *Andamios*, 253-275.

necesaria para poder abrirse al mundo social sin temores ni dependencias. *b)* A partir de las relaciones sociales con los demás, es posible adquirir el *autoentendimiento de ser sujeto igual y responsable*. *c)* Por medio de las relaciones solidarias los individuos aprenden a reconocerse como personas con cualidades y capacidades particulares que sirven para la construcción conjunta de un mundo más justo e incluyente.

En tal sentido, se asume el reconocimiento (*Anerkennung*) como el respeto activo de las opciones de vida de los otros. Dentro de su multiplicidad, dará valor a la identidad de los individuos, de la comunidad y de la sociedad. Según la lectura que hasta ahora hemos desarrollado queda claro cómo la ética se encuentra en el núcleo del pensamiento de Honneth. Y se trata de una *ética de la vida*, en el sentido que desarrolla su realización en el mundo de la vida, de modo práctico.

Honneth, estructura su teoría ética, basado en el reconocimiento intersubjetivo, buscando la *autorrealización interpersonal*. El cual se tiene que considerar los tres niveles de ejecución práctica del reconocimiento: *a)* En el primer nivel, de *carácter subjetivo*: la configuración de la identidad como ser-autónomo (*antropológicos-existenciales*). *b)* En un segundo nivel de *carácter social*, realizado por las diversas relaciones intersubjetivas prácticas (*Amor, derecho y solidaridad*). *c)* En un tercer nivel de *motivación para el compromiso político*, basado en el concepto de lucha por el reconocimiento (*búsqueda de los derechos*). Por lo que se infiere que es una ética de carácter *subjetivo, relacional y colaborativo*.

En este sentido, no es una ética del bien conceptual, sino del reconocimiento (*Ethik der Anerkennung*). Se trata de una *ética del reconocimiento* que surge a partir del concepto de *eticidad* que se desarrolla a partir de las relaciones sociales intersubjetivas, basados en el reconocimiento. Donde, se considera al “otro” como un ser que prolonga la existencia de uno mismo. Así, lo fundamenta Escobar:

“*Se trata de una ética de lo recíproco (...) propone el trato igualitario de las personas, el comportamiento solidario, el respeto a los demás en lo que les es singular y el cuidado de los otros por lo que se refiere a sus necesidades y deseos particulares. En esta ética, la propia identidad del sujeto, su concepción de sí mismo, queda reafirmada en el intercambio intersubjetivo recíproco de razones y actos que le confirman en sus capacidades y derechos*”⁴³⁶.

Es decir, con la propuesta teórica de Honneth, se está buscando reproducir una ética que se genere en la valoración de la identidad subjetiva, configurado por la intersubjetividad. En esto radica el primer acto de reconocimiento, en el principio antropológico del individuo, en donde cada sujeto es portador de valoración subjetiva e intersubjetiva. Donde no hay un *yo*, sino un *nosotros*. Siguiendo a Hegel, se trata de una ética que se construye cooperativamente. Dado que el *yo* radica en el *nosotros* y el *nosotros* configura el *yo*⁴³⁷. Es por eso que la ética de Honneth, posee marcos de referencia, como: *sujeto, entorno social y comunidad*.

En el *marco del sujeto individual*, el principio del reconocimiento, se fundamenta en la condición *onto-social* que posee el ser humano, desde la condición intersubjetiva. Es decir, se basa en el principio antropológico de la construcción de la subjetividad, dado a la condición de vulnerabilidad del ser humano. Este es un principio universal, sin embargo, que reclama de forma universal la condición socio-ontológica, el reconocimiento. Es decir, la constitución de la identidad individual necesita del reconocimiento *del otro y por el otro*. Ya que sólo así, los individuos se ven afirmados y *confirmados*, recíprocamente en su instrucción y construcción de su identidad. Esta condición de relacionialidad y vulnerabilidad, son las capacidades exclusivamente humanas para logra la autocomprensión de sí mismos como individuos *autónomos*.

⁴³⁶ Escobar, A. (2016). *La ética de la vida ética. La lucha por el reconocimiento como fundamento ético de la vida social en Axel Honneth*. Op. Cit. pág. 3. Las cursivas son nuestras.

⁴³⁷ Aquí hacemos referencia a la expresión hegeliana: “el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* es el *yo*”. Cfr. Hegel, G. (2010a). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Editorial Abada. Pág. 113.

En el *marco de las relaciones del entorno inmediato*. Luego de confirmar el sentido universal, de la *antropología débil*. Honneth sostiene que el siguiente marco referencial de la ética del entorno inmediato-social, en el que se logra evidenciar intersubjetivamente las *autorrealizaciones prácticas* (autoestima, autorespeto, autoestima). Ámbito en el que se logra un trato igualitario a las personas, el comportamiento inter-relacional con la otredad vinculado en la exterioridad.⁴³⁸

Entendiendo que la *otredad* es anterior a nosotros e indispensables para que pueda existir mediáticamente un ‘yo’⁴³⁹. Surge así, el respeto relacional a los demás, en su singularidad en cuanto a su condición de otro (otredad), con referencia a sus necesidades y deseos particulares. En esta ética, la propia identidad del sujeto, queda reafirmado en el *intercambio intersubjetivo* recíproco, a través de razones y actos que le confirman en sus capacidades y derechos.

Finalmente, en *marco de referencia de la comunidad*, la ética debe de considerar el principio de la solidaridad, o la preocupación por el bienestar de los demás en la búsqueda del bien común. Esto posibilitará que la singularidad de cada sujeto/agente, sea reconocido como individuo suficientemente capaz de constituirse valioso para una comunidad concreta. Es decir, la interrelación que realiza el sujeto construye vínculos comunitarios en base al reconocimiento de valores constitutivos al bien de la comunidad. Con lo cual se configura las grandes instituciones sociales, civiles y del Estado.

Honneth afirma que el fin último de esta ética, que parte del ideal *de sociedad* del joven Hegel, se habrá de expresar también en el modelo institucional. Esto se verá mejor expresado en la obra madura de Hegel. Donde se establece

⁴³⁸ Con Honneth y a partir de su propuesta de una *ética del reconocimiento*, se puede dar voz a los que no la han tenido en la historia y hasta hoy en día.

⁴³⁹ En tal sentido, concebimos que el otro (otredad), nos ante-pre-con-cede de forma biológica, temporal, onto-lógica. Para una comprensión más apropiada sobre la otredad, ver: Sztajnszrajber, D. (2020). *Filosofía a martillazos*. Tomo 2. Buenos Aires: Planeta. específicamente la clase 3, dedicada al análisis de la amistad/enemistad y la otredad.

marcos morales que favorezcan el logro del reconocimiento de los individuos en tanto que sujetos autónomos, originando preceptos de igualdad, pero considerados dentro de su condición de singularidad-intersubjetiva. En definitiva, con la *teoría del reconocimiento* se desarrolla una ética de la vida concreta, real, tal cual es el *mundo de la vida*. Por lo tanto, con errores, con valores y patologías, dado que nos movemos en el “barro de la historia”, pero que a partir del cual se busca demarcar el proceso moral de la sociedad y los Estados⁴⁴⁰. Se trata de una ética de la búsqueda de la valoración social, de la consideración y del respeto mutuo, del reconocimiento de los sujetos, comunidades, sociedades y culturas. Donde el punto crítico es el aniquilamiento de los agravios morales que han dado grandes muestras de menosprecios en la historia.

Se trata de una ética que da voz a los marginados de la historia. Que bajo la lógica de una supremacía guiado por la orientación de la lógica dual: ser-no ser⁴⁴¹ ha creado dispositivos de marginación. Donde, bajo el dualismo binario se ha dado valor sólo al *ser* (ontología de la centralidad) y se ha dejado de la lado al *no ser* (ontología de la marginalidad). Es así que el valor de la ontología de la centralidad, identificado con lo racional, lo europeo, lo civilizado, lo blanco, lo macho, lo cristiano, lo burgués, etc. identificado con lo occidental. Así se ha configurado y construido a lo largo de la historia, y en oposición a los *carentes de reconocimiento*. Ellos: el bárbaro, el extranjero, el esclavo, el negro, el infiel, el ateo, el pagano, el judío, el árabe, el comunista, el campesino, el indígena, la mujer, el homosexual, el migrante, etc. Todos estos grupos humanos, que no son minoría, sino que son la gran mayoría de la humanidad. Que claman, reclaman y proclaman

⁴⁴⁰ En ese sentido, se puede desarrollar una historia de la ética, desde la perspectiva del reconocimiento que viene busca atender y revalorar a los excluidos de la historia, quienes siempre han carecido de reconocimiento. Dado que el sentido que aporta Honneth sobre la historia, puede ser entendido como el móvil para poder desarrollar la *lucha por el reconocimiento*, se ha dado por que “a representación que todas las confrontaciones sociales y todos los tipos de conflicto se conciben inicialmente según el modelo de una lucha por el reconocimiento: todo acto de resistencia o de rebelión colectiva, en cuanto a su origen, podría remitir a un espacio invariante de experiencias morales, dentro del cual la realidad social se interpreta según una gramática cambiante de reconocimiento o de menosprecio”. Cfr. Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 198-199.

⁴⁴¹ Es la lógica de la deconstrucción, basado en los opuestos binarios desarrollado por Jacques Derridá.

sus luchas por ser reconocidos a partir de la valoración genérica de la humanidad.

Al respecto afirma Giusti:

“se entiende que así sea, porque la demanda de reconocimiento es uno de los fenómenos más claros y más intensos de la evolución social de las últimas décadas. No deja de ser interesante, por lo demás, que el ángulo desde el que se aborda la cuestión sea, no la demanda de reconocer, sino la de ser reconocido: culturas, subculturas, géneros, etnias, razas, muy diversos grupos sociales se han alzado en tiempos recientes con una reivindicación de este tipo. Y el concepto de reconocimiento ha estado allí, a la mano, para dar expresión a esa demanda”⁴⁴².

Esta *ética del reconocimiento* no hace referencia hacia una ética noética (νοητικός), definido a partir de lo conceptual, como la búsqueda de lo ‘bueno’ a partir de una intuición epistemológica, metafísica o de revelación. No se trata de una ética de las buenas razones de nociones epistémicas⁴⁴³. Es la ética de la vida en relación, a partir de la intersubjetividad, guiado por el respeto al/del otro y su mundo. Basado en las relaciones sociales saludable, donde la valoración por el otro inicia por el sujeto, que está lleno de la *otredad*. Por lo tanto, no es una ética que se resuelva en la búsqueda de algún principio metafísico o nocional, de “lo bueno”, sino que se trata de una ética que se resuelve en el ámbito de la vida social misma.

Honneth, considerando que su teoría ética, se encuentra en base a la actualidad, considera que no es necesario una metafísica⁴⁴⁴. En esta propuesta ética, no se hace necesario debatirnos en definiciones complejas e inanalizables, que sólo nos llevan a despreciarnos, cada vez más. Quizás se trate de entender que

⁴⁴² Giusti, M. (2008). *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*. Op. cit. Pág. 197.

⁴⁴³ Pero tampoco es una ética de la fundamentación y análisis del razonamiento o el acto correcto en el terreno de lo moral. No es una ética que define lo ‘bueno’ y lo que ‘deber ser bueno’. Esta ética no se pregunta por una definición de lo bueno o en qué consiste lo bueno, sino que se trata vivir el bien a partir del horizonte cultural en el que se *con-vive*.

⁴⁴⁴ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 89. En ese sentido, comenta Magnet: “El modelo bosquejado por Hegel conserva, un carácter especulativo, puramente metafísico. Por esta razón Honneth propone su reactualización en las condiciones del pensamiento posmetafísico. Intentará compensar las insuficiencias empíricas de Hegel contrastando con la realidad empírica las hipótesis del modelo teórico de reconocimiento.” Magnet Colomer, J. (2012). *De la ética discursiva a la ética del reconocimiento. Una panorámica general al modelo ético de Honneth a través de la eticidad hegeliana*. En Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política. Núm. 1 Pág. 81.

la ética es la vida misma que la define y la determina, en sí mismo como válido y ético. Quizás se trate de dirimir nuestros problemas en sociedad desde unos presupuestos éticos y morales contruidos partir de los vínculos dialógicos a partir de la valoración social. A partir de diálogos que sean capaces de comprender que las divergencias y debates éticos son el resultado de una lucha conjunta por la valoración de todos los individuos que conformamos la sociedad. Es por eso que esta ética se ubica “en un cauce posmetafísico en el sentido de una teoría de la condición necesaria de la socialización humana”⁴⁴⁵.

Honneth, así se encamina hacia una *Sittlichkeit* en la que el reconocimiento de las opciones de vida de todos, que dentro de su multiplicidad, dará valor a la identidad de los individuos. Será el *principio* del reconocimiento, el fundamento de esta ética que promueve la eliminación del concepto de cosificación “*reificación*”⁴⁴⁶, a través del reconocimiento. En ese sentido, Honneth reinterpreta el concepto de reificación desarrollado por György Lukács⁴⁴⁷. Sin embargo nuestro autor asume que la reificación puede entenderse como la pérdida temporal, el ocultamiento o el olvido del estrato de implicación existencial, que subyace a toda nuestra relación objetivadora con el mundo.

Es por eso que una ética del reconocimiento (*Ethik der Anerkennung*), está guiada por la valoración de la proximidad recíproca que antepone y propone el trato igualitario de las personas. Con base en un comportamiento de apertura solidario, sin desarrollar desafectos, preconcepciones y consideraciones de diferencia. Esta ética si bien se basa en el reconocimiento, ésta le precede al conocimiento,

⁴⁴⁵ Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit. pág. 86.

⁴⁴⁶ Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires. Katz. Allí Honneth ofrecerá una nueva perspectiva sobre el concepto de reconocimiento para pensar interacciones sociales no institucionalizadas y patologías sociales que no son necesariamente visibles en el espacio público. Para esto recurrirá a un concepto de reconocimiento definido ontológica como una dimensión existencial de contacto pre-discursivo y pre-cognitivo con en el mundo circundante. No deja de ser interesante que esta reformulación existencial del concepto de reconocimiento sea llevada a cabo en una discusión de unos de los conceptos centrales del marxismo occidental como es el concepto de reificación, pero que ahora será dotado de un significado algo extraño a esa tradición.

⁴⁴⁷ *Historia y conciencia de clase* de 1923 había tematizado el concepto de reificación como una deformación de la praxis humana ocasionado por la extensión del intercambio mercantil

incluso antecede a todo desarrollo de las esferas de amor, derecho y solidaridad⁴⁴⁸. Esto hace que nuestra *ética del reconocimiento* se sostiene en una interpretación antropológica existencial. El cual se fundamenta en el alcance niveles: *ontológico, sociológico y normativos*.

A nivel *ontológico* porque el agente moral es el ser humano, que se expresa en una relación con el mundo, consigo mismo, en la construcción de su identidad. Donde esta identidad es relacional y originaria, conciente e interdependiente (*antropología reconocitiva*). A nivel *sociológico*, porque desarrolla los vínculos a partir de las experiencias primarias y básicas de relación con la otredad. Relaciones de reconocimiento, en torno a las autorrelaciones prácticas (*amor, derecho, solidaridad*). Y a nivel *normativo*, debido a que estas relaciones generan vínculos de obligatoriedad para la construcción de una comunidad institucionalizada en valores morales (*lucha por el reconocimiento*).

En ese caso, el reconocimiento es un modo de pre-concebir, con una concepción preteórica o postura pre-cognitiva, que va dirigida hacia los demás de manera positiva. Y no sólo hacia los demás, sino también hacia uno mismo y hacia el mundo circundante. Es por eso que el reconocimiento, antecede al conocimiento⁴⁴⁹, dando valor existencial a la identidad de la otredad. Esta consideración nos evita caer en el criterio cosificador y reificante que acompaña la cultura occidental. Al mismo tiempo, nos pone en alerta contra el olvido del reconocimiento a través de la reificación y la instrumentalización que acompaña a la lógica dual del *ser* y *no-ser*. En estas reflexiones Honneth recupera la famosa expresión de Adorno según la cual “toda reificación es un olvido”⁴⁵⁰. Donde, nuestro autor, afirma que toda reificación es, en realidad, “un olvido del

⁴⁴⁸ “el reconocimiento debe preceder al conocimiento” Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires. Katz. Pág. 71.

⁴⁴⁹ Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires. Katz. Pág. 71.

⁴⁵⁰ Adorno, T., & Horkheimer, M. (2018). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta. Pág. 275.

reconocimiento”⁴⁵¹ existencial, de nuestra relación ontológica con el mundo y con nosotros mismos.

En ese sentido, la *ética del reconocimiento* se convierte en la ética del respeto y valoración de los demás, en su singularidad y el cuidado de los otros por lo que se refiere a sus necesidades y deseos particulares. En esta ética, la propia identidad del sujeto, su concepción de sí mismo, queda reafirmada en el intercambio intersubjetivo recíproco de razones y actos que le confirman en sus capacidades y derechos. En ese sentido, la *ética del reconocimiento* se asocia a la ética de la cordialidad, del cuidado y la cooperación, como bien lo promueven las éticas feministas⁴⁵², que también consideran el marco de la comunidad. Donde, la solidaridad o la preocupación por el bienestar de los demás, compartiendo fines comunes, permitirá que todo *agente singular* sea reconocido como individuo suficientemente capaz de constituirse valioso para una comunidad concreta.

Esta *ética del reconocimiento* sostiene y admite que lo que constituye la integridad de la persona humana, es la experiencia de *reconocimiento intersubjetivo*⁴⁵³. Que consiste en la aprobación de la identidad propia y la de los otros sujetos, en cada modo de reconocimiento. O tal como se infiere de la lectura de Honneth, el reconocimiento es comprendido como la experiencia recíproca de observarse uno mismo confirmado en los objetivos y aspiraciones del otro, en tanto que su existencia representa una condición de la realización de los deseos y objetivos de uno⁴⁵⁴.

Siguiendo el modelo de Hegel el reconocimiento se produce en *tres esferas diferentes* (amor, derecho, solidaridad). A quienes le corresponderá, su propia

⁴⁵¹ Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Op. Cit. Pág. 83. Ver también: Fleitas, M. (2014). *La reificación como un olvido del reconocimiento. Apuntes para una revisión de la idea de reificación de Axel Honneth*. En: *Andamios*, 253-275.

⁴⁵² Ortega-Esquembre, C. (2020). *Críticas inmanentes al pensamiento de Jürgen Habermas: la teoría de la lucha por el reconocimiento y la ética de la razón cordial*. En: *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 25(1), Pág. 135-155.

⁴⁵³ Honneth, A. (1992). *Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento*. En: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. pág. 79

⁴⁵⁴ Nación, M. (2020). *Reconocimiento e ideología en Axel Honneth*. Op. Cit. Pág. 93.

manifestación de ofensa moral o menosprecio (*violencia, deposición de los derechos, menosprecio social*). A las que nos referimos como formas de negación del reconocimiento debido y esperado, dado que el sujeto menospreciado se sentirá dañado o herido “en la comprensión positiva de sí mismo”, la cual ha sido adquirida intersubjetivamente. Honneth dará un paso más, en su reafirmación de su movimiento dialéctico de la *eticidad del reconocimiento*. Honneth realiza una fundamentación sobre la *eticidad del reconocimiento* a través de un salto dialéctico. Siguiendo la *Filosofía del derecho* de Hegel, es donde nuestro autor encuentra un criterio de justicia y libertad de modo normativo para desarrollar una eticidad como totalidad⁴⁵⁵. Considera que la ética se debe desarrollar dentro de las esferas institucionales de la sociedad contemporánea. Es decir, la accionalidad y vivencia de la *ética del reconocimiento* se desarrolla en las tres esferas, donde se visibiliza tal eticidad: las *relaciones personales*, el *mercado* y en la *búsqueda de la democracia*, para alcanzar la libertad.

Sobre la primera la esfera de las *relaciones personales*. Aquí se consideran tres distintas clases de relaciones: la *amistad*, las *relaciones íntimas*, y la *familia*. Todas estas contribuyen en formas distintas a la determinación de la libertad social “que consiste en el perfeccionamiento del propio yo, posibilitado mutuamente”⁴⁵⁶. En las relaciones personales, logramos la libertad distintiva de llegar a ser plenamente y entendernos a través de la confirmación de otros íntimos, a quienes confirmamos recíprocamente en su personalidad. Donde se tejen los vínculos desde el afecto, la pasión y el contrato. Involucrando en estas relaciones la totalidad de nuestro ser en tanto sujetos que nos vinculamos a la institución.

La segunda esfera institucional de la *eticidad* es el conjunto de interacciones mediadas por el *mercado*. Aquí el mercado es una forma de cooperación social en

⁴⁵⁵ Honneth afirma: “la *Filosofía del Derecho* de Hegel representa una teoría normativa de la justicia social que, en la forma de una reconstrucción de las condiciones necesarias de la autonomía individual, intenta fundamentar que esferas sociales tiene que contener o tener una sociedad moderna para conceder a todos sus miembros la oportunidad de una realización de su autodeterminación”. Cfr. Honneth, A. (2016) *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: las Cuarenta. Pág. 76.

⁴⁵⁶ Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 174.

donde se involucran individuos interesados. Por el mercado los intereses individuales alcanzan complementariamente su realización concreta. Esta cooperación institucional responde a dos principios morales: la satisfacción de las necesidades individuales y el reconocimiento del trabajo individual. Es decir, en esta institución se logran entablar vínculos de trato y contrato para lograr satisfacer las necesidades propias y de los otros. Valorando las diversas expresiones de recursos para el consumo, tales como el trabajo, la adquisición de los medios de vida y el progreso.

Finalmente, en la tercera y mayor esfera de la formación de la *voluntad democrática*. Viene a ser una estructura institucional específicamente de la política. Aquí Honneth desarrolla una teoría democrática que permita a los ciudadanos mejorar las condiciones de sus vidas a través de los discursos y las decisiones colectivas. En este sentido, Honneth pone por delante la democracia deliberativa participativa. En ella la democracia es el centro de la esfera pública y de la política en la que buscamos controlar colectiva y legítimamente las condiciones sociales para la realización de la libertad individual. En tal sentido, Honneth reconoce que esta libertad se logra no en la *negativa* ni en la *reflexiva*, sino en la *social*. Donde se desarrolla el reconocimiento a partir de la valoración social conjunta de las diversas condiciones de vida.

En tal sentido, se hace pertinente comprender el modelo institucional, estableciendo marcos morales que favorezcan el logro del reconocimiento de los individuos en tanto que sujetos autónomos (agentes), bajo preceptos de igualdad, pero considerados dentro de sus especificidades. Es más, esta institucionalización de las esferas para el desarrollo ético, puede ser asumido como la forma más contemporánea de dialogar con nuestra sociedad posmetafísica. Somos, hijos de una época posilustrada y materialista, donde debemos de buscar actuar según los principios de la justicia y la libertad, en *clave del reconocimiento*⁴⁵⁷.

⁴⁵⁷ Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Op. Cit. Pág. 16.

Con todas estas consideraciones sobre la *eticidad del reconocimiento*, se puede ir concluyendo que la propuesta de Honneth, se encuentra aún abierta a las aplicaciones a diversos ámbitos de la vida social. Aquí, simplemente, buscamos desarrollar la propuesta honnethiana a modo de una presentación e introducción. Para lo cual vamos a considerar que se trata de una propuesta ética que puede ser interpretado aristotélicamente como una ética del punto medio de la *excelencia* (ἀρετή). Donde la ética se entiende como *una teoría del punto medio* para acercarse la validez normativa a la que Honneth, salvando la distancia, el reconocimiento (*Anerkennung*), puede ser entendido como una virtud *dianoética*. Esto exigiría, comprender que el reconocimiento se encuentre mediado por la razón, para encontrar un punto medio que no lesione ni por exceso ni defecto al otro. Si lo entendemos como una *virtud ética*, será por la costumbre y la educación enfocada al reconocimiento que llegaremos a los niveles de respeto mutuo esperados en una teoría ética que realice el Bien como fin último⁴⁵⁸.

En tal sentido, se puede afirmar que esta “virtud” del reconocimiento, considerado como *art of recognition* se funda en el arte de la vida, el cual no es perfecta, sino un camino de imperfecciones y perfectividades permanentes. Se basa en la mirada de la humanidad en su realidad paradójal y al mismo tiempo busca iniciar la ética a partir de la visibilización de las carencias y las patologías sociales⁴⁵⁹. Dado que conlleva a la búsqueda del reconocimiento puesto es necesidad connatural a nuestro comportamiento humano de ser reconocidos por el “otro”. Gracias a ellos, podemos obtener consciencia de quiénes somos, entendido esto como nuestra autodeterminación.

⁴⁵⁸ Tomamos la concepción de la ética como lo presenta Miguel Giusti, en su diferencia entre la ética ente los paradigmas del *bien* (Felicidad-*eudaimonista*), suscrito por los comunitaristas y la ética de la *justicia* (Justo-*deontológico*) promovido por los procedimentalistas, en la diferencia ya clásica de los estudios éticos. Ver: Giusti, M. (1999). *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*. Lima: PUCP (Fondo Editorial). Pág. 175-200. Donde este autor, aclara que los dos modelos de la ética, se encuentran caracterizadas como la corriente de la eticidad y la moralidad. Y entre ambas de ha tejido una vieja disputa filosófica.

⁴⁵⁹ Palacios, J. (2020). *Axel Honneth: el conflicto social y los modos de la mirada. Apuntes para pensar el problema más allá del reconocimiento*. En: Revista de humanidades de Valparaíso. N° 16. Pág. 215-237.

Esta idea de la mirada y la visibilización sobre la noción ontológica del reconocimiento, Honneth lo desarrolla a partir del reconocimiento del otro que somos nosotros mismos. En tal sentido, viene a bien el aporte de Platón, en el *Primer Alcibiades*. Donde estando Sócrates y el joven Alcibiades reflexionando acerca de la inscripción en el frontispicio del templo de Delfos que decía, *Conócete a ti mismo*, Sócrates le dice: “un ojo, para verse, debe mirar en otro ojo, y en aquella parte del ojo, que es la más preciosa, y que es la única que tiene la facultad de ver”⁴⁶⁰.

La *ética del reconocimiento* es una ética fundada en la necesidad del otro, basado en la vida misma, gobernado por las relaciones interhumanas cotidianas y permanentes. Pero, también es una ética que se aleja de toda exigencia moral derivada de cualesquiera perspectivas imparciales universalizadoras de los principios que puedan regir nuestras acciones. A través de la vida *ética del reconocimiento*, los sujetos construirán su propio bien, en la medida que no sufran actos de menosprecio a su propia persona, su autodeterminación y su libertad. En ese sentido, se puede afirmar que lo bueno es bueno no porque es bueno en sí, sino porque está siendo, se va realizando en los vínculos sociales e institucionales, a través del reconocimiento. Lo bueno es ser reconocido y reconocer, aquí y ahora (*hic et nunc*). Lo malo es menospreciar y ser menospreciado. Naturalmente, esto nos conducirá a plantearnos las condiciones necesarias para formalizar, desde la moral, las normas que han de regir esta vida ética. En este ámbito de la ética de la vida ética, la *Sittlichkeit*, será donde Honneth se propondrá establecer los parámetros donde las sociedades deberán regirse en pos de una vida respetuosa del otro, como persona plena y libre.

Finalmente, luego de haber desarrollado los conceptos básicos de la *eticidad del reconocimiento*, debemos mencionar que la propuesta honnethiana parece acercarse a la filosofía práctica aristotélica o al comunitarismo contemporáneo por

⁴⁶⁰ Cfr. Platón. (1992). *Diálogos* (VII). *Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Madrid: Gredos. pág. 80. Cfr. Ibid.

basar la justificación normativa de la sociedad en la realización individual⁴⁶¹. Sin embargo, la propuesta honnethiana es mucho menos sustantiva que las éticas de las virtudes o las versiones del comunitarismo. Debido a que no recomienda una jerarquía de virtudes o una forma concreta de vida como supremo valor. Es más bien formal-práctico, en el sentido que especifica las condiciones generales y necesarias para una variedad de posibilidades de auto-desarrollo individual.

Asimismo, con las formas de menosprecio derivadas de la negación del reconocimiento intersubjetivo, Honneth alcanza a determinar las condiciones sociales necesarias para el bienestar individual. Estas funcionan como criterios normativos de las relaciones sociales que miden el progreso social y evalúan las potenciales patologías sociales. De este modo, ofrece un horizonte normativo de las relaciones sociales por las cuales se debe luchar, algo así como una utopía.

Frente al cual se busca establecer un lugar (*topos*), a través de las relaciones intersubjetivas sanas, que promueve una cultura del reconocimiento. En ese sentido se teje una red de reconocimiento, que como ha sostenido Honneth, debe de involucrar la justicia (*Gerechtigkeit*) y la libertad (*Freiheit*). Los dos valores que sustentan y configuran nuestra sociedad contemporánea, que se pueden realizar a través de una ética del reconocimiento. Donde se desarrolle un *ethos* con horizonte emancipador, considerando que la teoría de la *lucha por el reconocimiento* es una praxis para una vida realizada a través del reconocimiento.

⁴⁶¹ Sobre el comunitarismo ver: Giusti, M. (1999). *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*. Op. Cit. Pág. 201-225. Giusti, M. (2008). *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*. Lima: Fondo editorial PUCP. Pág. 201-220.

CONCLUSIONES

Luego de haber realizado este largo recorrido rastreando la extensiva suscripción, descripción y aplicabilidad sistemática, de la dialéctica honnetiana. Pasamos a hacer emerger las conclusiones de las fuentes, la propuesta y el despertar del concepto de ‘reconocimiento’ (*Anerkennung*), desarrollado por nuestro autor. Puesto que hoy hay muchas necesidades de una renovada forma de hacer filosofía a partir de una crítica inteligente, creativa y realista, desarrollando consignas aplicables a la realidad social. Cabe resaltar que en Honneth —tras la revisión de su teoría podemos hallar la posibilidad de asumir propuestas—, hemos podido encontrar al pensador que posee características de continuidad y actualización del pensamiento de Hegel, la Teoría Crítica y la psicología social para nuestros días. El cual se genera a partir del diagnóstico y el pronóstico de las diversas patologías sociales con la finalidad de desarrollar una praxis emancipadora y de transformación social. En ese sentido, procedemos a especificar las conclusiones, considerando la secuencia esquemática que se vino desarrollando en nuestra investigación.

Al ingresar al *primer capítulo*, afirmamos que existe un gran despertar del concepto de (*Anerkennung*), que se evidencia en un *revival*, a modo de un signo de los tiempos contemporáneos. Debido a que es un dispositivo *conceptual* y *social* que se viene aplicando a las diversas esferas del *ser*, *pensar* y *quehacer* humano. Y Honneth es el autor que ha podido expandir, profundizar y

sistematizar este concepto de forma progresiva a modo de un movimiento dialéctico en espiral (*Spiralbewegung*). Dado a que actualmente se presenta como la mejor propuesta sistematizada, haciendo posible su aplicación en diversas áreas del mundo de la vida. Al mismo tiempo su teoría, es concebido como una *gramática de los conflictos morales*; a partir del cual se desprenden diversas vetas para poder seguir desarrollando nuevas propuestas teóricas. Es así que a partir de las consideraciones honnethiana podemos considerar al *reconocimiento* como un dispositivo teórico-práctico que puede establecer vínculos sociales constructivos para construir una sociedad más justa e igualitaria, libre e independiente, lo que inevitablemente tiene que transitar por un análisis crítico. Por lo que se concluye:

1. La teoría del reconocimiento de Honneth, posee tres fuentes siguiendo el desarrollo hegeliano de la lógica triádica (*Logik in dreiheit*): *Conceptual*, *procedimental* e *instrumental*. Para asumir la *fente conceptual*, recurre a las obras del joven Hegel del periodo de Jena (1802-1806), donde halla tres escritos fundamentales sobre el reconocimiento. En estas obras se obtiene un abordaje sobre el reconocimiento a partir de la *problemática*, la *temática* y la *sistemática*. Las obras en mención: *Sobre la manera de tratar científicamente el Derecho Natural*, el *System der Sittlichkeit* (Sistema de eticidad) y el *Real philosophie* (Filosofía real), éste último precedido por un *Fragmento sobre el reconocimiento*, traído al mundo hispano por Carlos Emel Rendón.
2. Con respecto a la *fente procedimental* desarrollamos la suscripción que realiz Honneth sobre la psicología social del filósofo y psicólogo norteamericano George Herbert Mead, quien desarrolla el valor del sujeto como ser *onto-social*, expresado como un ser comunicacional. Donde el ser humano es revestido de la otredad, conjugando el pronombre personal de *I – me – self*, el cual configura el concepto del “yo generalizado”. Y subraya el paso del *play* al *game*, considerado como los roles progresivos que asume la persona.

3. Finalmente, con la fuente *instrumental*, Honneth realiza una reconstrucción del proyecto original del *Institut für Sozialforschung*, que —desde su fundación en 1923—, se ha ido constituyendo una tradición renovada, realista y con una fuerte vinculación social, basado en análisis crítico de la realidad social. Considerados padres del proyecto de la Escuela de Frankfurt, la trinidad de la primera generación: Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse, dieron a conocer los elementos distintivos y específico del planteamiento teórico frankfurtiano. Sin embargo, a modo de un tránsito, Honneth valora significativamente el rol que cumple Jürgen Habermas, en la tradición de la Teoría Crítica, al encabezar la segunda generación del *Institut*. Habermas con su propuesta comunicativa, hace patente que el lenguaje es el medio por el cual los sujetos o grupos sociales mantienen un proceso de comunicación amplia. Para así poder emprender acciones comunes y lograr consensos reconocidos socialmente. Propone, el tránsito del paradigma de la *filosofía de la consciencia* al *actuar comunicacional* como una forma de abordar el fenómeno social: en lugar de basarse en una razón monológica comprende que la realidad social se construye en el *actuar comunicacional* experimentando una razón libre de dominio. Honneth reconoce que el paradigma comunicativo a manera que la racionalidad comunicativa abre la posibilidad de entender la socialización, mediada de forma lingüística y regulada normativamente. Es, por lo tanto, una condición para generar un proceso mediante el cual los sujetos se relacionan sobre la base de normas válidas buscando entenderse con otros mediante el *reconocimiento intersubjetivo*.

En *el segundo capítulo* vemos de forma medular y epicentro el desarrollo de la *teoría del reconocimiento*. Partimos de la consideración que realiza Honneth, que procede en la construcción de una teoría social normativa, que se caracterice por realizar una crítica fuerte y sustancial, cuyo punto de vista se basa en la inmanencia social. Para lo cual, su argumentación se encuentra fundamentado en el análisis de la “experiencia precientífica” cercana a la vida cotidiana, capaz

de motivar una praxis social emancipadora. En tal sentido, asevera que la primera y la segunda generación de frankfurtiana no han sido capaces de cumplir el ambicioso proyecto de abordar el núcleo de lo social, razón por la cual no lograron encontrar el elemento movilizador de la trascendencia intramundana, cayendo en un *déficit*. Para superarlo, retoma la filo-psicología social que le brinda el marco conceptual adecuado para reformular los supuestos metodológicos que le permitieron integrar una concepción formal del bien como criterio evaluativo para identificar procesos sociales deficientes. De esta manera, según Honneth la noción teórico-práctico de lo bueno, se fundamenta en un criterio normativo constituido como *autorrealización del sujeto*, en cuanto cada sociedad esté en posibilidades reales de asegurarlo; de ahí que las relaciones sociales serán éticas en la medida en que se responsabilicen del bienestar y la autorrealización individual. Por lo que se concluye:

4. Honneth, recurre a desarrollar la autorrealización del sujeto a partir del concepto de *autorrelaciones prácticas*. Concebido al sujeto moderno no como un ser monológico del “yo”, sino a partir de la consideración *onto-social*, tal como lo propone Hegel y Mead. En tal sentido, se desarrolla el concepto del sujeto como un *ser relacional* el cual supone una otredad configurando un *nos-otros*. De forma que dialécticamente buscamos nuestra propia autorrealización dialécticamente. Para lo cual Honneth, hará uso del concepto de superación conservativa (*Aufhebung*). Que dentro de la dinámica de las autorrelaciones prácticas, encontramos el tránsito de la autoconfianza (*Selbstvertrauen*), al autorrespeto (*Selbstachtung*) y, de este último a la autoestima (*Selbstschätzung*). Donde se pasa por una noción de lo afectivo a lo conceptual, determinándose en lo social; desarrollando la dinámica del *afecto*, el *concepto* y el *precepto*, respectivamente. Es por eso que Honneth recurre a analizar la experiencia cotidiana, donde los seres humanos viven la “experiencia cotidiana de la injusticia”, expresado de forma recurrente en las experiencias de menosprecio frente a los niveles de *autorrelación práctica*, en los ámbitos de la familia, la sociedad y el Estado.

5. Honneth, realiza un *análisis de las experiencias de menosprecio* —por medio de la fenomenología negativa—, y encuentra que el daño social a la integridad o la dignidad humana representa el núcleo normativo de la experiencia de injusticia. Precisamente se trata del concepto de menosprecio que moviliza la actitud de resistencia y lucha por el reconocimiento. De donde se puede ver los niveles de menosprecio, como: *la violación o tortura lesiona la autoconfianza*, *la marginación o exclusión social) destruye el autorrespeto y la humillación social agreda la autoestima*. Justamente en la sensibilidad moral de los sujetos vulnerados se encuentra la expectativa normativa de ser reconocidos como individuos morales y dignos; esa es la *experiencia precientífica* que justifica la teoría de la *lucha por el reconocimiento*. Que asume la función de un principio supremo de la moral, incluso en el sentido de que contiene el núcleo del imperativo de tratar a todo ser humano como un fin en sí mismo. De ahí que se desarrolla la búsqueda del *acto del reconocimiento*, concebido como una acción relacional, que a decir de Honneth siempre se ha desarrollado en la historia humana y que, se basa en el concepto de respeto.

6. Honneth, siguiendo fundamentalmente a Hegel y Mead, —y en esto radica la sistematización dialéctica del reconocimiento—, propone de forma dialéctica y bajo la consideración de la lógica triádica, tres formas de reconocimiento: *a)* en el *amor*, el cual brota como una realidad espontánea, natural y universal, como parte de la interrelación de necesidad. Aquí, el individuo aprende a reconocerse como ser necesitado afecto y atención por parte del otro, al encontrar el apoyo y satisfacción de sus necesidades desarrolla la capacidad de sentirse confiado y seguro; así, la *autoconfianza* cimienta el primer tipo de *autorrelación intersubjetiva práctica*. *b)* en las *relaciones jurídicas* el sujeto-de-derecho se ampara en la condición de ser racional y en un mayor grado de relacionalidad, con respecto al anterior. Por el que aprende a relacionarse desde la conciencia de ser autónomo, protegido socialmente por los mismos derechos que los demás miembros de la sociedad. Esto aporta la capacidad de referirse a sí mismo como

persona moral y autónomamente responsable; por tanto, el *autorrespeto* constituye el segundo tipo de *autorrelación práctica intersubjetiva*. c) por las *relaciones solidarias* la persona (agente) ya se desenvuelve en el mundo social (mercado, trabajo, política, Estado, etc.). Es donde se destaca como agente social y aprende a sentirse seguro de realizar operaciones o tener capacidades particulares. En esta relación la persona es valorada por los demás miembros de la comunidad porque aporta a los objetivos comunes de la sociedad, por lo cual adquiere el respeto por su propia forma de vida; la *autoestima* fundamenta la plenitud de la *autorrelación práctica intersubjetiva*. Honneth tiene claro que los sujetos no pueden ser indiferentes al daño moral causado por la experiencia de no ser reconocidos en algún aspecto de su identidad; porque la *ausencia de reconocimiento* daña la totalidad de la personalidad. Razón por la cual el *acto de reconocimiento*, debe de ser desarrollado superiormente a la proporcionalidad del daño generado. Es por eso que se debe de analizar el dolor y el acto de reconocimiento, el cual motiva o impulsa para hacer el tránsito del sufrimiento a la acción emancipadora de la conciencia humana.

En el *tercer capítulo*, vemos las condiciones que puede emerger de la teoría del reconocimiento honnethiano. Por eso, valiéndonos de las publicaciones referidas Hegel: *Padecer de indeterminación* y *El derecho de la libertad*, elabora su teoría ética global a partir del dispositivo conceptual y social de reconocimiento dentro de la cultura democrática contemporánea. Es decir, estrena la eticidad del reconocimiento (*Sittlichkeit der Anerkennung*) el cual permite el desarrollo de las diversas formas de vida a partir de la valoración social, para el cual los conceptos de libertad, justicia y determinación de la eticidad, son indispensables. Sin embargo, se transita a esta implicancia teórica, desarrollando y comprendiendo el concepto de “lucha”, el cual se desarrolla a partir de una clara vinculación desde el punto de vista moral. Por lo que se concluye:

7. Honneth desarrolla que el concepto de *lucha* debe de desarrollarse desde ,a orientación de una sensibilidad moral, que supera a toda lucha por la conservación material. Por lo que el ser humano no puede permanecer indiferente a las diversas formas en que se perpetran y visibilian las injusticia. Po lo cual, la lucha permitirá a Honneth elaborar una *teoría de la justicia* en clave de reconocimiento dentro de la condición democrática que enmarca nuestra sociedad contemporánea. Donde se parte del reconocimiento de los valores sociales encarnados en las instituciones desde la modernidad. Será el valor, fundamental y específico de la era moderna y el nuestro la *libertad* conjuntamente con la justicia. Esto conlleva a que Honneth a considerar que la libertad es apta para marcar normativamente la idea de justicia, dado que éste se ejerce en la medida que se vive la libertad.

8. Honneth siguiendo el movimiento dialéctico de un movimiento en espiral (*Spiralbewegung*) —recogido de Hegel—, plantea tres formas de libertad y de justicia reconocitiva. Y parte de la consideración que desde la modernidad han surgido tres modelos de libertad a los que corresponden tres modos de justicia: a) la libertad *jurídica* o *negativa* (autonomía) que consiste en la eliminación de las resistencias externas para que los sujetos puedan realizar sus propios objetivos concebido como “libre de”, con una iposición del “yo”. La noción de justicia correspondiente es la que posibilita a los sujetos calcular y elegir en beneficio únicamente individual aquello que les permite mantener y asegurar su propio margen de libertad. b) La libertad *moral* o *reflexiva* (opción moral) tiene su fundamento en la autorrealización o autonomía del sujeto, basado en la autonomía formal. Es decir, se considera libre el individuo que logra relacionarse consigo mismo de manera tal que solo se guía por la autodeterminación racional y parte de los presupuestos de la razón de “ser libre para”. La noción de justicia que se desprende es la que brinda condiciones institucionales necesarias para permitir a todos los miembros el ejercicio autorreflexivo de su propia libertad. c) La libertad *social*, basado en la creación y cooperación, surge cuando se abandona el ámbito del sujeto monológico para

centrase en la dimensión de la interacción intersubjetiva. Es decir, se basa en la concepción hegeliana de mayor determinación y concreción en la eticidad, correspondiente con la libertad hegeliana de la *Sittlichkeit*. El cual, se desarrolla cuando los sujetos llegan a comprender que necesitan de “los otros” para la realización de sus respectivas metas del reconocimiento recíproco. Aquí se puede decir que uno es “libre con” un nosotros. La justicia tiene que ver aquí con la institucionalización de los principios de libertad individual que promuevan la experiencia de una vivencia de bien sin coerción y de una ampliación de la autoconciencia realizada. Esto resulta de la comprensión de que mis propósitos son promovidos por los propósitos del ‘otro’, con base a los rostros de la vivencia (con-convivencia) basados en la reconciliación. Honneth entiende que, dentro de una contextualización democrática, no hay un solo principio de justicia, sino que esta es diversa ya que no se puede reducir a una exigencia, sino que hay tantas como usos específicos de áreas del valor general de la libertad. De esta manera, el contenido de la justicia se desprende en cada caso del valor de la libertad bajo aspectos específicos en las esferas diferenciadas de acción institucional: *en la familia, la esfera jurídica y las relaciones solidarias*. La actualización de la *libertad social* dará la posibilidad de articular una eticidad democrática y el desarrollo de la concepción de justicia *en clave de reconocimiento*, a través de una institucionalización.

9. Esto genera una *ética del reconocimiento* basado en el respeto y la valoración del otro y su mundo. Puesto que es una ética que parte del reconocimiento de la relacionalidad social y de las diversas formas de vida, a nivel individual y comunitario, donde la identidad y las especificidades de las comunidades son valoradas. Así, se da valor y reconocimiento a los grandes olvidados de la historia de occidente: el negro, la mujer, el comunista, el árabe, el judío, el sudamericano, el indígena, el homosexual, el campesino, etc. todos, los que carecen de reconocimiento en occidente. En tal sentido, con la ética del reconocimiento se propone actuar en el mundo de la vida, desde las relaciones interhumanas y para el cual se debe proceder valorando la otredad.

Finalmente, el concepto de *Anerkennung* ‘reconocimiento’ puede ser una gran alternativa investigativa, al poseer una concepción tripartita del análisis de las patologías sociales, propone la triada de conceptos de: lucha, justicia y libertad, con las cuales se hace posible plantear principios normativos en bien de la sociedad. Puesto que una propuesta como la *teoría del reconocimiento* busca desarrollar la formación de identidad a partir de la valoración de la dignidad humana a nivel personal y social. En tal sentido, la “teoría del reconocimiento” (*Erkennungstheorie*) puede aportar con el horizonte normativo de la autorrealización intersubjetiva con el objetivo de generar una cultura política de paz y libertad. Estamos convencidos que la línea de desarrollo del trabajo teórico de Honneth puede abrir nuevas vetas investigativas y de discusión a partir de la noción de crítica de la *tercera generación* que todavía encabeza Axel Honneth.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2011). *Bioética, reconocimiento y democracia deliberativa*. Granada: Comares, S.L.
- Abril, F. (2011). El delito, o sobre el reconocimiento desgarrado. La lectura de Axel Honneth del *Sistema de Eticidad* de Hegel. *IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Obtenido de <https://www.aacademica.org/000-034/85>
- Abril, F. (2012). Sobre el delito. La lectura de Axel Honneth del *Sistema de Eticidad* de Hegel. *Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía*.
- Abril, F. (2016). El problema de la dominación en *El derecho de la libertad* de Axel Honneth. *Revista Pilquen - Sección Ciencias Sociales*, 1-12.
- Abril, F. (2017). Repensar la dominación. Axel Honneth y el legado de la Teoría Crítica. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 103-128.
- Acosta, M. (2010). *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes.
- Acurio, R. (2006). Reseña a: Paul Ricoeur (2006) *Caminos de reconocimiento: tres estudios*. México: FCE. *Areté*, 351-260.
- Adorno, T. (1994). *Actualidad en filosofía*. Barcelona: Atalaya.
- Adorno, T. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Morata.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (2018). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Adrián, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger (Vol. I)*. Barcelona: Herder.
- Agamben, G. (1989). *Idea de la prosa*. Barcelona: Península.
- Agamben, G. (2015). *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y de La Iglesia y El reino*. Barcelona: Anagrama.

- Aguilera, P. (2000). *Reconocimiento y menosprecio en Axel Honneth. Un marco interpretativo para comprender e intervenir lo social*. Buenos Aires: Espacio editorial.
- Alegría, C. (2019). Justicia. En C. Alegría, *Manual de principios y problemas éticos* (págs. 17-48). Lima: PUCP (Fondo Editorial).
- Alústiz, J. (2002). *Las fuentes normativas de la moralidad pública moderna. Las contribuciones de Durkheim, Habermas y Rawls*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra (Tesis de doctorado).
- Álvarez, E. (2001). *El saber del hombre: Una introducción al pensamiento de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Álvarez, E. (2010). La autoconciencia: lucha, libertad y desventura. En F. Duque (Ed.), *Hegel. La odisea del espíritu* (págs. 85-108). Madrid: Ediciones pensamiento.
- Amat, M. (2016). *Axel Honneth: reformulación de la teoría crítica de la sociedad como teoría de reconocimiento*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana (Tesis de maestría).
- Anderson, J., & Honneth, A. (2005). Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice. En J. Anderson, & J. Christman, *Autonomy and the Challenges to Liberalism* (págs. 127-149). Cambridge: Cambridge University Press.
- Arista, G. (2016). *Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Historia de la primera institución universitaria del Perú. 1° de julio de 1548: Tradición, presente y proyección*. Lima: FTPCL.
- Barbarán, T. (2017). *Una aproximación desde la teoría del reconocimiento intersubjetivo de Axel Honneth al problema de las injusticias epistémicas en la realización de la individualidad plena y autónoma*. Lima: PUCP (Tesis de licenciatura).
- Basadre, J. (1994). *El Perú: problema y posibilidad*. Lima: Fundación Manuel Bustamante de la Fuente.
- Bazzurro, L. (2012). *Crítica del reconocimiento. Indagaciones sobre el potencial emancipatorio, el "cuerpo" y la ideología en la Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth*. Santiago: Universidad de Chile (Tesis de maestría).
- Becerra, M. (2018). *La facticidad del derecho desde la perspectiva hegeliana y la Teoría Crítica de Axel Honneth*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México (Tesis de maestría).
- Bermúdez, C. (2010). *Noción de reconocimiento en Axel Honneth y Charles Taylor: Una aproximación a la diversidad cultural*. Bogotá: Universidad de los andes (Tesis de Licenciatura).
- Bermúdez, L. (2018). *Teoría crítica y reconocimiento desde América Latina: Franz Hinkelammert*. Colombia: Universidad Santo Tomas (Tesis de Maestría).
- Borbolla, Ó. (2010). *Filosofía para inconformes*. México: Debolsillo.

- Boron, A. (2008). *Socialismo siglo XXI. ¿hay vida después del neoliberalismo?* Buenos Aires: Luxemburg.
- Bourdieu, P. (2007). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bruce, J. (2008). *Nos habíamos choleado tanto: psicoanálisis y racismo*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- Calderón, M. (2009). *El problema del reconocimiento en la Fenomenología del Espíritu*. Bogotá - Colombia: Universidad Nacional de Colombia (Tesis de Maestría).
- Calvo, C. (1981). *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*. Iquitos: Proceso Editores.
- Camacho, A., & Quitian, A. (2018). *Reconocimiento, resiliencia y escuela: Una aproximación a los aportes de Axel Honneth*. Bogotá - Colombia: Universidad Pedagógica Nacional (Tesis de Licenciatura).
- Campello, F. (2012). Axel Honneth y la renovación de la teoría crítica. En X. Insausti, & J. Vergara (Eds.) *Diálogos de pensamiento crítico* (págs. 103-116). Santiago de Chile: KUTXA-RIPC-Universidad de Chile.
- Castillo, M. (2018). *Narrativas de reconocimiento y justicia en Red. El videoactivismo por Ayotzinapa en You Tube*. México: Tecnológico de Monterrey. Escuela de Humanidades y Educación (Tesis de doctorado).
- Castro, A. (2006). *Filosofía y política en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Castro, A. (2009). *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Casuso, G. (2005). Reseña a: Miguel G. (Ed.) (2003) *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*. Lima: PUCP. *Areté*, 315-325.
- Casuso, G. (2017). Reconocimiento y progreso social. Una revisión de los fundamentos normativos de la teoría crítica de Axel Honneth. En M. Giusti (Edit.), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso* (págs. 165-178). Lima: PUCP (Fondo Editorial).
- Casuso, G., & Serrano, J. (Eds.) (2018). *Las armas de la crítica. Introducción a la teoría de la crítica*. Lima: PUCP (Fondo Editorial).
- Cleary, P. (2017). *La teoría crítica de Axel Honneth ante la crisis ambiental. Límites de una teoría social basada en el reconocimiento*. Santiago de Chile: Universidad de Chile (Tesis de maestría).
- Colom, F. (1992). *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*. Barcelona: Anthropos.
- Coronado, C. (2018). La libertad como condición de la justicia según Axel Honneth. *Open Insight*, 147-171.

- Cortés, F. (2018). Libertad, justicia y reconocimiento. *Eidos*, 334-357.
- Cortés, F. (2005). Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth. *Estudios Políticos*, 9-26.
- Cortés-Boussac, A. (2008). Olvido del ser: sentido-sinsentido del hombre en dimensiones de la técnica. *Civilizar. Ciencias sociales y humanas*, 153-162.
- Cortina, A. (2008). *La escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Madrid: Síntesis.
- Cortina, A. (2009). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alizanza Editorial.
- Crespo, E. (1995). *Introducción a la psicología social*. Madrid: Universitas.
- D'Ansembourg, T. (2019). *Del yo al nosotros. La interioridad ciudadana: lo mejor de uno mismo al servicio de los demás*. Barcelona: Arpa.
- De Haro, M. (2014). *Tú, yo, nosotros. Un enfoque antropológico de la sociedad civil*. Madrid: Encuentro.
- De la Maza, L. (2004). *Lógica, metafísica, fenomenología. La fenomenología del espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- De la Maza, L. (2009). El sentido del reconocimiento en Hegel. *Revista latinoamericana de filosofía*, 227-251.
- De la Maza, L. (2010). Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento. *Veritas*, 67-94.
- Degregori, C. (2014). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana I*. Lima: IEP.
- Del Mastro, C. (2007). *Sombras y rostros del otro en la narrativa de José María Arguedas. Una lectura desde Emmanuel Lévinas*. Lima: CEP - IBC - PUCP.
- Del Valle, N. (. (2015). *La actualidad de la crítica. Ensayo sobre la Escuela de Frankfurt*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Deranty, J.-P. (2009). *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden - Boston: Brill.
- D'Hondt, J. (2013). *Hegel*. Buenos Aires: Tusquets.
- Díaz, C. (2010). *Razón cálida: La relación como lógica de los sentimientos*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Díaz, C. (2018). *Cuando tu sufrimiento y el mío son un mismo sufrimiento. La vida como sanación compasiva*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Díaz, M. (2018). *Teoría crítica de la sociedad y teoría del reconocimiento en Axel Honneth*. Cartagena de indias: Universidad de Cartagena (Tesis de Bachillerato).

- Duch, L. (2019). *Vida cotidiana y velocidad*. Barcelona: Herder.
- Durán, V. (2018). La dignidad humana en Kant: una tarea, no un privilegio. En C. Trueba, & S. Pérez (Edts.), *Dignidad. Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política* (págs. 175-). Barcelona: Anthropos - Universidad Autónoma Metropolitana.
- Dussel, E. (1994). *1942: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural editores. Facultad de Humanidades y ciencias de la Edducación (UMSA).
- Eagleton, T. (2003). *Después de la teoría*. Madrid: Debate.
- Eagleton, T. (2017). *Cultura*. Barcelona: Taurus.
- Echevarría, E. (2012). *El matadero*. La Plata: Caligrafías.
- Engels, F. (1961). *Dialéctica de la naturaleza*. México: Grijalbo.
- Entel, A., Lenarduzzi, V., & Getzovich, D. (2005). *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*. Buenos Aires: Eudeba.
- Escalante, S. (2014). Amor, paternidad y lucha por el reconocimiento en los escritos de Jena de Hegel. En: B. Bettocchi, & R. Fatule (Ed.), *Una visión binocular. Psicoanálisis y filosofía* (págs. 31-53). Lima: PUCP (Fondo Editorial).
- Escalante, S. (2016). El reconocimiento en la filosofía real de Jena de G.W.F. Hegel (1805/06). *Miselánea comillas*, 309-342.
- Escobar, A. (2016). *La ética de la vida ética. La lucha por el reconocimiento como fundamento ético de la vida social en Axel Honneth*. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra (Tesis de maestría).
- Esteban, J. (2014). Teoría crítica (1930-1950): De la filosofía social a la interpretación genealógica de la modernidad. *Revista de humanidades*, 41-69.
- Estrada, J. (1990). *La teoría crítica de Max Horkheimer*. Granada: Universidad de Granada.
- Estrada, J. (2012). *El sentido y sin sentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*. Madrid: Trotta.
- Estrada, J. (2019). *Los ejercicios de Ignacio de Loyola. Vigencia y límites de su espiritualidad*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Estrada, J., & Valencia, M. (2015). Teoría crítica de la sociedad: orígenes, desarrollo histórico y vigencia de sus psostulados fundamentales. *Acta Odontológica Colombiana*, 59-83.
- Fabregat, A. (2015). *Ética y terapia familiar: Implicaciones éticas de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth en la terapia familiar sitémica multigeneracional*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza (Tesis de doctorado).

- Fascioli, A. (2011). *Humillación y reconocimiento. Una aproximación a la Teoría Crítica de Axel Honneth*. Montevideo: Banda Oriental-Biblioteca Nacional.
- Fascioli, A. (2011). Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento. *Areté*, 53-77.
- Fascioli, A. (2012). Una educación ciudadana mas allá de los derechos. *Andamios*, 35-57.
- Fascioli, A. (2013). *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la Teoría Crítica. Alcances y aportes del concepto de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth*. Valencia: Universidad de Valencia (Tesis Doctoral).
- Fascioli, A. (2017). Reconocimiento e idealización del sujeto: ¿Realiza Honneth un cambio sustancial con respecto a la interpretación habermasiana? En: M. Giusti (Ed.), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso* (págs. 201-215). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Fascioli, A. (2018). Potencial y límites de la justicia como reconocimiento: una mirada crítica a la obra de Honneth. En D. Grueso (Comp.), *Axel Honneth: reconocimiento, herida moral y teoría crítica* (págs. 55-80). Cali-Colombia: Universidad del valle - Pontificia Universidad Javeriana.
- Faundes, J. (2017). Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas. *Perfiles latinoamericanos*, 303-323.
- Feinmann, J. (2008). *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Feinmann, J. (2008). *La filosofía y el barro de la historia. Del sujeto cartesiano al sujeto absoluto comunicacional*. Buenos Aires: Planeta.
- Feinmann, J. (2013). *Filosofía política del poder mediático*. Buenos Aires: Planeta.
- Feinmann, J. (2016). *Crítica del neoliberalismo. Un país soberano y un pueblo con historia*. Buenos Aires: Planeta.
- Fernández, E. (1984). *Teoría de la justicia y derechos humanos*. Madrid: Debate.
- Fernández, J. (2015). Hegel y la superación (Aufhebung) del sujeto. Autoconciencia y reconocimiento. *Symploké*, 10-13.
- Fleitas, M. (2012). *La reificación y el olvido del reconocimiento. Aportes para una revisión y defensa de la reificación de Axel Honneth*. Montevideo-Uruguay: Universidad de la República de Uruguay. (Tesis de maestría).
- Fleitas, M. (2014). La reificación como un olvido del reconocimiento. Apuntes para una revisión de la idea de reificación de Axel Honneth. *Andamios*, 253-275.
- Flores, G. (2015). El concepto de reconocimiento como principio de la filosofía práctica de Hegel. En: M. Rojas, & K. Vieweg (Eds.), *Reconocimiento, libertad y justicia: Actualidad de la filosofía práctica de Hegel* (págs. 213-228). México: Ítaca Ediciones.

- Forero, F. (2013). El Hegel de Habermas: la Teoría de la acción comunicativa como precisión y desarrollo del programa esbozado en la filosofía hegeliana del periodo de Jena. *Revista colombiana de sociología*, 49-80.
- Forster, R. (2014). *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamín*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Francisco, S. (2018). *Constitución Apostólica: Veritatis gaudium. Sobre las universidades y Facultades Eclesiásticas*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Santa fe de Bogotá: Siglo del hombre Ediciones - Universidad de los Andes.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- Fraser, N., & Jaeggi, R. (2019). *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*. Madrid: Morata.
- Freeman, S. (2016). *Rawls*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder.
- Galeano, E. (1989). *El libro de los abrazos*. Uruguay: Siglo XXI.
- Galeano, E. (2012). *Los hijos de los días*. Madrid: Siglo XXI.
- Gamio, G. (2001). Reseña a: MacIntyre A (2001) *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós. *Areté*, 143-148.
- Gamio, G. (2006). Reseña a: Charles Taylor (1994) *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós. *Areté*, 404-409.
- Gamio, G. (2007). *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos de filosofía práctica*. Lima: IBC-CEP.
- Gamio, G. (2009). *Tiempo de memoria. Reflexiones sobre derechos humano y justicia transicional*. Lima: IDEHPUCP - Bartolomé de las Casa - CEP.
- García-Baro, M. (2007). *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Salamanca: Sígueme.
- Gardini, A., Baiardini, I., Cacciola, B., & Maffoni, M. (2016). *Donald Winnicott. La psicología de las relaciones objetales*. Barcelona: Salvat.
- GEI. (2007). *Diccionario de espiritualidad iganaciana*. Manresa: Mensajero.
- Giddens, A. (1993). *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Giusti, M. (Ed.) (2003). *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica*. Lima: PUCP (Fondo Editorial).

- Giusti, M. (Ed.) (2011). *La cuestión dialéctica*. Lima: Anthropos - PUCP (Fondo Editorial).
- Giusti, M. (Ed.) (2015). *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel*. Lima: Anthropos - PUCP (Fondo Editorial).
- Giusti, M. (Ed.) (2017). *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso*. Lima: PUCP (Fondo Editorial).
- Giusti, M. (Ed.) (2019). *El conflicto de las facultades. Sobre la universidad y el sentido de las humanidades*. Lima: Anthropos - PUCP (Fondo Editorial).
- Giusti, M. (1999). *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*. Lima: PUCP (Fondo Editorial).
- Giusti, M. (2001). Reseña a: Axel Honneth (2001) *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam. *Areté*, 177-182.
- Giusti, M. (2007a). ¿Por qué leer a Hegel hoy? En: M. Giusti, & E. Mejía (Eds.), *¿Por qué leer filosofía hoy?* (págs. 115-139). Lima: PUCP (Fondo editorial).
- Giusti, M. (2007b). Autonomía y reconocimiento. *Ideas y valores*, 39-56.
- Giusti, M. (2008). *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*. Lima: Fondo editorial PUCP.
- Giusti, M. (2012). Sobre la actualidad de la concepción hegeliana de la libertad. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 609-624.
- Giusti, M. (2015a). *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Giusti, M. (2015b). ¿Se puede prescindir de la Ciencia de la lógica en la Filosofía del derecho de Hegel? En: M. Giusti (Ed.), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel* (págs. 124-134). Lima: Anthropos - PUCP (Fondo Editorial).
- Giusti, M. (2017a). Reconocimiento. En: Pereda C. (Ed.), *Diccionario de justicia* (pág. 588). México: Siglo XXI.
- Giusti, M. (2017b). Autonomía y reconocimiento. En: M. Giusti (Ed.), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso* (págs. 97-107). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Giusti, M. (2018). Justicia y reconocimiento. Sobre el fundamento moral de la crítica de la sociedad. En: D. Grueso (Comp.), *Axel Honneth: Reconocimiento, herida moral y teoría crítica* (págs. 17-36). Cali: Universidad del Valle - Pontificia Universidad Javeriana.
- Giusti, M. (2019). Libertad. En: C. Alegría (Ed.), *Manual de principios y problemas éticos* (págs. 49-63). Lima: PUCP (Fondo Editorial).

- Giusti, M. (2020). Reseña a: Axel Honneth (2017) *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Buenos Aires: Katz. *Areté*, 243-250.
- Giusti, M., & Patrón, P. (Eds.) (2007). *El futuro de las humanidades. Las humanidades del futuro*. Lima: PUCP (Fondo Editorial).
- Giusti, M., & Tubino, F. (Eds.). (2007). *Debates de la ética contemporánea*. Lima: PUCP (Fondo editorial).
- Goffman, E. (2009). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, J. (2016). Necrologías filosóficas. La muerte del filósofo y la obituarización del pensamiento. *Escritos*, 115-140.
- González, H. (2001). *Manual de filosofía social y ciencias sociales*. México: Instituto de investigaciones jurídicas UNAM.
- Granja, D. (2018). El pensamiento de Kant en torno al concepto de dignidad humana. En C. Trueba, & S. Pérez (Eds.), *Dignidad. Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política* (págs. 137-174). Barcelona: Anthropos - Universidad Autónoma Metropolitana.
- Grueso, D. (Comp.). (2018). *Axel Honneth: reconocimiento, herida moral y teoría crítica*. Cali-Colombia: Universidad del valle - Pontificia Universidad Javeriana.
- Grueso, D. (2003). ¿Qué es la filosofía para Hegel? *Praxis filosófica*, 37-53.
- Gualdrón, M. (2009). *El problema del reconocimiento en la Fenomenología del Espíritu*. Bogotá - Colombia: Universidad Nacional de Colombia (Tesis de Maestría en Filosofía).
- Guevara, N. (2017). *Contribuciones de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth y Nancy Fraser a una formación ética, en el contexto de la educación superior en Colombia*. Santiago de Cali: Universidad Santiago de Cali (Tesis de Maestría).
- Guevara, R. (2016). El estado del arte en la investigación: ¿Análisis de los conocimientos acumulados o indagación por nuevos sentidos? *Folios*, 165-179.
- Gutierrez, G. (2014). *Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Guwy, F. (2008). La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas. En A. Martos, *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética* (págs. 19-28). Valencia: PUV.
- Habermas, J. (1973). Conocimiento e interés. *Ideas y Valores*, 61-76.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y Técnica como "ideología"*. Madrid: Técno.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1987). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Técno.

- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1997). La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho. *Daímon*(15), 25-47.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, J. (1999a). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999b). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II*. Madrid: Taurus.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2014). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Harari, Y. (2014). *Sapiens. De animales a dioses*. Barcelona: Debate.
- Harari, Y. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Barcelona: Debate.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2020). *Razones para ser anticapitalista*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hegel, G. (1979). *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva en la ciencia positiva del derecho*. Buenos Aires: Aguilar.
- Hegel, G. (1983). *Sistema de eticidad*. Madrid: Editorial Nacional.
- Hegel, G. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. (2002). Es absolutamente necesario.... Fragmento sobre el reconocimiento 1803-1804 (Trad. Carlos Emel Rendón). *Areté*, 263-269.
- Hegel, G. (2006). *Filosofía real*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (2009). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Pretextos Editorial.
- Hegel, G. (2010a). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Editorial Abada.
- Hegel, G. (2010b). *Lecciones de la filosofía de la historia*. Madrid: Gredos.
- Hegel, G. (2010c). *Sistema de eticidad*. Buenos Aires: Quadrata.
- Hernández, F., & Benno, H. (2011). Axel Honneth: estaciones hacia una Teoría Crítica reconocitiva. En: A. Honneth, *Sociedad del desprecio* (págs. 9-38). Madrid: Trotta.
- Hernández, F., & Benno, H. (2015). *Estética del reconocimiento. Fragmentos de una crítica social de las artes*. Valencia: PUV.
- Hernández, F., Benno, H., & Mauricio, M. (2017). La educación y la Teoría del Reconocimiento: entrevista a Axel Honneth. *Educação & Realidade*, 395-406.

- Herzog, B. (2013). La teoría del reconocimiento como teoría crítica del capitalismo: propuestas para un programa de investigación. *Constelaciones - Revista de Teoría Crítica*, 311-335.
- Herzog, B., & Hernandez, F. (2010). Axel Honneth y el renacimiento de la Teoría Crítica. *Revista da Faculdade de Direito de Caruaru / Asces*.
- Herzog, B., & Hernández, F. (2012). La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth. Sobre la posibilidad de subsanar el "déficit sociológico" de la Teoría Crítica con la ayuda del Análisis del Discurso. *Política y sociedad*, 609-623.
- Hobbes, T. (1996). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Hobsbawm, E. (2009). *Guerra y paz en el siglo XXI*. Madrid: Crítica.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 78-92.
- Honneth, A. (1995). *The Fragmented World of The Social. Essays in Social and Political Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Honneth, A. (1997a). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos morales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (1997b). Reconocimiento y obligación moral. *Areté*, 235-252.
- Honneth, A. (1999). Comunidad. Esbozo de una historia conceptual. *Isegoría*, 5-15.
- Honneth, A. (2006). Reconocimiento como ideología. *Isegoría*, 129-150.
- Honneth, A. (2007). *Sufrimento de indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Sao Paulo: Esfera Pública.
- Honneth, A. (2008). *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford - New York: Oxford University Press.
- Honneth, A. (2009a). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2009b). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2009c). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Honneth, A. (2010a). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz.
- Honneth, A. (2010b). *The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*. New Jersey: Princeton University Press.

- Honneth, A. (2011a). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría de la razón*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2011b). *Sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (2013). La educación y el espacio público democrático. Un capítulo descuidado en la Filosofía política. *Isegoría*, 377-395.
- Honneth, A. (2013). Love, Society and Agape. An Interview with Axel Honneth. G. Iorio y F. Campello, entrevistadores. *European Journal of Social Theory*, 246-258.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz Editores.
- Honneth, A. (2016). *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Horkheimer, M. (1982). *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Horkheimer, M. (1983). *Estado autoritario*. Bogotá: Argumentos.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Totta.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (2009). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Hoyos, G. (1986). Acción comunicativa y mundo de la vida. *Ideas y Valores*, 73-105.
- Hoyos, G. (2012). *Ensayos para un teoría discursiva de la educación*. Bogotá: Editorial Magisterio.
- Hoyos, G., & Vargas, G. (2002). *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencia de la discusión*. Bogotá: Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES).
- Huizinga, J. (2007). *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial.
- Iñigo, I. (2013). *Reconocimiento recíproco, formas de menosprecio y libertad: La teoría de las luchas por el reconocimiento de Axel Honneth y su particular traducción en términos de una teoría plural de la justicia*. Santiago de Chile: Universidad de Chile (Tesis de Maestría).
- Jaramillo, S. (2010). *La visibilidad del menosprecio: teoría del reconocimiento y esfera política en Axel Honneth*. Bogotá - Colombia: Universidad de los Andes (Tesis de Licenciatura).
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.

- Jimenez, D. (2015). *Honneth: Una interpretación postmetafísica e intersubjetiva del reconocimiento en Hegel*. Colombia: Universidad de los Andes (Tesis de maestría).
- Jiménez, M. (2009). Introducción. En: G. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (págs. 33-110). Madrid: Pretextos Editorial.
- Kant, E. (2000). *Filosofía de la historia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1997). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Técnos.
- Kojève, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Kundera, M. (2005). *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets.
- Lagos, M., Jofré, M., & Sanhueza, V. (2018). *Reconocimiento social y agravio moral desde el discurso de trabajadoras de casa particular sindicalizadas en la comuna de Viña del Mar y Con-Con. A partir de la teoría de Axel Honneth*. Viña del Mar (Chile): Universidad Andrés Bello.
- Lazo, P. (2006). Reconocimiento. En: A. Oritz-Osés, & P. Lanceros (Eds.), *Diccionario de la existencia: Asuntos relevantes de la vida humana* (págs. 486-490). México: Antrophos-UNAM.
- Lerner, S., & Giusti, M. (2021). *Rostros del perdón*. Lima: PUCP (Fondo Editorial).
- Lévinas, E. (1974). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Siglo XXI.
- Lévinas, E. (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Lévinas, E. (2006). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2008). *Ética e infinito*. Madrid: A. Machado Libros.
- Leyva, G. (2005). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: Antropos.
- Leyva, G. (2014). Desde la libertad de la voluntad hacia la inacabada institucionalización de la libertad. En: M. Giusti (Ed.), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel* (págs. 161-182). Lima: Anthopos - PUCP (Fondo Editorial).
- López, S. (2015). *Consideraciones sobre la teoría del reconocimiento de Axel Honneth*. Tenerife: Universidad de La Laguna (Trabajo de fin de grado).
- Lozano, A. (2016). *XX: un siglo tempestuoso*. Madrid: La esfera de los libros.
- Lukács, G. (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós.

- Mandela, N. (2016). *El largo camino hacia la libertad. Autobiografía*. Madrid: Aguilar.
- Marcelo, G. (2013). Recognition and critical theory today: An interview with Axel Honneth. *Philosophy and Social Criticism*, 209-221.
- Marcuse, H. (1972). *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (1978). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur.
- Marín, A. (2011). Las humanidades y el humanismo del futuro. *Revista de Humanidades*, 1-11.
- Marín, Y. (2019). *La teoría del reconocimiento de Axel Honneth en el marco de la teoría crítica de la sociedad*. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena (Tesis de licenciatura).
- Martin, F. (2019). Debates en la teoría crítica contemporánea: Reconocimiento y capitalismo. *Alpha*, 193-2015.
- Martin, J.-C. (2013). *La revolución Francesa. Una nueva historia*. Barcelona: Crítica.
- Martínez, D. (2017). El reconocimiento en comunicación /educación. Esbozos para una categoría en construcción. *Cuadernos Intercambio Sobre Centroamérica y El Caribe*, 164-189.
- Martínez, M. (2015). *Cretividad y teoría del reconocimiento de Axel Honneth*. Montevideo: Universidad de la República de Paraguay (Trabajo final de grado).
- Marx, K., & Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Matijasevic, M. (2015). *Experiencias de reconcimientto y menosprecio en campesinas y campesinos de Caldas*. Manizales-Colombia: Universidad de Manizales (Tesis de doctorado).
- Mead, G. (1990). *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. México: Paidós.
- Mead, G. (1991). La génesis del Self y el control social. *Reis*, 165-186.
- Mejía, S. (2017). *Formación ciudadana y justicia social en la educación desde la teoría del reconocimiento: Discursos sobre las prácticas de los líderes del Proyecto Colegios Maestros de Medellín*. Medellín: Universidad de Antioquia (Tesis de doctorado).
- Merino, F. (2013). *El reconocimiento como fundamnetno de una ética de la función pública. Un marco para su aplicación en las organizaciones públicas*. Valencia - España: Universitat de Valencia (Tesis doctoral).
- Mesquita, M. (2009a). La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera a la tercera generación. Un recorrido histórico-sistemático. *Revista internacional de filosofía política*, 193-211.

- Mesquita, M. (2009b). Introducción. En: A. Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad moderna* (págs. 9-48). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Montero, C. (2012). *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Morales, P. (2017). *Reconocimiento y menosprecio en Axel Honneth. Un marco interpretativo para comprender e intervenir lo social*. Buenos Aires: Espacio editorial.
- Müller-Doohm, S. (2020). *Jürgen Habermas. Una biografía*. Madrid: Trotta.
- Nación, M. (2013). *De la autoconciencia al espíritu: la dialéctica del reconocimiento en la fenomenología del espíritu de Hegel*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Tesis de licenciatura).
- Nación, M. (2020). *Reconocimiento e ideología en Axel Honneth*. Lima-Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú (Tesis de maestría).
- Nancy, J.-L. (2000). *El intruso*. Madrid: Amorrortu.
- Negro, D. (1979). Introducción. En: G. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva en la ciencia positiva del derecho* (págs. IX-LII). Buenos Aires: Aguilar.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- Nussbaum, M. (2001). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Buenos Aires: Paidós.
- Obando, D. (2018). *Teología del reconocimiento aportes desde la praxis evangélica y la espiritualidad ignaciana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana (Tesis de licenciatura).
- Ocampo, L. (2015). *La reificación en el trabajo literario de Franz Kafka, como una hermenéutica de lo social*. Lima: UNMSM (Tesis de maestría).
- Papacchini, A. (2003). *Filosofía y los derechos humanos*. Cali - Colombia: Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle.
- Parada, J., & Castellanos, J. (2015). Trayectorias teóricas del reconocimiento moral en Axel Honneth. *Revista de Antropología y sociología*, 57-81.
- Parra, D. (2017). Una experiencia de reconocimiento de la igualdad de género con estudiantes de secundaria. *Tarea*, 80-85.
- Pereira, G. (2010). Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth. *Andamios. Revista de Investigación social*, 323-334.

- Petherbridge, D. (2013). *The Critical Theoria of Axel Honneth*. Maryland: Lexington Books.
- Pinilla (Ed.), C. (2014). *Todas las sangres. Cincuenta años después*. Lima: Horizonte.
- Pinilla, C. (2015). *Todas las sangres. Cincuenta años después*. Lima: Ministerio de la cultura.
- Pinkard, T. (2001). *Hegel. Una biografía*. Madrid: Acento.
- Piromalli, E. (2012). *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*. Milano: Mimesis.
- Platón. (1992). *Diálogos (VII). Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Madrid: Gredos.
- Pose, V. (2017). *Articulaciones entre la teoría del reconocimiento y la vejez en Uruguay*. Montevideo-Uruguay: Universidad de la República de Uruguay (Tesis de Bachillerato).
- Quintanilla, P. (2019). *La comprensión del otro. Explicación, interpretación y racionalidad*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Quiróz, A. (2013). *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- RAE. (2001). *Diccionario de lengua española*. Madrid: Espasa Calpe.
- Raulet, G. (2009). *La filosofía alemana después de 1945*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Rebelo, M., Hernández, F., & Herzog, B. (2017). La sociología de la educación y la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. *Revista de Asociación de Sociología de la Educación*, 80-89.
- Rendón, C. (2002). La lucha por el reconocimiento en el fragmento de 1803/1804. *Areté*, 271-287.
- Rendón, C. (2003). El Estado o la realidad de la eticidad en la filosofía política de Hegel. En: F. Cortes (Ed.), *Clásicos de filosofía política* (págs. 55-72). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Rendón, C. (2007). La Lucha por el reconocimiento en Hegel como configuración de la eticidad absoluta. *Ideas y Valores*, 95-112.
- Rendón, C. (2010). *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado*. Medellín: Universidad de Antioquia. Instituto de Filosofía.
- Rico, E. (2015). *Ambiente y reconocimiento interorganísmico: Un aproximación conceptual desde Axel Honneth*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional (Tesis de licenciatura).
- Ricoeur, P. (1993). *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.

- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ritzer, G. (1993). *Teoría sociológica clásica*. Madrid: Mac Graw Hill.
- Rodríguez, L. (2006). *Ética de la vida buena*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Rodríguez, L. (2016). *Ética*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rodríguez, W. (2018). *Aportes para la construcción de una ética del reconocimiento histórico*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado (Tesis de Maestría en Ética Social y Desarrollo Humano).
- Roggerone, S. (2018). Conocimiento crítico e interés emancipatorio o la Escuela de Frankfurt y sus tres haches. *Folios*, 153-166.
- Romero, J. (2010). *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*. Barcelona: Herder.
- Romero, J. (2014). La historicidad de la crítica. Un esbozo de la cuestión. *Δαιμόνιον. Revista Internacional de Filosofía*, 93-111.
- Romero, J. (2020). La Escuela de Fráncfort, hoy . *Diálogo filosófico*, 330-359.
- Romero, J. M., & Zamora (Eds.), J. (2020). *Crítica inmanente de la sociedad*. Barcelona: Anthropos.
- Sánchez, C. (2018). *Estado del arte sobre la recepción de las ideas filosóficas de Axel Honneth en Argentina, Chile, Perú, Uruguay, México y Colombia*. Bogotá-Colombia: Universidad de San Buenaventura (Tesis de maestría).
- Sánchez, J. (2016). *El concepto de reconocimiento en Charles Taylor*. Lima: UNMSM (Tesis de licenciatura).
- Sartori, G. (1998). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Buenos Aires: Taurus.
- Sartori, G. (2011). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Bogotá: Taurus.
- Sauerwald, G., & Salas, R. (Edits.). (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político social de Axel Honneth*. Zürich: LIT.
- Scremin, P. (2020). *A justiça entre a moralidade e a eticidade. Análise da teoria do reconhecimento de Axel Honneth à luz das objeções de Nancy Fraser*. Florianópolis: Universidad federal de Santa Catarina (Tesis de Bachiller).
- Semler, C. (2010). *La 'lucha por el reconocimiento' y el carácter del derecho romano. Indagaciones filosófico-política en la Teoría Crítica*. Santiago: Universidad de Chile (Tesis de maestría).
- Serrato, N. (2016). *Hacia una gramática moral del mercado: la teoría del reconocimiento como teoría crítica de la sociedad capitalista*. Bogotá-Colombia: Pontificia Universidad Javeriana (Tesis de Licenciatura).

- Sevilla, H. (2017). *Homo violentus. Aportes de la filosofía ante la violencia*. México: Colofón.
- Shklar, J. (2010). *Los rostros de la injusticia*. Barcelona: Herder.
- Siep, L. (2003). Espíritu objetivo y evolución social. Hegel y la filosofía social contemporánea. En M. Giusti, *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (págs. 263-280). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Siep, L. (2011). La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena. *Estudios filosóficos*, 31-84.
- Siep, L. (2014). Sobre la actualidad de la teoría del reconocimiento de Hegel. *Cuadernos de filosofía*, 5-22.
- Sotelo, L. (2009). *Ideas sobre la historia. La escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Sztajnszrajber, D. (2013). *¿Para qué sirve la filosofía? Pequeño tratado sobre la democión*. Buenos Aires: Planeta.
- Sztajnszrajber, D. (2019). *Filosofía a matrillazos*. Tomo 1. Buenos Aires: Paidós.
- Sztajnszrajber, D. (2019). *Filosofía en 11 frases*. Buenos Aires: Paidós.
- Sztajnszrajber, D. (2020). *Filosofía a martillazos*. Tomo 2. Buenos Aires: Planeta.
- Taylor, C. (1994). *Ética de la autenticidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Taylor, C. (2006a). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Buenos Aires: Paidós.
- Taylor, C. (2006b). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (2010). *Hegel*. México: Anthropos.
- Taylor, C. (2014). *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thiebaut, C. (1989). Escuela de Frankfurt. En: V. Camps (Ed.), *Historia de la ética* (Vol.3) (págs. 441-480). Barcelona: Grijalbo.
- Todorov, T. (1991). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Todorov, T. (2007). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Tomasini, M. (2010). Un viejo pensador para resignificar una categoría psicosocial: George Mead y la socialización. *Atenea Digital*, 137-156.

- Tonsmann, D. (1996). Reseña a: MacIntyre A. (1992) *Tres versiones rivales de la ética*. Rialp. Madrid. *Areté*, 170-175.
- Tonsmann, D. (2007). *Guerra y paz. La última disputa de Habermas con el comunitarismo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca (Tesis de doctorado). Obtenido de <https://summa.upsa.es/details.vm?q=id:0000030807&lang=es&view=main>
- Traverso, E. (2001). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.
- Trueba, C., & Pérez (Eds.), S. (2018). *Dignidad. Perspectivas y aportaciones de la Filosofía moral y la filosofía política*. Barcelona: Anthropos - Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ulfe, M., & Trinidad, R. (Edits.). (2017). *En busca del reconocimiento. Reflexiones desde el Perú diverso*. Lima: PUCP (Fondo Editorial).
- Valls, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.
- Valverde, C. (2011). *Génesis estructura y crisis de la modernidad*. Barcelona: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vázquez, S. (2017). *Identidad y Reconocimiento. Un estudio sobre los espacios públicos internos de la política*. Barcelona: Universitat de Barcelona (Tesis doctoral).
- Velasco, J. (2005). *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza.
- Vélez, M. (2015). *La conciencia intersubjetiva y el reconocimiento existencial. Un aporte de la psicología a la teoría del reconocimiento de Axel Honneth*. Medellín: Universidad de Antioquia (Tesis de Licenciatura).
- Viewg, K. (1996). El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel. *Anales del seminario de historia de filosofía*, 181-208.
- Voria, M. (2014). Itinerarios en torno al reconocimiento social. Una categoría en análisis. *Revista de Ciencias Sociales*, 13-32.
- Wankun, D. (2011). *El concepto de reconocimiento y el problema de indentidad en el "Edipo Rey" y la "Antígona" de Sófocles*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (Tesis de doctorado).
- Wankun, D. (2011). *Mixturas del sujeto: Identidad y reconocimiento. Relectura posmoderna del Edipo y la Antígona de Sófocles*. Puerto Maldonado: Centro cultural José Pío Aza.
- Wiggershaus, R. (2010). *La escuela de Fráncfort*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Williams, R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press.
- Zapata, A., & Rojas, R. (2013). *¿Desiguales desde siempre? Miradas históricas sobre la desigualdad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Zurn, C. (2015). *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*. Cambridge y Malden: Polity Press.