

PROGRAMA DE FILOSOFIA
EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO
ESTUDIANTE: Raysa Romero Rodríguez

TÍTULO: “TEORIA DE LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO EN AXEL HONNETH, Y LA LÓGICA DE LOS CONFLICTOS SOCIALES, UN ANÁLISIS DESDE LA SOCIEDAD DEL DESPRECIO ”

CALIFICACIÓN

APROBADO

Luis Zuñiga Herazo

Asesor

Harold Valencia Lopez

Jurado

Cartagena, 16 de julio de 2021

Teoría de la lucha por el reconocimiento en Axel Honneth, y la lógica de los conflictos sociales, un análisis desde la sociedad del desprecio.

Raysa Romero Rodríguez

Asesor: Luis Zúñiga Herazo

Programa de Filosofía.
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad de Cartagena

Tabla de Contenido

| | |
|---|----|
| Introducción | 4 |
| Capítulo I. Fundamentos de una teoría del reconocimiento | 6 |
| 1. Orígenes de la Filosofía social: fundamentos de una teoría de la justicia social en forma de lucha por el reconocimiento. | 7 |
| 1.2 Implicaciones del desarrollo del individuo y su autodeterminación: Reconocimiento del amor..... | 26 |
| 1.3 El reconocimiento jurídico y el reconocimiento social. | 34 |
| Capítulo II. La lógica del conflicto en la sociedad del desprecio | 44 |
| 2.1 Esferas del reconocimiento y la experiencia de menosprecio..... | 47 |
| 2.2. La invisibilidad como una forma de desprecio..... | 55 |
| 2.3 Implicaciones del conflicto y la lucha social..... | 61 |
| 3.Conclusión | 73 |
| 4.Bibliografía | 75 |

Introducción

El tema para considerar en este trabajo tiene que ver con el análisis de la lógica de los conflictos sociales dentro de la teoría de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth. En este trabajo se intentará mostrar que existe una lógica de los conflictos que permite inferir que a partir de su desarrollo existen también unos procesos emancipatorios que implican alguna de las tres formas autónomas de reconocimiento en la sociedad. Cada una de estas tres esferas del reconocimiento les corresponden diversas formas de negación, que se pueden identificar como tres formas diversas de menosprecio, las cuales se convierten a su vez en la motivación de las luchas moralmente motivadas de los grupos sociales.

En este trabajo intentaremos dilucidar entre otras preguntas las siguientes: ¿Cuáles son las formas de reconocimiento que son posibles agrupar dentro de los fines que persiguen las luchas moralmente motivadas de los grupos sociales? ¿En qué sentido el desprecio se convierte en la forma como pueden ser valorados los déficits de reconocimiento que son aceptados dentro de las instituciones de las sociedades del capitalismo desarrollado? ¿Cuáles son las influencias que recibe Honneth de los referentes de la filosofía moderna? y ¿Cómo su teoría del reconocimiento se articula a la teoría social crítica y su perspectiva interdisciplinaria?

A continuación, procedo en la siguiente monografía a intentar desarrollar algunos de estos interrogantes, para ello, dividiré el trabajo en dos capítulos, el primero titulado Los fundamentos de la teoría del reconocimiento, en el que se expondrán los antecedentes de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth y su articulación con la filosofía social crítica. El segundo, que lleva por título La lógica del conflicto social en la sociedad del desprecio.

En el primer capítulo, se indaga en un primer momento por los orígenes de la Filosofía social, en particular por los fundamentos de una teoría de la justicia social en forma de lucha por el reconocimiento, seguidamente se aborda las implicaciones que tiene la esfera del reconocimiento del amor en el desarrollo del individuo y la autodeterminación, y un último tópico que analiza la esfera del reconocimiento jurídico y el reconocimiento social.

Consecuentemente en el capítulo dos, titulado La lógica del conflicto en la sociedad del desprecio se analiza en primer lugar, en qué sentido Honneth hace teoría crítica de la sociedad desde la categoría de la lucha por el reconocimiento, así mismo se busca mostrar de qué modo su concepto de sociedad del desprecio se refiere a la categoría central de diagnóstico de la teoría crítica en el momento actual. Y por último nos referimos a la invisibilidad como una de las formas que configuran la sociedad del desprecio, y que son fuente de conflicto y de luchas por el reconocimiento.

En aras de delimitar nuestro trabajo, no pretendemos exponer los diversos temas de la obra de Honneth, nos limitaremos a desarrollar lo concerniente a la teoría crítica con respecto al reconocimiento y las implicaciones dentro de la sociedad del desprecio, apoyándome directamente de los textos de Honneth como los son; *“La sociedad del desprecio (2011)”*, *“Reconocimiento como ideología. Axel Honneth(2006)”*, *“Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento (1999)”*, *“La lucha por el reconocimiento (1997)”*, *“Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento (1992)”*.

Así como también utilizaré algunos artículos y textos complementarios como; *“De la distribución al reconocimiento (2000)”*, *“Libertad como condición de justicia (2017)”*, *“La teoría del reconocimiento de Axel Honneth como teoría crítica de la sociedad capitalista contemporánea. (2018)”*, *“Entrevista a Honneth: La educación y la teoría del reconocimiento (2015)”*, entre otros.

Capítulo I. Fundamentos de una teoría del reconocimiento

El origen de las relaciones humanas ha sido un tema de amplia discusión dentro de la tradición de la filosofía moderna, en especial de la llamada filosofía social. Dentro de los temas abordados se encuentra el de la búsqueda de la justicia social, que toma la forma en algunos autores como la búsqueda del reconocimiento. Precisamente en este trabajo se indaga por esta categoría desde la perspectiva de la lucha, tal como es desarrollada por el filósofo alemán Axel Honneth, la cual la inscribe dentro del marco de una propuesta dirigida a reactualizar la teoría crítica de la sociedad.

En este trabajo analizaremos la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth y la lógica de los conflictos sociales. Para ello es necesario traer a colación la noción de lucha por el reconocimiento que ya aparece en el cuarto capítulo de *La fenomenología del espíritu* de Hegel, entendida esta como la dialéctica del amo-esclavo. Así mismo, ubicaremos la fuente en que esta noción de reconocimiento ya se encuentra en la tradición de la psicología de autores como Georg Mead y Donald Winnicott.

El término del “reconocimiento” se ha vinculado con los diversos discursos modernos relacionados con el derecho, el trabajo y la vida social, por eso el término en principio nos parece familiar, pero más allá de eso, los seres humanos nacen con el peso y la responsabilidad de esta práctica y experiencia de vida mucho antes incluso de pensar un ámbito social de derechos. Básicamente, el reconocimiento con independencia a cualquier teoría crítica que explicita sus implicaciones es ya casi que inherente a nuestras vidas.

Con Honneth se comprende la importancia del reconocimiento y sus esferas para el desarrollo social de las personas. Pero también las dificultades por las que se atraviesa para un nivel

práctico y experimental del reconocimiento. En este primer capítulo trataremos sobre la fundamentación de la teoría por el reconocimiento, que respecta a algunas cuestiones iniciales como la noción de reconocimiento y las bases teóricas de las que se apoya, entendiendo que el tema del reconocimiento comprende un ámbito más amplio que los particulares hechos a los que se vincula, como lo es la idea de dar a cada uno lo que cree merecer. Especialmente en este momento de la historia con respecto a las problemáticas sociales que de cierta forma tienen como fuente el ámbito político. Al final, tendremos respuesta a cuestiones como ¿Cuáles son las implicaciones del reconocimiento? ¿En qué consiste la lógica del conflicto? y ¿Cómo se evidencia en una sociedad del desprecio?

Axel Honneth brinda también una explicación de las condiciones de una filosofía social y el papel que hoy adopta a modo de una reconstrucción de la filosofía social tradicional. Hace referencia a quiénes y cómo contribuyeron a la formación de una filosofía social, pero además a cómo se debe entender. Honneth dice que la filosofía social se ha convertido en una especie de vía lateral de la Filosofía política, de ahí que intente desarrollar la tesis de que “la filosofía social trata sobre todo de la identificación y discusión de procesos de desarrollo de la sociedad”, los cuales se pueden entender como desarrollo de perturbaciones o patologías de lo social. La filosofía social va a depender de criterios de índole ética, una instancia de reflexión en la que se discuten criterios para formas de vida exitosa.

1. Orígenes de la Filosofía social: fundamentos de una teoría de la justicia social en forma de lucha por el reconocimiento.

En el siglo XVII fue Thomas Hobbes quien dio nombre a la Filosofía Social, no obstante, parece que fue con Jean-Jaques Rousseau que esta se configuró como parte de la tradición Filosófica. En Hobbes sus consideraciones estaban relacionadas a las condiciones sociales en las que un Estado absolutista podría ganar estabilidad y autoridad para una “pacificación” de la guerra civil religiosa. Identificadas desde el Leviatan como premisas de conflictos de intereses que podría ser regulada por la “supervivencia” del orden social. Mientras que, con Rousseau en el siglo XVIII, primaban los discursos sobre desigualdad.

Según Honneth(2011), tenía que ver más con las causas que conducirían a la degeneración de las sociedades burguesas, que, a como estas podrían sostenerse. Rousseau, a partir de una sensibilidad solidaria, tenía interés en las condiciones en las que el hombre podría vivir una vida buena y exitosa. Otra manera de decirlo es, sobre las limitaciones que una forma de vida impone a la autorrealización del ser humano.

Todo inicia con la “refinación” de las costumbres con respecto al restablecimiento de las ciencias y las artes, de donde es posible que Rousseau plantee la tesis de que un desarrollo civilizador está acompañado de librar de impurezas las necesidades que el ser humano expone a la dependencia de la codicia generada artificialmente, y que limita la libertad original. Provocando corrupción de virtudes públicas que con la división del trabajo laboral aumenta la necesidad de una división mutua. Es así como la ciencia y el arte en su estado natural sólo refuerzan la situación proporcionando posibilidades a la expresión individual y a la ostentación.

Rousseau señala que en el estado de naturaleza el sujeto está determinado por el impulso de autoconservación y por la capacidad de compasión, antes de crecer en una forma de vida de socialización. Una auto conservación movida por un “amor de sí” que produce una auto fijación como principio básico para la supervivencia individual; y una compasión como efecto natural por el que los sujetos reaccionan cuando ven sufrir a sus allegados. A diferencia de Hobbes, cree que el sentimiento de piedad pone trabas morales al impulso de supervivencia, pero no lo inhabilita como tal. Sugiere abandonar el estado de naturaleza por principios de socialización en donde surjan relaciones elementales de comunicación, lo que genera un “hacia afuera” en el punto de orientación de su acción.

De este modo, con el planteamiento del contrato social que permite superar tanto el estado de naturaleza como los males producidos dentro de la sociedad corrupta que, surge a consecuencia de la aparición de la propiedad privada, ya no se siguen los consejos sólo de las propias necesidades naturales, sino que se medían estos con las expectativas que el otro manifiesta en el proceso de comunicación de la vida social. Más adelante será posible observar cómo Honneth a través de George Mead muestra cómo es que esta última parte se desarrolla. Hasta ahora, se tiene en cuenta que los sujetos querrán una presentación de sí

mismos generando una dinámica social de protagonismo y prestigio para lograr un alto nivel de reconocimiento social.

Al respecto, Honneth señala que lo anterior no se puede interpretar de manera directa como un giro al esquema del desarrollo de Hobbes, puesto que persiguen intereses demostrativos contrarios.

Hobbes investiga con una intención práctica las condiciones jurídicas bajo las cuales la salida del estado de naturaleza puede llegar a producir un orden estatal estable, pero Rousseau se interesa, con una pretensión diagnóstica, por las consecuencias cualitativas para el transcurso de vida de cada uno, que resultan del hecho de que el estado de naturaleza ya haya sido dejado atrás. Por ello, el primer punto de vista bajo el cual Rousseau retoma ahora las consecuencias del proceso de desarrollo esbozado, solo tiene una importancia subordinada para él: la situación de una lucha general por el prestigio, en la que se sale de su cauce el desmoronamiento de una autorreferencia monológica, inevitablemente tiene como consecuencia la constitución de la desigualdad social, porque con la necesidad acrecentada artificialmente de ganar prestigio, con el *amour propre* [amor propio], también ha surgido el deseo de adquirir propiedad privada, con lo que se abre el camino a la formación de clases sociales” (Honneth, 2011, P.83)

Honneth dice que Rousseau se convierte en fundador de la filosofía social moderna, debido al modo de su planteamiento y a que posibilita las investigaciones sobre las limitaciones estructurales que se dan para la autorrealización humana, partiendo de la idea de alineación. Los planteamientos de Rousseau tuvieron cierta influencia en Hegel, comparten que existe un peligro social en los desarrollos históricos deficientes debido a que limitan las condiciones de una vida buena. Se convierte en aportante a la filosofía social cuando percibe una pérdida de la comunidad en la manera en la que los sujetos se vinculan, es decir, cuando parece que lo único que los relaciona con los otros es un vínculo jurídico. Generando un vínculo social que no trascienda de una orientación instrumental de sociedad civil.

Hegel concibe un modo de vida social que conforme a una totalidad ética proporcione a los individuos la posibilidad de saberse incluidos en la universalidad omniabarcadora para una vida exitosa. En la que sea posible la autorrealización de los miembros de la sociedad a partir del compromiso y el bien común. Dentro de los aportes a la filosofía social también se encuentran las consideraciones de Marx.

Según Honneth, los fenómenos de pauperización económica que esbozó Hegel, a partir del análisis de las consecuencias de la industrialización capitalista acelerada, fueron luego abordados con mayor profundidad dentro de la perspectiva de la teoría materialista. Por lo que también desde esa perspectiva se consideró que el sujeto llegaba a una autorrealización, pero sólo mediante el proceso de un trabajo determinado. De modo que Marx consideraba se debía identificar las condiciones del capitalismo que se oponían a la autorrealización. Que, para él, obedecían a la forma en que el modo capitalista de producción les quitaba a las personas el control de su propia actividad, impidiéndole al sujeto que realizara sus cualidades específicamente humanas, por los diversos procesos de alienación de su propia persona, del producto de su trabajo y de las relaciones con sus prójimos.

Ahora bien, su orientación filosófico-social constituye la idea del desarrollo social deficiente que trae consigo la lógica de explotación del capital y que imposibilita una vida satisfactoria para los seres humanos. Sin embargo, es con el concepto de cosificación¹ que profundiza en las consecuencias de la presión de explotación capital como obstáculo para la buena vida.

Según Honneth, Nietzsche también hace su aporte a la filosofía social. Todas las consideraciones anteriores él las entiende como síntomas culturales que corresponden a una sola crisis. Este entendió su realidad como una patología cultural sometida a una reserva reflexiva, en el sentido de que, de repente el ideal de una buena vida no tenía que someterse necesariamente a todos los seres humanos, sino que podría estar restringido para una

¹ Según Honneth (2011) con la categoría de «cosificación se sustituye el concepto de alienación. Como cosificación se entiende en este caso, el modelo de representación que está más limitado en su contenido antropológico, pero tiene la misma fuerza expresiva respecto a la identificación de patologías sociales.

“Marx lo entiende como el proceso mediante el cual la presión de explotación del capital provoca que los sujetos estén obligados a una especie de error categorial permanente respecto a la realidad. Sometidos a la presión económica de prescindir siempre de todos los fenómenos no valorizables, al final no pueden más que percibir la realidad en su totalidad según el esquema de entidades objetivas. Con certeza este proceso solamente se convierte en un hecho susceptible de crítica porque con el quedan destruidas también las condiciones bajo las cuales el ser humano puede lograr una realización de sí mismo: puesto que en el momento en que su entorno queda reducido a una relación de meros objetos, le falta toda posibilidad de asegurarse de la fuerza propia, viva, en el medio de la realidad externa”. (2011, p.90)

población en particular. Es decir, según Honneth(2011), el planteamiento de Nietzsche hizo comprender que, detrás de cada universalismo ético se podía esconder una convicción valorativa que solo era la expresión de una cosmovisión particular, en la que la visión universalista de Rousseau hasta Marx podría ser cuestionada.

En este punto es necesario e importante identificar conceptualmente la diferencia entre conocimiento y reconocimiento, para luego identificar cuáles son esas expresiones y comportamientos simbólicos genéricos que comprenden una sociedad del desprecio. Es decir, en Honneth “conocimiento” concierne el modo elemental físico o biológico en el que se distingue a los sujetos, por ello, Honneth para tal distinción lo asocia con la connotación de visibilidad, puesto que, el reconocimiento, por su parte, implica la visibilidad de los sujetos en un sentido no-visual, es decir, en una forma más avanzada que la mera percepción física de los sujetos en un determinado espacio y tiempo. Esto es;

Mientras que con el conocimiento de una persona nos referimos a su identificación, que se puede incrementar gradualmente, como individuo, con el «reconocimiento» podemos designar el acto expresivo mediante el cual es conferido a aquel conocimiento el significado positivo de una apreciación. A diferencia del conocimiento, que es un acto no público, cognitivo, el reconocimiento depende de medios, en los que se expresa el hecho de que la otra persona debe poseer una «vigencia»; y en el nivel elemental, en el que hemos operado hasta el momento con el fenómeno de la «invisibilidad» social, tales medios son todavía equivalentes a expresiones vinculadas a lo corporal. (Honneth, 2011, p. 170)

La disertación sobre la teoría crítica de la sociedad como crítica inmanente al capitalismo desarrollada en el artículo”: *La teoría de reconocimiento de Axel Honneth como teoría crítica de la sociedad capitalista contemporánea (2018)*”, permite complementar las ideas iniciales que posteriormente ayudan a la presentación de la teoría de la lucha por el reconocimiento de Honneth. En el marco de las reflexiones de Marx se analiza que la teoría crítica de la sociedad desde el inicio fue considerada como teoría crítica del capitalismo, debido a que las condiciones de este sistema económico habían producido la crítica de la sociedad.

Honneth considera que la institucionalización de las tres formas de reconocimiento sirve de marco normativo para evaluar en qué medida las instituciones de la sociedad satisfacen completamente las expectativas de sus miembros, de modo tal que no hacerlo supone desarrollos deficientes. (Zuñiga, L. A., & Valencia López, H, 2018, p266)

Lo anterior parte de dos juicios de valor presentados por Herbert Marcuse y sus fundamentos de una teoría crítica de la sociedad. (I) la vida humana puede y debe ser hecha digna de vivir. (II), en la sociedad existen los recursos materiales e intelectuales que podrían hacer posible la concretización de una vida digna. Ahora bien, según esta misma perspectiva de análisis, la relación entre el pensamiento de Honneth y la teoría crítica de la sociedad se explica a partir, por ejemplo, de que tanto Marcuse como Honneth consideran que existe un carácter positivo de la teoría crítica, de la cual se trae a colación cuatro aspectos que van a simbolizar la transformación de la sociedad según el representante de la primera generación de la escuela de Frankfurt.

Según Zuñiga, L. A., & Valencia López, H (2018), con base al planteamiento de Marcuse:

(I) En la sociedad capitalista existen condiciones materiales para superar la miseria y hambre de la población mundial. En la que las instituciones sociales y económicas tienen la responsabilidad organizativa para ejecutar las posibilidades de superación. (II) La transformación cualitativa de la sociedad supone la eliminación de la represión excedente (restricciones dadas por la estructura de intereses de dominación hacia otros grupos) un ejemplo de una cualidad, es que Marcuse, por su parte, cree en la realización de una sexualidad no represiva. (III) Con relación a la realización de la paz mediante la consecución del equilibrio de la lucha entre los impulsos de vida y muerte como una cualidad de la nueva sociedad, se señala que se había visto quebrantada por el perfeccionamiento de los instrumentos de destrucción experimentados en la sociedad capitalista. De modo que, Marcuse consideró positivas las reivindicaciones de los movimientos pacifistas estudiantiles y de las “minorías” sexuales. (IV) Según Marcuse, el cambio de conciencia de los ciudadanos estaría caracterizada por los valores de la armonía, la belleza y el descanso, que no se encuentran en la sociedad industrial avanzada que, generalmente fomenta la agresividad en el individuo y promueve en él valores asociados al consumo y el lucro.

Empero, las consideraciones de Marcuse se van complejizando un tanto más. Para este, según el análisis del artículo expuesto, “la nueva sociedad depende más de la emancipación de la sociedad de consumo que de la activación de la lucha de clases”, bajo la argumentación de que las luchas o movimientos sociales no contaban con la capacidad para desafiar el sistema capitalista, porque estos no controlan ni operan los procesos industriales, señalando que el cambio del sistema comienza con una nueva organización y control del proceso de producción. Es decir, según Zuñiga, L. A., & Valencia López, H (2018) “si la sociedad del consumo ha logrado penetrar en diversas clases sociales, entonces, la emancipación de esta no puede ser la obra de una clase social” (p.267).

Habermas (representante de la segunda escuela de Frankfurt) intenta desligarse de tales consideraciones de la primera generación de la teoría crítica, porque cree que son producto de la desesperanza que se produce por la barbarie del fascismo y el nazismo, de modo que, no lo considera suficiente para proporcionar los fundamentos normativos de una teoría social crítica. Habermas propuso desarrollar una teoría social crítica que superara la dimensión estrictamente negativa de la primera generación, la cual, limitaba las posibilidades emancipadoras frente a la dominación sistémica de un capitalismo organizado, así como el déficit sociológico producido por la dificultad de la teoría crítica de encontrar una fuerza subjetiva que pudiera llevar a concreción el pensamiento crítico, la unidad entre teoría y praxis social. Consecuentemente, Honneth considera pertinente la reconstrucción de tales planteamientos, esto es:

Honneth encuentra indispensable concentrarse en analizar las dinámicas de las luchas de los grupos sociales. Para esto, acude a una interpretación muy específica de la filosofía del derecho de Hegel, que puede entenderse como el estudio de las luchas por el reconocimiento. Honneth quiere identificar los elementos potenciales de emancipación de las luchas por el reconocimiento que, cuando son negadas, pueden entenderse como formas de reacción equivalentes al desprecio (Zuñiga, L. A., & Valencia López, H (2018, p.268)

Luego de las anteriores aclaraciones, iniciemos con el desarrollo propio de la teoría propuesta por Honneth a través de sus referentes como lo son; Hegel, Mead y Winnicott.

En el texto *La fenomenología del espíritu 1996*, el surgimiento de la autoconciencia como figura de saber y verdad, comprende el análisis de observar que la verdad del otro desaparece con respecto a la de un primero, pero es una desaparición temporal que se concibe en un primer momento, de manera que la autoconciencia se presenta como el retorno desde el ser otro. Lo que corresponde a un desdoblamiento de la figura de conciencia y disolución de sus diferencias. La autoconciencia pasa por distintos momentos, Hegel la plantea desde varias etapas y perspectivas, como un producto que para su versión final requiere pasar por varios estados.

Dentro de esa producción se concibe la autoconciencia desde una singularidad, como independiente y esencial. Le atribuye presentaciones desde pensamientos como el estoicismo y el escepticismo, y dentro de su necesidad por tener certeza de sí misma, se convierte en razón. Luego de buscar su independencia y libertad, para mantenerse y salvarse acosta de su propia realidad.

El particular orden del mundo está bajo la dualidad de conciencias, que llegan a ser certezas según la inmediatez y la mediatez, lo esencial y lo inessential. Esta es la estructura interna que se transmuta dentro de las sociedades. Lo provechoso de estas consideraciones de Hegel, aunque difusas y prestas a más de una interpretación, es que se contempla la idea de que en tanto una conciencia se vuelve objeto para sí a través del otro, se convierte en una existencia independiente, atribuyéndole un sentido objetivo.

Con respecto a la dialéctica del amo y el esclavo, Hegel, con el sentido del origen de la historia humana deja entrever el desarrollo de la conciencia y la certeza de un “sí mismo” a través de una relación entre dos primeros hombres que luchan por un reconocimiento. Una de las primeras ideas específicas a tener claro, es que la negación absoluta del otro no es funcional, no es útil, puesto que la existencia de uno comprenderá la afirmación, por lo menos necesaria, del otro. El meollo del asunto es cómo se da la relación de reconocimiento. Y aquí, Hegel dice que la relación de reconocimiento es unilateral y desigual.

Aunque inicialmente la existencia del uno parece ser independiente de la del otro, la verdad se encontrará en la conciencia del otro, porque ninguno se encuentra tan cierto del otro como de ellos mismos. Es entonces cuando en este caso, las autoconciencias se hallarán determinadas así mismas y entre sí a través de una lucha que devengará vida o muerte.

La lucha se regirá por el principio de tener la capacidad de arriesgarse, una vez esta predisposición exista, la libertad será factible. Esto es, “el individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente” (Hegel, 1830 p.116). En los términos de la relación de “amo y esclavo”; para el señor, la servidumbre es el objeto no esencial que contribuye a la certeza de sí; y para la servidumbre, el señor es la esencia y conciencia independiente que le da certeza de sí.

Dentro de la lucha de estas conciencias contrapuestas, la dependiente se siente angustiada, con miedo por la muerte, de ahí que se someta y trabaje. Tal trabajo que se experimenta de forma negativa (miedo) o acción formativa, le permitirá ser independiente y para sí misma, mostrándose de forma positiva. Ese “colocarse hacia fuera” o para sí, es lo que desde la psicología se entenderá como un problema que tendrá solución desde Mead, en la capacidad de adoptar la actitud de los otros.

Hegel concibe el temor como un momento necesario al igual que la formación para que se propague la realidad consciente de la existencia, de ser de otro modo, como es tratándose de una angustia cualquiera o de formar la conciencia sin pasar por un miedo primario, se conseguirá a escasa un sentido propio vano. Es necesario que se estremezcan los contenidos de su conciencia natural. Ahora bien, la significancia del rol de trabajo en Hegel, ya nos da para analizar el reconocimiento también desde ese ángulo, es decir, cómo se contempla desde la contemporaneidad el hecho de ocupar una posición de trabajador, y dentro de las interacciones humanas, cuál es la apetencia de las consciencias.

Según Hegel, la pretensión del individuo por un reconocimiento crea una tensión moral que no implica necesariamente la medida institucionalizada frente a un progreso social que estaría conduciendo a una situación de libertad vivida comunicativamente. Honneth dice que la anterior consideración de Hegel fue producto de un giro al modelo de lucha social introducido

por Hobbes y Maquiavelo. En donde la practicidad del conflicto entre hombres se refiere a motivaciones morales y no a la autoconservación, puesto que la lucha se inclinaba por una especie de perturbación o lesión de las relaciones morales. Esto es, los fundamentos de una filosofía social de la modernidad están relacionados con lo que conceptualmente concierne a la lucha por una autoconservación.

Lo anterior involucra los fundamentos contemplados a través del desplazamiento de la concepción del hombre antiguo, que ya tenía raíces de ser comunitario. Una vez cambian los procesos económicos de la época, cambia la estructura social que interpretan los procesos sociales y que le permite a Maquiavelo interpretar la existencia de una lucha incesante de conflicto entre los hombres, orientado por la habilidad en favor de quien tenga el poder. Y desde Hobbes, las consecuencias negativas de una situación duradera de guerra entre hombres, generando temor y desconfianza mutua.

Frente a las ideas que posibilitan ampliar, con su respetiva sutileza, las iniciales consideraciones de Hegel, tenemos que con Javier Ruiz en el texto *Alteridad: Un recorrido Filosófico*, se entiende el punto de quiebre que hubo con la concepción de hombre y su entorno después del renacimiento. Por un lado, dentro de las formas de entender al otro, se explica la comprensión del “otro” en el seno de la razón solitaria. En la que desde el plano antiguo la individualidad del yo, y lo social como natural; “el hombre sería social por la misma razón que la materia es cósmica”, en la medida en que pertenece a una jerarquía en relación con la preexistencia a todo acontecimiento.

Ello se atribuye a la noción de que existe una hermandad entre el hombre con la naturaleza, así como un sentido de pertinencia a ella y la subordinación a sus fines. - idea que no está coordinada directamente cuando se interpreta una relación de dominio en la que el hombre es el dominante-. El “ser con los otros” se manifiesta como principio básico no sólo de la humanidad sino de su realidad, en especial. Frente a eso podría preguntarse cuál es el aporte de los sistemas para que el individuo viva en sociedad, cuando parece haberseles educado para el individualismo y la mecanización con fines de un deseo por y para el individuo.

Pero la cualidad de comunidad parece haber sido fracturada con el renacimiento (antes de Descartes), en la que se interpreta el renacimiento como una rebelión contra el periodo de

imposición de ideas y organización patriarcal. Esto es, edad de la disociación, ausencia de identificación con alguien o algo. Momento que, según el texto referido, coincidió con “la razón solitaria” donde el hombre y el cosmos están desgarrados sin que esto quiera decir que están desacralizados. Con la razón solitaria se respalda la idea de que el conocimiento depende del esfuerzo personal, al igual que la idea de que se debe buscar certeza por introspección y no por observación. Tales consideraciones permiten ampliar el entendimiento frente a las influencias iniciales para Hegel.

Hegel concibe que en el derecho natural de la modernidad hay un problema, que radica en que se piensa en la comunidad de los hombres como un modelo abstracto de la unidad de muchos- conexión de sujetos singulares aislados-, y no como modelo de unidad ética. Concibe lo empírico y formal del derecho natural como caracterización de desenfoque, donde lo primero, hace alusión a las determinaciones ficticias de lo que estaría entendiéndose como naturaleza humana, que busca una organización racional de la vida social, y la segunda, no tan distinta bajo los presupuestos de lo transcendental de la razón práctica. De aquí parte el enfoque intersubjetivo de Hegel.

Una vez Hegel se pregunte por los fundamentos categoriales para construir una organización social que, bajo la eticidad de un reconocimiento solidario de la libertad individual de los ciudadanos, lo primero que hace es sustituir las bases conceptuales atomísticas por una de relaciones de los sujetos, una unidad con el todo y no las operaciones aisladas de los sujetos. Luego, piensa en la explicación de la transición de una ética natural a la forma de organización de una sociedad que se había ya concebido como relación de totalidad ética. Lo cual, no se evidencia en teorías del contrato social ni en doctrinas de derecho natural, sino que se debe explicar a través de una superación del hombre en pro de una regulada vida social común.

Dentro del proceso complejo de reconocimiento, los individuos enfrentan a menudo sucesos en lo que no encuentran cómo desenvolverse, es entonces cuando intentan recurrir a medidas que de una u otra forma les faciliten sus vidas. El derecho humano nace no sólo con la idea de reconocimiento si no también con la idealidad progresista de las ciudades.

Según Hegel, el derecho humano tiene como contenido y potencia a la sustancia ética real consciente de sí a todo el pueblo, pero además existe también el derecho y ley divina, la cual va más allá de un contenido real. Aquí su potencia es el abstracto universal puro. Se debe tener esto en cuenta para comprender sus influencias en el mundo práctico. Siguiendo la línea argumentativa de Hegel, el gobierno se define como el espíritu y fuerza que despliega estructuración y da a cada parte subsistencia y ser para así propio, y tiene como elemento a la familia. Pero a su vez, es el todo que une esas partes que en sus momentos despliega y les da el carácter de consciencia sujetándolo a vivir únicamente en el todo (que es el mismo gobierno). Frente a la constitución de solidaridad y seguridad, la guerra va a tomar el lugar de herramienta con la que se confunde el orden establecido y su derecho de independencia.

Es decir, la idea de que la comunidad puede de alguna manera organizarse en sistemas de independencia personal y derechos con el fin de disfrutar y adquirir, es sólo eso, una idea; ilusoria. Esto es, la agrupación universal es una sombra irreal, en tanto que los principios éticos y existenciales sobre los que surgen no son transparentes. Las agrupaciones independientes en este sentido amenazan con la desintegración o aislamientos dentro del gobierno. De modo que, para Hegel, la potencia de la comunidad y su fuerza de autoconservación es la esencia negativa, y es la ley divina la que respaldará la verdad que tiene la comunidad, siempre y cuando las acciones conforme a esta se vean reflejadas.

A donde se pretende llegar, es a la idea de que dentro de las sociedades lo mismo que se presenta como un bien común en primera instancia es justamente lo que se convierte en lo devastador para las generaciones humanas, bajo la desvaluación del reconocimiento, sobre todo cuando se inscribe a determinada sociedad como sana e inteligente.

En medio de la idea de que la historia del espíritu humano se entiende como un proceso de universalización conflictiva de las potencias morales, que se encuentra encubierta en la eticidad natural, se explica la existencia de un proceso negativo del desarrollo de la eticidad, en tanto que es un potencial que no se ha desarrollado, y si se supone que debe haber una superación de las relaciones éticas en la que originalmente se encuentran, porque no ven reflejadas en estas su identidad particular; entonces, la lucha que se deriva ya no es una lucha por la autoconservación física como se sugería desde Maquiavelo y Hobbes, sino que se trata

de un acontecimiento ético entre los sujetos, en tanto que tiende al reconocimiento subjetivo de las dimensiones de la individualidad humana.

Ahora bien, Honneth en su texto *La lucha por el reconocimiento* 1997, expone no sólo el origen de las ideas de Hegel, sino que también explica en qué medida se hace necesario una actualización de sus planeamientos. Básicamente parece existir una arraigada contribución especulativa que imposibilita contemplarlo como una realidad histórica por encima de las contemplaciones metafísicas. Señala que lo que había iniciado como una reinterpretación teórica-intersubjetiva de la doctrina de un estado de naturaleza de Hobbes, pasó a ser un sistema de la filosofía de la conciencia. Adentrándose de ese modo en una actualización, en la que intenta reconstruir el proceso de la formación ética de la especie humana a través de la identificación de un potencial moral, en un pensamiento bajo presupuestos idealistas.

En un primer plano de observación, Honneth indica que el modelo hegeliano que arranca de una formación del “yo” práctico, con relación a un presupuesto del reconocimiento recíproco en sujetos, en el que estos se confirman por su enfrentamiento y el establecimiento de su identidad, implica una tesis especulativa, debido a que se sujeta a preconcepciones tradicionales metafísicas. Es decir, al no considerar la relación subjetiva como hecho empírico social, sino como una representación de un proceso de formación entre inteligencias singulares, no posibilita un trabajo investigativo hacia una teoría social plena de contenido normativo. De modo que, aunque Hegel sugiera su tesis como rasgo fundamental del dominio de los objetos sociales, según Honneth, requiere de una reconstrucción sedimentada por una psicología social empírica.

Segundo, la existencia de las distintas formas de reconocimiento que para Hegel posibilitan el espacio categorial para una teoría que explique el proceso de formación de la eticidad como secuencia de relaciones sociales intersubjetivas, en Honneth siguen relacionadas con principios metafísicos. Puesto que, se debe a una transposición puramente conceptual por encima de una realidad empírica. Lo cual, lleva a la necesidad inicial de una fenomenología empírica de las formas de reconocimiento que puedan ser verificadas.

En cuanto a una tercera postura sostenida por Hegel, los sujetos mediante la formación de su identidad se entregan a un conflicto intersubjetivo a través de la vida en comunidad que

obtienen como resultado el reconocimiento de sus “pretensiones” de autonomías no confirmadas hasta entonces. Esta postura, involucra dos afirmaciones: una que tiene que ver con el presupuesto de que el desarrollo del “yo” les pertenece a las formas de reconocimiento recíproco, y la otra, en la que la falta de determinado reconocimiento genera la experiencia de menosprecio en los sujetos.

Al respecto, Honneth también observa un nivel alto especulativo, y sugiere realizar un análisis sobre si las experiencias de menosprecio se coordinan con las formas de reconocimiento, por medio de una justificación histórica y sociológica que permita también analizar si las experiencias de menosprecio motivaron la confrontación social.

Teniendo en cuenta las ideas originarias de Hegel con relación a la concepción de la conciencia, y antes de presentar la explicación de Honneth sobre la reconstrucción por motivos especulativos del planteamiento de Hegel, téngase en cuenta que en George Hebert Mead se contempla la idea de que la conciencia es la relación entre el organismo y el medio, que no es necesario recurrir a ciertos campos conscientes localizados dentro del individuo cuando se puede considerar la relación antes mencionada. Pero, ¿Por qué interesa aquí hablar de la conciencia? Pues, para hablar de un reconocimiento debe entenderse el papel que juega la conciencia dentro del análisis de la conducta humana que posibilita comprender el origen y desarrollo del hombre, para en últimas conocer cómo es que existe una lógica del conflicto y qué relación tiene con el reconocimiento.

Mead ilustra considerablemente sobre las nociones preliminares en las relaciones estrechas entre los individuos. En el texto “*Génesis del Self y el control social*”, se encuentra que existe una precondition del objeto social que desde la psicología es necesaria. En el que el individuo tuviera presente en su organismo las tendencias a responder como responderán los otros participantes en el acto. Haciendo factible el intercambio, el cual sólo es posible poniéndose en la actitud de la otra persona. En ese sentido, el Self² aparece en la conducta social de los individuos. Para ser un poco más explícitos se puede recurrir a los ejemplos del texto, y ver cómo se manifiesta.

² El self o la autoconciencia es central para toda la experiencia humana y se descubre adoptando las actitudes de los otros. El individuo se convierte en un objeto para sí mismo.

En el aspecto del derecho, entendido como protección de la vida de las personas, se adopta el papel del llamado “el otro generalizado” en el que los sujetos se encuentran como objetos sociales, debido a que, bajo el presupuesto de la necesaria protección de la vida del otro, la propia adquiere más sentido y justificación como ciudadano.

Otra ilustración del tema se hace a través del análisis de la adopción de papeles o comportamientos de un niño en medio de la etapa de crecimiento frente al juego. Es decir, dentro de la conducta de un niño se involucra el momento en que este adopta el rol de los otros que hacen parte de su sociedad, ya sea, por ejemplo; de un bombero o policía. Dentro de esa experiencia del niño, se comprende las complejidades y combinaciones conductuales del individuo. Cuando el niño grita o llora en la noche hay un mensaje claro que se quiere emitir, pero para que el proceso se lleve a cabo se necesita que el primer estímulo tenga el mismo valor para la segunda parte, y para que ese estímulo cuente con el mismo nivel de afección es necesario que exista una estructura³ semejante, en la que los gestos, los movimientos y actitudes garanticen la respuesta.

Usualmente se conversa con lo que Mead determina el otro generalizado, accediendo a la impersonalidad, pero también se conversa con nuestro interior adoptando los posibles roles de conocidos. Es así como los selves surgen en la conducta humana, y con los selves, las mentes, dice Mead. Las implicaciones del selves o las autoconciencias conducen a una teoría de control social, en el que este último depende del grado en el que el individuo asuma las actitudes de aquellos implicados con él en sus actividades sociales. Pero ¿Cómo se ejerce el control social y a través de qué se puede controlar a los individuos?

En primera instancia, se debe decir que las personas están llamadas a mirar de manera crítica lo que concierne un control social, luego de que asocien el control social con el orden progresivo de una comunidad, al menos por un momento, téngase en cuenta que Mead considera que el control social puede ser ejercido a través de la supervivencia de aquellos diferenciados que llevan a cabo el proceso vital implicado en el acto complejo, acto que está distribuido en un sin número de individuos.

³ El gesto vocal dentro de las estructuras ha proporcionado mayor organización social en la sociedad humana, seguramente porque cuenta con un carácter de universalidad incidente.

En segunda instancia, en la medida en que existen los actos sociales, existen objetos, y el control social pone en relación tanto a los actos como a los objetos o individuos. Este último se controla a través de las instituciones, puesto que en estas se encuentran las organizaciones de respuestas sociales en común. Esta idea de control, ya se ve con Hegel cuando hace referencia a la formación en el trabajo, sólo que en esta parte de forma menos abstraída.

Mead cree que para los hombres modernos es más fácil ponerse en el lugar de aquellos que cooperan al remedio de sus propias necesidades, que participen con él en las funciones de gobierno, o se juntan con él a determinar precios. En ese orden de ideas, la historia de las guerras sociales y entre sociedades, ilustra la oposición contra enemigos comunes que al colaborar con ellos tratan de ponerse en el lugar de los otros y conservar las conciencias que existan sobre la base de enemistad. Es decir, parece posible desde un objeto social controlar los conflictos de intereses entre comunidades hostiles, sólo si al llevarlo a la práctica, cada una pueda, en alguna medida, ponerse en el lugar del otro.

En el texto "*Espíritu, Persona y sociedad*" de Mead, se encuentra una respuesta al problema psicológico del ser persona o conciencia en sí, una interesante explicación a la constitución de persona, sociedad y espíritu. En caso de que el lector no considere un problema eso de "adoptar el lugar del otro", se debe a dos mínimas razones. La primera, vive con relación a los otros de manera mecánica y le es indiferente. La segunda, no lo considera un problema, porque cree que es algo que se da naturalmente y que no se forja. Indistintamente de su razón, todo interesando en tener una noción externa, por muy falaz que pueda llegar a ser, debe preguntarse, cómo puede un individuo salir de sí, experimentalmente, de modo que se puede convertir en un objeto para sí.

Si Hegel respondiera a esta pregunta, probablemente lo ligara al papel funcional que cumple el miedo y la mutación del trabajo, en la que se apodera de su espíritu y deja de verse como un extraño así mismo. Pero más allá de eso, se trata de superar la consciencia en la figura de la coseidad. Las dos autoconsciencias se determinan y se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha.

La respuesta desde Mead no está tan alejada, a excepción del lenguaje utilizado. En esta instancia se dará recurriendo al proceso de la conducta o actividad social en la que la persona

o individuo está implicada. Aquí, el factor de lucha en el sentido hegeliano, se da casi que de manera imperceptible. Dentro del proceso hay dos factores claves a considerar; (I). El campo de experiencia dentro de la que se da la actividad y, (II). Bajo la racionalidad de conducta; el individuo debe adoptar una conducta objetiva, impersonal. Además, conducta social del hombre va a ser lo que le atribuya el carácter de avanzado con relación a los animales y su desarrollo evolutivo inferior.

La persona posee un carácter distinto del organismo fisiológico propiamente dicho, 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 social, es decir, se desarrolla en el individuo dado el resultado de sus relaciones con ese proceso como un todo y con los otros individuos que se encuentran dentro de ese proceso (Mead. 1973, p,127).

Si la persona surge en el proceso de la experiencia social, entonces puede ser sujeto y objeto, un objeto para sí. Y mientras el cuerpo puede existir y operar en forma sumamente inteligente sin que haya una persona involucrada en la experiencia, el individuo como persona no puede actuar racionalmente, ni inteligentemente sin adoptar una visión objetiva de sí mismo. En ese sentido, el individuo se experimenta así mismo como tal indirectamente desde los puntos de vistas particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado al grupo al que pertenece. Sin embargo, sin la *comunicación* no se puede convertir en un objeto para sí. La comunicación en este sentido no se trata de un aullido de lobos, está lejos de aquello que implica hacer las cosas sin conciencia, por decirlo de algún modo. La comunicación se da cuando la reacción se convierte en parte de la conducta (símbolos significantes).

La persona en tanto que puede ser un objeto para sí es una estructura social que surge en la experiencia total. Para Mead, es imposible concebir una persona fuera de la experiencia social. Y con relación a esta última consideración, se dice que es diferente a lo que concierne una persona solitaria o aislada, puesto que esta se siente así misma como compañera y se

experimenta, por ejemplo, cuando antes de expresar verbalmente algo a alguien la persona se detiene a pensarlo para evitar decir algo cruel.

Honneth recurre a Mead para reconstruir en un espacio teórico posmetafísico las consideraciones teórico-intersubjetivas de Hegel. Ya que Mead también considera la lucha por el reconocimiento como punto de partida para explicar un teórico desarrollo moral de la sociedad. Ello lo hará por medio de la consideración del estadio intersubjetivo, es decir, es el comportamiento de interacciones humanas lo que sabe representar los objetivos de una psicología desde este plano de estudio. Una vez existe un problema, los sujetos presentan conciencia de su propia subjetividad o un dominio en la conciencia de sus propias actitudes generando un control del comportamiento de los demás. Cosa que no pasa, por ejemplo, cuando las reacciones se hacen a estados climáticos o de las personas a objetos. Pero ¿Cómo el individuo puede llegar a una conciencia de la significación social de sus exteriorizaciones prácticas? Lo que a su vez implica los fundamentos y el pre análisis que permite la explicación de la forma de reconocimiento del amor.

Para ello, dice Honneth, que la psicología social debe esclarecer el mecanismo por el cual puede surgir en las relaciones humanas una conciencia de significación. En respuesta, Mead señala que el sujeto debe rescatar en sí la misma reacción que la exteriorización de su comportamiento, en la medida en que sus estímulos tienen lugar en el otro (el significado del gesto depende de la simultaneidad con la que se presenta el comportamiento del otro). Otro modo de decirlo es; Mead a partir de la perspectiva teórico comunicacional, crea condiciones que aportan a la construcción de la conciencia. Aquí se encuentra la pertinencia de lo que anteriormente se le otorga al papel de la comunicación en Mead. Comunicación en tanto poseedora de significación.

Desde lo empírico, Mead afirma la primacía de la percepción de los otros respecto al desarrollo de la conciencia. A través de la diferenciación conceptual, el problema de la conciencia lo traslada a la dimensión normativa del desarrollo del individuo. Y entonces, una vez los individuos aprendan a concebirse desde la perspectiva del otro se llega a un espacio en la psicología social con relación a la interacción de las normas sociales. De modo que la imagen consolidada del “mi” no sólo va a implicar exigencias del comportamiento cognitivo, sino también de las normatividades.

Un niño juzgará bueno o malo un comportamiento, según lo introducido por sus padres, que corresponden a las formas elementales de juicios morales, pero dentro de la interacción con los otros tendrá que “encarnar la instancia moral de resolución de los conflictos intersubjetivos”. La instancia elemental moral cognitiva y/o aprendida, en este caso, pasa a un segundo plano. El “mi” caracterizado por la determinación inicial ahora se transforma a una autoimagen cognitiva de la propia persona en una práctica. El sujeto cuando se pone en la perspectiva normativa del compañero de interacción debe recibir sus valores morales y se vuelve hacia la relación práctica consigo mismo. Planteamiento que luego se convierte en punto de apoyo para la explicación de la formación de la identidad.

Paralelamente, la alusión que se hace al juego en Mead que parte de la aceptación de las acciones previsibles de los propios jugadores, se hace para mostrar la socialización de las normas de acción por medio de la generalización de las expectativas del comportamiento de los miembros. El juego funciona como una representación minimizada de la sociedad, en donde el proceso con que se logra la facultad de orientar los comportamientos de los miembros según la regla obtenida del resto de los implicados se identificará como maduración social. Pues, el uno aprende a concebirse a partir de las perspectivas del otro generalizado como miembro de la sociedad según la división del trabajo. Luego de esto, el individuo puede desarrollar una plena identidad; el reconocimiento aquí tiene sentido cuando el sujeto llega a la identidad de un miembro socialmente aceptado, porque aprende a tomar sobre sí las normas de acción del otro.

Honneth muestra que tanto Hegel como Mead pretenden la comprensión que tiene de sí mismo quien aprende a concebirse desde la perspectiva del otro generalizado como el de una persona jurídica. Con la aceptación de la norma social que regula la conexión de comportamiento, el individuo maduro, además de experimentar cuáles son los deberes que debe cumplir frente a los miembros de la sociedad, también adquiere saber de sus derechos con los que debe contar legítimamente con relación a sus exigencias.

Una de las ideas a tratar en este trabajo, tiene que ver con la concepción del porqué los individuos creen que poseen cierto valor o dignidad. A esto se encuentra una consideración desde Mead. La dignidad es algo que parece adquirirse desde el reconocimiento del otro hacia

dentro de determinada comunidad, aquí el sujeto se confirma frente a la preservación de sus derechos y así este puede estar seguro de su valor social de identidad. El concepto que Mead escoge para hacer referencia a la conciencia del propio valor es “el autorrespeto” que varía según la individualización de facultades y capacidades del uno o del otro en la interacción.

El individuo sólo puede respetarse así mismo si en el marco de la objetividad y división de las funciones, puede identificar la contribución positiva que él aporta a la reproducción de la entidad comunitaria. Señala Honneth que, Mead con lo anterior intenta desligar los presupuestos intersubjetivos de autorrealizaciones superfluas sobre el valor de cierta comunidad.

Luego entonces, Honneth sostiene que la idea de Mead representa una respuesta al problema de la eticidad de Hegel, la relación de reconocimiento recíproco deberá encontrarse en un sistema transparente de división funcional del trabajo. El influjo de las valoraciones colectivas en la tendencia histórica a la individualización será retenido en una elección de orientación de la autorrealización. Con el cumplimiento de sus deberes profesionales, están liberados de todo modelo estandarizado de autorrealización, cosa que en las sociedades tradicionales estaban fijadas.

Luego de que Honneth recurre a Mead para reconstruir una lucha por el reconocimiento con bases empíricas; con respecto a la reconstrucción del contenido de las esferas del reconocimiento, en las que inicialmente Hegel y Mead coinciden, se propondrá analizar de modo sistemático si las esferas del reconocimiento coinciden con las formas de menosprecio o si hay una conexión con el escenario en el que ocurre una lesión de las formas de reconocimiento.

1.2 Implicaciones del desarrollo del individuo y su autodeterminación: Reconocimiento del amor.

De acuerdo con lo anterior, el terreno del psicoanálisis necesitaría de una teoría en la que, entendiendo el amor como relación afectiva más allá de la referencia a la relación romántica de lo sexual, se requiera una ampliación sobre la independización de interacciones sociales en las que el niño aprende a concebirse como sujeto autónomo por su relación emocional con otras personas. En ese sentido, los trastornos psíquicos ya no remitirían a conflictos internos entre el yo y el ello, sino a obstáculos en el proceso de liberación frente al desarrollo de la niñez. Esto comprende un primer intento de respuesta con respecto a la idea de que, en el caso de la esfera de amor, lo que posibilita la relación afectiva estaría sujeto a una disposición temprana adquirida del equilibrio entre “simbiosis y autoafirmación”.

He aquí donde Donald Winnicott se hace presente por parte de Honneth. Desde sus planteamientos en el psicoanálisis y tomando como referencia la concepción de amor como también la relación entre madre e hijo, presenta cómo se da el proceso en el que el hijo y madre pueden dejar de identificarse como uno indiferenciado. Esto frente a la idea de que la manera en la que el niño representa a su madre no está alejada del “desbordamiento de la omnipotencia, y donde la madre está pendiente a todas las acciones del hijo como si se tratara de un mismo cuadro de acción”. Existe una dificultad con respecto a amarse como personas independientes y tener una personalidad psíquicamente sana.

Dice Honneth que Winnicott percibe desde el principio la necesidad de una maduración infantil que remite a la teoría objetual, y que es posible inicialmente desde la misma relación entre madre e hijo; la *primera etapa* que consiste en la dependencia absoluta muestra que no hay una condición de enfrentamiento entre el lactante y madre, por el contrario, el uno es para el otro en la condición de necesidad. La madre deberá ampliar su campo de atención social, y el niño conocerá otros reflejos de condicionamiento para diferenciar el entorno de sí mismo.

En una *Segunda etapa*, se da una dependencia relativa. El niño empieza a agregarle significado a las señales acústicas y visuales, como futuras satisfacciones de sus necesidades. Posibilitando desligarse del anterior control. Pasos decisivos del desarrollo infantil, por lo que incluso le dedica tiempo a analizarlas. Dentro de este proceso, Winnicott identificará, por un lado, el mecanismo destructivo, mediante el hecho de que el niño se “desilusiona” cuando nota que ha desaparecido el control omnipotente y empieza a manifestar molestia a

través de empujones o golpes. Esto no representa negatividad en Winnicott, puesto que ello constituye el punto de quiebre para que el niño consiga un reconocimiento desligado de la sobre-atención de la madre, creando e identificando entonces sus propios derechos.

De ahí en adelante si bien la madre seguirá siendo entorno, ahora es objeto. Pero al tiempo esta va identificando la autonomía del niño, restableciendo su amor entre ambos, pero esta vez sin fundirse el uno en el otro. Por otro lado, el mecanismo de transición u objeto de transición hace referencia a la relación afectiva que el niño crea con el entorno, más específicamente con los objetos (partes del juguete, por ejemplo), que puede usarlos para amarlos o destruirlo en medio de cóleras. Objetos que podrían estar representando la ausencia de la madre exterior.

Una vez el niño supere estas etapas, sabrá “ser sólo”, sin angustia. Lo cual depende de la confianza que sienta por el amor maternal aun cuando este ya no se manifieste como la etapa durante la dependencia absoluta. Sin embargo, habrá una tensión en la estructura intersubjetiva entre lograr desprenderse con respecto a la relación de autonomía y la dependencia simbiótica. Ello con las referencias que hace Honneth a las desviaciones patológicas referidas por Jessica Benjamin, vislumbran “el acierto del concepto del amor en términos de reconocimiento por medio de una posible *mal lograda* reciprocidad gracias a las tenciones y a las desviaciones afectivas”. El reconocimiento como parte del amor debe implicar un acompañamiento, dedicación y afirmación sostenida, pero por la autonomía.

Mead habla de una inteligencia social, que versa sobre la capacidad del individuo para adoptar los papeles o ponerse en el lugar de los otros individuos en situaciones sociales dadas, y también de su consiguiente sensibilidad a la actitud de ellos hacia él y los unos a los otros. Así, considera “persona completa” a la incorporación de las actitudes amplias de cualquier todo social dado. Esto podría ponerse en contraste con el concepto “sociedades sanas” de Winnicott.

En Mead, el fenómeno de disociación de la persona es causado por una ruptura de la persona completa unitaria, en las personas que está compuesta con sus respectivos aspectos y procesos

sociales. Con Winnicott entra en consideración que la ruptura de la que habla Mead tiene sus atribuciones en las influencias del niño en su etapa de crecimiento. En medio de cuya etapa existe la posibilidad de que se convierta en un ciudadano con complejos individualistas. La anterior actitud se alimenta o regula a través de las instituciones, que en el peor de los casos arrebatan la responsabilidad social interna de la familia.

¿Cómo es que las instituciones alimentan o regulan la personalidad? las funciones de las instituciones de la sociedad humana organizada son posibles en tanto que cada uno de los involucrados adopta actitudes generales de todos esos otros involucrados. La persona se integra a una institución que incorpora su propia conducta, o por lo menos, que lo parezca. Además, en una de las presentaciones que Honneth hace para considerar los planteamientos de Mead, se halla la idea de que las instituciones adquieren una posición frente a las innovaciones intelectuales. Dicho de otro modo, en medio de una propuesta explicativa de Mead con relación al desarrollo de la sociedad, una vez las innovaciones tengan reflejo en la conciencia de grandes grupos, surge una lucha por el reconocimiento más amplia con pretensiones en el derecho que ponen en tela de juicio la estructura institucional.

En el texto *La familia y el desarrollo del individuo (1950)*, con base al estado excitado y no excitado, según Winnicott; en el que denomina al primero con la intervención de los instintos conforme a la elaboración imaginativa de todo funcionamiento corporal en el que crecer, significa también tener manejo de cada etapa que se va presentando sin que se pierda la raíz instintiva del sentimiento. De modo que la estabilidad y continuidad del medio pasa a ser necesario para el desenvolvimiento físico y emocional del niño.

Winnicott, explica cómo se vive la progresión natural, bajo todo lo que proporciona el cuerpo interior y exteriormente, para decir que esta organización de excitación no se evidencia de manera clara porque suelen ser conflictivas, dificultando un buen manejo. Por “buen manejo” se entiende la proporción de condiciones estables en las que el niño pueda lo que es específico en su uso. Es a través del juego y de los sueños que experimentan los momentos de excitación o necesidades instintivas. En el caso del juego, este se afecta cuando se prioriza las necesidades instintivas.

Tal parece que los adultos bien entienden el nivel de inoportunidad que implican la aparición de la excitación corporal frente a los placeres de la vida, por tal razón, es necesario evitar las que no tienen culminación inmediata. Aclarando que estar excitado y no poder alcanzar una culminación de sus pretensiones sociales, no se comprende necesariamente como un factor o síntoma anormal.

El niño debe generar sus condiciones para soportar el sentimiento de culpa, que inicialmente se manifestó como etapa despiadada cuando ataca a eso mismo que quiere y necesita (pecho materno). Con el tiempo aprende a reparar y tras una técnicamente posición depresiva, crecer interiormente. Con esta última parte, se explica cómo la personalidad se enriquece a través de las experiencias satisfactorias e insatisfactorias, lo cual constituye uno de los aspectos que se tienden a ignorar de los resultados más directos durante la experiencia instintiva.

Con respecto al desarrollo al margen de las excitaciones, o estados no excitados, Winnicott, contempla estudios de la psicosis. Se trata del desarrollo en el niño de un sentimiento de unidad de la personalidad, de la capacidad de integración, para sentirse integrado y relacionarse con la realidad externa, que parte de sentirse morador de su propio cuerpo y de que el mundo objetivamente percibido nunca es idéntico al que se concibe. Por ello, en palabras de Winnicott, se “requiere la atención que una madre de vota está capacitada para dar”. Esta logra superponer la realidad externa a la concepción del niño y con eficacia logra que este último, lo supere inicialmente. Todo ese proceso se hace más ameno cuando el medio le responde al niño, puesto que le da la oportunidad de mantener un sentido de la continuidad de ser.

(...) la única salida consiste en extender la indagación científica a todo el campo de la naturaleza humana. Creo que todos nos movemos hacia la misma meta. En otras palabras: queremos que cada individuo pueda encontrar y establecer su propia identidad en forma tan sólida que, eventualmente, en el curso del tiempo y según su propia modalidad, adquiera la capacidad de convertirse en un medio de la sociedad, un miembro activo y creador, sin perder la espontaneidad personal y ese sentido de la libertad que, en la salud, surge desde adentro. Winnicott, 1950. La ciencia y la naturaleza humana.

Dentro de las luchas por un reconocimiento también se involucra, por ejemplo, los estilos de gobierno con los que las personas se sienten identificados para asegurar su seguridad, su integridad y autorrealización social. Con Winnicott además de lo que Honneth explicó en su texto lucha por el reconocimiento con respecto a la esfera del amor, hay otro punto de referencia por el que resultan importantes sus aportes. Aquí se tiene la oportunidad de acceder a argumentos que permiten ilustrar un poco más lo que tiempo después dirá Fukuyama sobre la relación entre política y *thymos* o reconocimiento, y cómo las luchas encuentran sus anclajes en la psicología, no “de”, sino “en” las masas.

Cuando Locke, por ejemplo, sostiene que el hombre tiene derecho, bajo los presupuestos de persona en sociedad, no sólo a la existencia, sino a su expresividad en comodidad y potencialmente rica; habla de manera implícita de una elección por la mayoría a un gobierno que tenga como características el sentido *thymótico* para la comunidad. Winnicott hace factible entender que existe la tendencia a creer en una sociedad sana y apta para elegir dentro del mejor sistema político sus intereses que se reflejaran de manera externa. A saber, ante la idea de que las personas creen que merecen una vida cómoda está el casi axioma de que poseen un valor que en últimas se fundamenta en el auto reconocimiento como personas sanas e inteligentes.

Winnicott evidencia que la manera en la que se forja su identidad, el ser humano está ligado a la imagen que se hace de la sociedad en la cual se desarrolla. En ese sentido, intenta analizar el concepto de democracia y las conjeturas que arroja tal análisis desde el campo de la psicología. Un estudio del desarrollo emocional de los individuos dentro de la sociedad.

Primero, brinda un conjunto de definiciones del concepto de democracia, o por lo menos, de diferentes sentidos en los que se emplea la palabra. En su caso, se pregunta por la existencia de estudiar el uso del término desde un punto de vista psicológico. Como respuesta, plantea la importancia de poner en manifiesto las ideas vivientes o existentes que circundan dentro de otros términos mucho más ligados a su campo de experiencia como es la “personalidad sana”, “individuo adaptado a la sociedad” y “mente normal”.

Winnicott procede a reflexionar sobre el sentido de la democracia, para acercarse a la investigación con una definición operativa del término que lo llevará a ciertas conclusiones relacionadas con las incongruencias del término democracia bajo las consideraciones de individuos sanos. Luego entonces, en cuanto a una definición apropiada, trae a colación que se da por sentado que una sociedad democrática es madura y que caracteriza a sus individuos como sanos, de ahí, logra detectar lo importante que es para el psicólogo la forma en la que las personas utilizan el término, de tal manera que la definición más apropiada coincide con lo expresado por Roger Money-Kyrle “sociedad bien adaptada a sus miembros individuales sanos”.

Winnicott dice que la salud psiquiátrica es un término que carece de significado fijo, cosa que ocurre también con el de democracia, permitiéndole refutar o confirmar que la madurez es sinónimo de salud. ¿Qué es lo que evidencia el desenvolvimiento de la funcionabilidad de la democracia?, la maquinaria democrática en la que a través del voto secreto busca que las personas puedan sentirse con la capacidad de ser libres para expresar un sentimiento profundo, pero a su vez parece ser impuesta, y no crea una democracia en pleno. De esto, parte de la sociedad sana tiene conocimiento, pero lo que se hace es mantener la maquinaria y las personas aceptan los resultados.

Hay una cantidad de individuos maduros que Winnicott llamará antisociales, puesto que ese grupo selecto no promueve lo que se supone que se debería promover en cuanto al ámbito social, y que podrían estar afectando factores importantes en el desarrollo social, como lo es el sistema educativo. Hay *antisociales manifiestos*, que son los antes mencionados, *antisociales encubiertos* o anti-individuales, quienes reflejan la inseguridad interna a través de la identificación con la autoridad; esto es, en el lugar de conservar la espontaneidad de sus conflictos internos, promueve los liderazgos o contrata quien los manejen de manera externa. Y los *indeterminados*, que según la situación pueden ser persuadidos por los encubiertos justificados en el temor.

Al respecto, Winnicott encuentra sano la capacidad de depresión, puesto que constituye personas totales que pueden identificar tanto el conflicto interno y el externo compartido, teniendo la posibilidad de aportar socialmente. Lo que aquí se entiende como capacidad de

depresión, en Hegel se entiende como la etapa crucial de miedo para alcanzar la autoconciencia en pleno.

En esta sociedad, y en este momento, existe suficiente madurez en el desarrollo emocional de una proporción suficiente de los individuos que la comprenden como para que haya una tendencia innata a la creación, recreación y mantenimiento de la maquinaria democrática”. (Winnicott, 1984, p.202)

Si los mecanismos utilizados por la democracia dentro de una determinada comunidad, puede ser lo más maduro y no lo menos maduro en la estructura de la sociedad, ¿Por qué su mecanismo no arroja resultados maduros para el despliegue de la sociedad?, o ¿Por qué se torna tan abstractos y carentes de concreción real?

La respuesta es que no es entre la totalidad de los hombres sanos y maduros que se práctica la democracia. Sin embargo, parece que existe un deseo por distinguirla como la mejor forma de gobierno. La pertinencia de lo antes mencionado dentro de la experiencia del reconocimiento concierne en que la manera en la que los sujetos generalicen el mejor modo de gobierno también afecta su misma autorrealización dentro de la sociedad, y los vincula cada vez a las experiencias del desprecio.

Dentro del estadio del derecho, su concepción tradicional está ligada a la legítima propiedad de miembro de una comunidad, en el que se le atribuye un espacio a través de derecho y deberes desiguales. En Hegel se habla de derecho con relación a premisas de principios morales universales. El reconocimiento como parte del derecho con base a la obediencia de los sujetos a la misma ley, recíprocamente. Quienes además tienen la capacidad para decidir sobre las normas morales de su autonomía individual en relación con la complementariedad de la valoración social. El problema frente a este estadio de reconocimiento contrae un sentimiento, dice Honneth(1997), paralizante de vergüenza social, del que sólo la protesta activa y la resistencia pueden liberar(p.148).

1.3 El reconocimiento jurídico y el reconocimiento social.

Existe un límite moral dentro del desarrollo del reconocimiento. En Mead se puede concebir como persona a quienes los demás miembros de la sociedad le atribuyen cualidades según su susceptibilidad de atribución moral de capacidades. Y lo que se contempla como “mi” dentro de su planteamiento, exige una autorrealización individual, personalidad insustituible y con un autocercioramiento ético ligado a la convicción normativa de una comunidad que le permite asegurarse de una significación social de sus cualidades. Frente a esto dice que existen impulsos en los hombres con dirección a diferenciarse de los otros para conseguir una conciencia de sí propia.

La pregunta que tocaría hacerse aquí con relación a un límite moral es, ¿Qué sucede si el sujeto no se siente reconocido en sus cualidades específicas en el sistema de valores tejidos intersubjetivamente? Honneth comenta que dentro del proceso de autorrealización individual y los impulsos del “yo” hay pocas indicaciones sobre lo que pasaría con el sentimiento de “superioridad”; frente a esto se sugiere la anticipación ideal como en el proceso de incremento de la autonomía personal.

Con relación a la forma que toma el reconocimiento recíproco en la confirmación de la especificidad de cada singular, Mead propone que la superioridad⁴ descansa en el cumplimiento de una función del trabajo. (Ser bueno en determinada labor, parecerá justificar el sentido de superioridad) es decir, si un sujeto cumple con el deber que se le ha confiado socialmente, entonces, se le reconocerá una experiencia de su especificidad individual. Lo mismo estará aplicando para la cuestión del autorrespeto. Un individuo sólo puede respetarse así mismo si en el marco de la objetividad y división de funciones, puede identificar la contribución que él aporta a la reproducción de la entidad comunitaria.

Señala Honneth, que, con lo anterior, Mead intenta desligar los presupuestos intersubjetivos de autorrealización superfluas sobre el valor de cierta comunidad. Representando una respuesta al problema de la eticidad de Hegel. Teniendo en cuenta que la relación de

reconocimiento recíproco deberá encontrarse en un sistema transparente de división funcional del trabajo, si con el cumplimiento de los deberes profesionales los sujetos estarán liberados de todo modelo estandarizado instaurado en sociedades tradicionales.

La pregunta para realizar es ¿Qué pasaría con la parte de la sociedad que no se concibe como profesional? ¿Cómo actúa ahí el reconocimiento? Honneth parece que ya había percibido la dificultad aquí presentada, es decir, sostiene que la división funcional del trabajo no se puede considerar como un sistema valorativamente neutro, debido a que, si los individuos pueden asegurarse de sus cualidades individuales sólo porque cumplen las tareas que la división del trabajo le adjudica, ello lleva a la idea de que existe un despojo respecto a los objetivos éticos de determinadas comunidades.

Puesto que, en este caso el concepto de vida buena fijará el valor de funciones laborales singulares. Habrá una regulación por valores intersubjetivamente obligatorios por convicción moral de una forma de vida de una sociedad. De hecho, podría decirse que en ese caso no habría avance o mucha diferencia entre una sociedad moral tradicional y una postradicional, debido a que en ambas habría contemplaciones estandarizadas moralmente, fijaciones y limitaciones morales que derrumbaran la noción de ensanchamiento de modos de reconocimiento social, que inicialmente el mismo Mead habría propuesto.

En todo caso, lo que se haría es seguir la línea argumentativa de Mead; hay una transformación de este modelo. En Mead el individuo consciente puede transformar su realidad porque puede pensar. Honneth considera que las condiciones morales y culturales en el que se reproducen las sociedades postradicionales, en el sentido de Mead, deben establecer límites normativos a sus valores y objetivos.

La idea funcional del trabajo no asume el problema de la integración moral de las sociedades modernas, no resulta viable en la medida en que el movimiento de funciones divididas del trabajo, en el mejor de los casos, depende de los objetivos relacionados con una comunidad. Sin embargo, señala que lo importante a considerar es que los sujetos en tanto personas individualizadas históricamente deben obtener confirmación intersubjetiva, idea considerada tanto en Hegel como en Mead.

A parte de Mead, existen otros autores como Fukuyama⁴ que muestra una perspectiva de lo que podría ser el sentimiento de superioridad dentro de los procesos de reconocimiento. Para Fukuyama si no se limita el sentimiento del *thymos* que se considera un sentimiento moral de superioridad como un límite moral, se tiene el riesgo de no poder desarrollar entre las personas modos de reconocimiento recíproco. Fukuyama señala que la confusión de asociar el reconocimiento social o prestigio con la posesión y el poder del aspecto económico, hace que no se tenga en cuenta que el prestigio también está vinculado con la capacidad que tienen los hombres de hacer lo que consideran adecuadas elecciones morales.

Ahora bien, la dificultad del reconocimiento social radica en que no existe un acuerdo entre los hombres, acerca de cuáles son esas cualidades y capacidades que tienen los otros y uno mismo que deben ser consideradas de mayor estima por los miembros de la sociedad. El desacuerdo se entiende cuando pensamos en la posibilidad de que, primero; no necesariamente las personas se evalúan igual que las otras, es decir, pueden sentirse superior a otras. Y segundo, las personas también piden reconocimiento por belleza, poder y riqueza. Estos dos puntos de quiebre hacen presente el límite moral de evaluación de los seres.

Se trata de hombres que se sienten con dignidad y que podrían causar insatisfacciones internas consigo mismo cuando no encuentran el justo valor que promulgan merecer. De ahí que el *thymos* con el valor que nos damos a nosotros mismos, lo relacionamos como si se tratara de un sentido innato de la justicia que reacciona ante la negación de otra persona por esa valía. Que en últimas se relaciona con una lógica del conflicto, en la que Mead lo interpreta como diferenciaciones funcionales. Frente al sentimiento de superioridad que surge dentro del proceso mal logrado de reconocimiento, Honneth brinda su concepción subyacente a un concepto de eticidad. Es decir, la correctiva a un desbordamiento frente a la

⁴ El yo “thymótico” pide reconocimiento de su propio sentido de valor de las cosas, tanto de él como de otros. El deseo de reconocimiento sigue siendo una forma de afirmación de sí mismo, una proyección de los propios valores al mundo externo, y da lugar a sentimientos de ira cuando otras gentes no reconocen estos valores. No hay garantía de que el sentimiento de justicia del yo “thymótico” corresponderá al de otras personas (...) de hecho dado que el yo “thymótico” empieza, habitualmente, evaluándose a sí mismo, lo más probable es que se sobrevalore, pues, como dice Locke, nadie es buen juez de su propio caso (Fukuyama, 1998, p 242).

experiencia moral, podría regularse con las consideraciones de los elementos constituyentes a una formación de lo ético.

Desde las investigaciones de Thomson y Barrington Morre, es posible justificar la tesis de que las confrontaciones sociales se cumplen conforme a un modelo de lucha por el reconocimiento. Aunque evidencien pocos espacios para la estructura de relaciones de reconocimiento, es decir, las rebeliones espontaneas, las huelgas organizadas o forma de resistencias pasivas conservan el carácter de simples episodios en tanto que la posición del valor en el desarrollo moral no es clara. Entonces, el sentimiento de injusticia en que puede apoyarse la explicación de luchas, además de aparecer como motivos de acción, también cuestiona el papel atribuido en el desarrollo de relaciones de reconocimiento. Pues, Honneth no sólo explica sobre el origen de lucha, sino que también brinda una interpretación del proceso de formación moral. Formación en la que se ha desarrollado el potencial normativo del reconocimiento recíproco.

Existiendo un límite moral dentro de las condiciones intersubjetivas de integridad personal, es necesario un concepto formal de eticidad, una teoría normativa por la que pueda conducirse la lucha por el reconocimiento que no involucre un entendimiento estrecho de la moral. Entendiéndose por moral, inicialmente como una perspectiva que permite aportar el mismo respeto a todos los sujetos o tener en cuenta sus ocasionales intereses de manera idéntica y leal. Para Honneth, tal noción de moral resulta muy estrecha como para integrar todos los aspectos del objetivo del reconocimiento no distorsionado.

Eticidad, entonces se entiende como el *ethos* encarnado en modo de vida particular y sobre el que sólo se enuncie juicios normativos en la medida en la que es posible acercarse, más o menos, a las exigencias de aquellos principios morales.

No se va a tratar de la autonomía moral del hombre como en la tradición kantiana, de convicciones valorativas que hagan parte de cierta tradición, sino de las condiciones de la autorrealización, de elementos de la estructura de eticidad que dentro de la normatividad sobresalga de todas las posibles formas de vida. Luego entonces, el concepto de eticidad en

Honneth implica una teoría normativa que conduce a la lucha por el reconocimiento en la que, por un lado, el amor va a representar el núcleo intersubjetivo de una forma postradicional de eticidad. La forma de vida más profunda en la eticidad que no está sujeta incluso al desarrollo normativo, sino que una vez se forje la autoconfianza, los sujetos puedan sentirse amados porque pueden estar solos sin angustia.

Por otro lado, la conexión interna entre la esfera de reconocimiento jurídico y la forma de reconocimiento social van a permitir delimitar las pretensiones de un concepto de eticidad debido a su constitución de igualdad y universalidad ancladas normativamente en las instituciones de las sociedades democráticas modernas. Ahora bien, cada esfera presupone y permite un elemento de autorrealización, si el reconocimiento del amor garantiza el desarrollo del yo y la formación de la personalidad autónoma, la esfera jurídica presupone esta autonomía como dimensión que facilita la concreción de derechos y el cumplimiento de las obligaciones que emanan de las instituciones normativas. Un segundo elemento necesario para la formación de eticidad desde la función de la susceptibilidad del desarrollo de los sujetos, y que además exige que el disfrute individual tenga relación con su condición de aplicabilidad.

Es decir, se considera la situación particular del singular sin perder de vista su carácter universal y social. Y la esfera correspondiente a la solidaridad está mediada por la influencia del derecho moderno, debido a que establece los límites normativos sobre los que va a depender una línea de valor que determinada comunidad sostenga para sus miembros. Debido a la dificultad de distinguir entre una convicción idealista y la mejor posibilidad para la autorrealización, Honneth va a proponer observar los resultados de las distintas formas de reconocimiento como condiciones en la que los sujetos puedan encontrar nuevas formas de autorrealización. Entendiendo “autorrealización” como un proceso de realización no forjada, libre, con ausencia de angustias psíquicas. Para objetivos vitales, entonces no será posible una posición de un grado de confianza en la autonomía jurídica y seguridad con respecto al valor de las capacidades garantizadas. En ese sentido, el aspecto de libertad no es algo que dependa de manera estricta de un sujeto, sino que es posible en la interacción.

En esta instancia se hace necesario exponer cuáles son las consideraciones de la libertad para Honneth y cómo interviene en su teoría. Comprendiendo el entorno de una sociedad moral

con relación a la importancia de las esferas del reconocimiento para la realización de las personas dentro de una sociedad, el tema de la libertad no puede quedar aislado de la teoría del reconocimiento. Con independencia de los conceptos de libertad que hayan podido tener lugar en distintas épocas, lo cierto es que, si este concepto implica las facultades o posibilidades de acción de las personas, es necesario aquí aclarar qué entiende Honneth por libertad y qué propone dentro de un contexto de lo justo para el adecuado desarrollo de la identidad de las personas. Para Honneth la libertad está íntimamente relacionada con el concepto de justicia, de tal modo que, lo que se entienda por justicia es lo que constituya la libertad individual.

“Honneth (2014) menciona que libertad es la experiencia de una falta de coerción y de una ampliación personal que resulta de que mis propósitos son promovidos por los propósitos de otros” (Coronado, 2017, p. 149). La llegada a determinada conceptualización de libertad implica una disertación por parte de Honneth sobre las consideraciones con relación a la libertad en la modernidad. Esto es, libertad negativa y libertad reflexiva⁵. Se entiende por libertad negativa, una libertad que se expresa a través de la ausencia de obstáculos. En dónde se deja de lado la magnitud de los deseos a satisfacer, debido a que no hay impedimentos al decidir. Por su parte, la libertad reflexiva implica el actuar por intenciones propias con sólo el influjo de su voluntad. Honneth explica la referencia de Kant dentro de esta última forma de libertad.

Según Honneth(2014) citado por Coronado (2017, p. 152) menciona que bajo la posición de Kant, los sujetos son libres en la medida en que puedan darse su propia ley y operar según ellas, teniendo en cuenta su nivel de racionalidad. Honneth interpreta que se parte de un deber moral que se caracteriza por la autonomía y reciprocidad, en el sentido de que el uno espera que el otro lo trate del mismo modo, como seres autónomos. En ese sentido, se asocia el modelo de libertad negativa con la posición de un modelo de libertad individualista, lo que para Honneth representa consecuencias en la política, y es por ello, por lo que se cuestiona sobre el tipo de justicia a la libertad negativa.

Esto es, si bajo esta perspectiva de libertad los ciudadanos no podrían ser autores ni renovar sus principios jurídicos, quiere decir que la participación para la constitución y elaboración de sus leyes no se extiende, no hay una interacción con los otros. Por el principio de

individualismo se pierde el bien superior o el común por el que se podría medir la legitimidad del orden estatal con relación a sus intereses. Ahora bien, el tipo de justicia que se da en el modelo de libertad reflexiva, teniendo en cuenta que esta se caracteriza por una autonomía racionalizada, Honneth dice que quedan indeterminadas las formas institucionales, pero que sin estas no se podría ejecutar una auténtica justicia social.

Se trata entonces de una justicia que se ve afectada porque no hay una suficiente relación entre el individuo y la sociedad. Un hombre bajo los presupuestos de libertad reflexiva queda incomunicado, debido a que prima su autonomía y objetivos establecidos por él mismo, con el mundo externo de las instituciones sociales. Es así como ante las irregularidades, y necesidades que no encarna ni la libertad negativa, ni la reflexiva; Honneth propone una libertad social, es decir, una libertad que permita señalar mejores condiciones de justicia. Que implique el obrar racional dentro de las instituciones como medio adecuado. Siendo así, las instituciones deberán lograr que la libertad en los individuos tenga pleno desarrollo.

Según Honneth (2014) la esencia de la libertad social, entonces, apunta al hecho de que los individuos no pueden experimentarse enteramente libres si no encuentran en otra subjetividad las condiciones para una realización de los objetivos que han determinado ellos mismos. (Coronado. 2017,p 156). De modo que las instituciones son un factor clave dentro de la propuesta de libertad en Honneth. Se aclara que, si bien Honneth reconoce la racionalización social a través de la acción comunicativa de Habermas, le interesa más la forma en la que los individuos crean las instituciones para lograr objetivos comunes, siempre y cuando esas instituciones tengan una garantía jurídica con relación a sus éticas y normas en favor del reconocimiento mutuo.

Como referente de la libertad reflexiva se tiene a Kant, en el caso de la libertad social el referente conceptual es Hegel. Es decir, desde Hegel, según Honneth aprender a formar intenciones generales que crean una necesidad de complementariedad podría generar consecuentemente una libertad social, lo que se traduce en experiencia de relaciones de

reconocimiento. Para Hegel, las instituciones en las que se concentra su teoría de libertad social, deben generalizar los deseos e interés comunes o general, para que luego bajo la influencia de las prácticas institucionalizadas, los sujetos aprendan a orientar sus motivos hacia sus objetivos internos. No se trata de una libertad que interpreta a las instituciones sociales como componentes directos de libertad individual, sino de un sentido fuerte de libertad social, que es con la que comparte Honneth. Los alcances de esta libertad social involucran un nivel de proyección con respecto a la realidad social y los canales para su reproducción o existencia, que en este caso son las instituciones.

El marco institucional debe entrar a considerarse dentro de la libertad negativa y reflexiva, de lo contrario; la libertad social está entonces en la disposición de ser la única forma de libertad que pueda garantizar la verdadera libertad individual y el sentido de lo justo. Tratando la influencia o el papel de las instituciones dentro del concepto de libertad como tal y lo justo, se tiene que, la red de estas constituye el margen de las posibilidades de los fines a los que los sujetos autónomos pueden dirigirse.

Ahora bien, teniendo en cuenta que la libertad depende de la existencia de instituciones de reconocimiento, debe quedar claro que lo que ayuda a identificar, si en efecto las instituciones funcionan bien, es la reproducción de la conducta o el actuar de los sujetos que se enmarcan en determinada institución, es decir, que estas garanticen la libertad de los sujetos, y que puedan reconocerse mutuamente. Según Honneth(2014), el reconocimiento en las instituciones tiene que proceder a la libertad de la persona individualizada y a la libertad de quienes deliberan entre sí discursivamente(Coronado.2017, p.167).

En síntesis, desde esta perspectiva lo que Honneth objeta con relación a una libertad negativa es que en esta los sujetos no pueden poner en consideración de la multiplicidad de los sujetos las medidas estatales, porque estos sólo son según sus intereses, lo cual afecta a la idealidad

de un bien común. O sea, los intereses propios priman ante un bien común. Y en el caso de la libertad reflexiva, dice Honneth, se deja de lado las consideraciones institucionales, sin las cuales no se podría concebir una justicia social, debido a que no hay el enlace o interacción recíproca para experimentar la mejor de las autorrealizaciones humanas que podría posibilitar las instituciones en conexión con el sistema de gobernación.

De modo que el modelo de libertad que propone Honneth, es el de la libertad social, con el que intenta llenar, por así decirlo, los vacíos que permean en la libertad negativa y reflexiva. Una libertad en la que los individuos actúen bajo la racionalidad y dentro del campus institucional que garanticen los objetivos que ellos mismos se han planteado. Honneth alude a una dimensión constructiva de los seres humanos, como algo fundamental para la autodeterminación del individuo y no sólo como una disposición adecuada de realidad social.

En Honneth la libertad no se trata de no tener restricciones, ni de aclarar las restricciones, sino de reciprocidad. Lo mismo que caracteriza al reconocimiento. En ese sentido, el campo de la libertad social se considera bajo los presupuestos de las esferas de reconocimiento. Es decir, si no existe la receptividad de las esferas de acción es difícil hablar de libertad social en el sentido que propone Honneth. “La Institución frente a la justicia constituye el horizonte de posibilidades de los fines a los que un agente autónomo puede dirigirse” (Coronado. 2017. P.162). La justicia tanto como la libertad requiere de la existencia del reconocimiento, en donde haya aceptación de los individuos y de sus libertades entre sí.

Para efectuar la comprensión y secuencia de los argumentos se debe tener en cuenta las siguientes consideraciones a modo de conclusión, sobre las que se construirá un segundo capítulo: Primero, hacer referencia al término reconocimiento se hace cada vez más necesario, es decir, puede que el término como tal no se use permanentemente, pero sus manifestaciones sí, suele entenderse mucho más cuando se habla directamente de temas genéricos como el respeto, autoestima, dignidad y valor.

Segundo, las reflexiones aquí suscitadas sobre el valor de las personas dentro de la sociedad hacen pensar en cómo se da la autorrealización de los individuos a través de la política, y cómo se ha perdido la idealidad de esta a través de sus conductores. Luego entonces, ya no

debería ser síntoma de sorpresa que su problemática encuentre posibles soluciones en el sentido de un reconocimiento recíproco. De modo que existe una tendencia a distorsionar el sentido del reconocimiento en las sociedades modernas; lo cual le atribuye un carácter a los hombres que están sujetos a una estructura que se supone debió ser superada según la dialéctica de Hegel.

Luego, resta por cuestionar sobre la estabilidad de esa tendencia, si es voluntaria, inconsciente o consiente. En respuesta, desde la perspectiva de Winnicott se contempla que la inmadurez como característica de una sociedad concreta le atribuye el factor de “inconsciencia” al hecho de normalizar el desconocimiento del papel del reconocimiento. En este espacio no se considera que sea de manera inocente ni involuntaria, por lo menos, no de manera pasiva. Y, por último, existe una conexión entre el origen de los conflictos sociales y las experiencias de menosprecios, que no debe ser reducida ni a estrechas concepciones de moral, ni a la existencia estrecha de intereses culturales. Y que si la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra conciencia, como ya decía Hegel; todo por lo que, incluso, se arriesga la vida, pierde el absoluto sentido si no existe “el otro”, la verdad, la alteridad. He aquí el sentido del estudio de las relaciones humana

Capítulo II. La lógica del conflicto en la sociedad del desprecio

Hasta ahora se ha partido de que la teoría del reconocimiento en Honneth, implica hacer una reconstrucción histórica del concepto de reconocimiento, cuyos orígenes deben situarse dentro de los desarrollos de la filosofía social en la modernidad, la lucha por el reconocimiento en Hegel, así como su conexión con la sociología y psicología de Mead y de Winnicott. Análogamente, en el segundo capítulo, se parte de la idea de que la lucha por el reconocimiento constituye la forma como los sujetos (que han sido afectados por diversas formas de negación de reconocimiento o menosprecio) intentan hacer valer sus aspiraciones legítimas por medio de tres formas diferenciadas y autónomas del reconocimiento.

Según Honneth (2011) para plantear la renovación de una tradición de la teoría crítica de la sociedad, es importante identificar las concepciones bajo las cuales se intenta diagnosticar. En ese orden debemos remontarnos a la primera generación de la escuela de Frankfurt, caracterizada por una dialéctica negativa. Que un autor como Adorno se expresa como crítica social negativista, el cual pronóstica que, en el capitalismo de los países centrales, se experimenta un fenómeno de desintegración del núcleo social (familia, trabajo, comunidad, escuela) de la sociedad, manifestada a través del crecimiento de sistemas técnicos fuera de control. Esto conduce a su vez a una autonomización del gobierno y del sistema frente al mundo de la vida social, trayendo consigo un rápido avance del vaciamiento de la personalidad humana.

El proceso de racionalización burocrática y administrativa conduce a un cierre de las posibilidades del pensamiento autónomo, el cual se torna un imposible en un mundo administrado en forma totalitaria. Honneth cree que el hecho de pensar en esa posibilidad de teoría crítica de la sociedad, implica consecuentemente interpretar que no es posible encontrar una actitud emancipadora dentro de ese tipo de realidad social. De ahí que no sólo exponga, sino que también se guíe, para sus futuras propuestas de la segunda vía para el

diagnóstico de una teoría social; la teoría de acción comunicativa de Habermas. Según Honneth (2011) esto implica que no necesariamente debe tratarse de una teoría social negativista, por el contrario, bajo los lineamientos de Habermas intenta recuperar el acceso a una esfera de emancipación.

¿A través de qué se esboza esta teoría?

Primero, a través de la orientación del modelo marxista de la producción al de la acción comunicativa, en donde debe evidenciarse que “la condición para el progreso social no está establecida por el trabajo social sino por la interacción social”. Segundo, el desarrollo de una pragmática del lenguaje que tiene que aclarar cuáles son las condiciones normativas, particulares, que constituyen el potencial de racionalidad de la acción comunicativa, y tercero, el planteamiento de una teoría de la sociedad que se guía por el proceso de la racionalización de la acción comunicativa hasta el momento en el que se desarrollan formas de reconocimientos sociales.

Por un lado, para Honneth, la diferencia esencial radica en que Habermas proporciona una idea de qué es lo que se encuentra amenazado dentro del curso de la sociedad, el potencial de entendimiento comunicativo. Por otro lado, si se preguntara sobre cuál es el punto de convergencia de estos paradigmas, se piensa entonces, en que ambos ilustran sobre “el problema del poder sistémico”, que puede generar la disolución del núcleo social de la sociedad. A partir de estas consideraciones, Honneth identifica una falencia en los planteamientos de Habermas que transformará en el punto de partida para formular sus propias reflexiones”.

Cuando Habermas habla de las justificaciones normativas de la interacción social, se refiere a las reglas lingüísticas dentro de la acción comunicativa que constituyen un entendimiento libre de dominio. Identifica así mismo cuáles son las restricciones sociales que limitan la ejecución libre de determinadas reglas lingüísticas, por considerar que estas reglas cumplen un papel fundamental en los presupuestos pragmáticos de toda comunicación, la que hacen posible el entendimiento entre los participantes de un acto de habla. Estas reglas sirven de base a las normas que rigen en el mundo de la vida, pues presuponen no sólo que todos sus

afectados la entienden, sino que expresan su asentimiento a las mismas, en ella se basa la legitimidad de las normas que rigen en la vida social en una sociedad democrática.

Ahora bien, Habermas confía en que la sociedad pasa por diversos procesos de desarrollo que están relacionados a una progresiva emancipación de la sociedad, existe por así decir un proceso de aprendizaje moral, conforme se desarrolla la razón en la modernidad, y está se vincula a la universalización del conocimiento, el acceso a la ciencia, el conocimiento y ampliación del derecho. Sin embargo, ese proceso de racionalización del mundo de la vida parece estar determinados por leyes que corresponde a la evolución propia de la especie.

Tal proceso es típicamente una cosa, de la que se puede decir, con Marx, que se realiza a espaldas de los sujetos implicados; su transcurso ni está basado en intenciones individuales, ni en absoluto está dado plásticamente a la conciencia de un ser humano individual. El proceso de emancipación, sobre el cual Habermas anhela socialmente la perspectiva normativa de su Teoría Crítica, no se refleja como tal en las experiencias morales de los sujetos implicados; porque estos perciben un perjuicio de aquello que podemos considerar como sus expectativas morales,(...) su 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” (Honneth,2011, p.135)

Si no se refleja como hecho moral en las experiencias de los seres humanos, entonces, hay que desmovilizar el mero potencial normativo de un entendimiento libre de dominio bajo condiciones lingüísticas e involucrar el aspecto intersubjetivo y sociológico que implica mostrar la lógica de los conflictos sociales a partir de la lucha por el reconocimiento. El resultado debe mostrar que lo que motiva las protestas sociales no tiene como fundamento los positivos principios de la moral, pero sí la experiencia de lesión y violación de identidad personal o sentimiento de injusticia que, según Honneth, son expectativas relacionadas con el respeto hacia la dignidad y honor, en el caso de los daños ocasionados dentro de la esfera de la solidaridad o valoración social.

Una profundización a la experiencia de menosprecio lleva a la idea de lo que de modo general hemos estado mostrando en este trabajo; los sujetos, personas morales, están en un entorno

con expectativas mutuas, en donde intentan encontrar un reconocimiento, de ahí que se le atribuya el carácter de injusticia moral, cuando las personas en medio de sus aspiraciones sientan o perciban coartado su reconocimiento. A esta última experiencia moral, Honneth la reconocerá como sentimiento de *desprecio social*. La vergüenza, la rabia y la indignación acompañan al sentimiento de desprecio.

El deterioro de las relaciones sociales del reconocimiento por encima de la autonomización de los sistemas a la deformación da paso, por ejemplo, a una revalorización del papel de la experiencia del trabajo. Tiene que desempeñarse en el marco categorial de una teoría crítica, pero hasta entonces, debe aclararse las relaciones de reconocimiento que con una guía objetiva sobrellevarían las sensaciones casi inevitables de menosprecio.

2. 1 Esferas del reconocimiento y la experiencia de menosprecio.

Si se habla del reconocimiento como un elemento constitutivo del amor, lo que se designa no es un respeto cognitivo, sino uno acompañado de dedicación, una afirmación sostenida por la autonomía. Toda relación de amor, entre padres e hijos, de la amistad, o la de las relaciones íntimas, está por ello ligada al presupuesto individual de la simpatía o de la atracción. Honneth (1997. P, 132)

La primera forma de reconocimiento es el amor, se comprende como relación primaria. Honneth dice que en las relaciones de amistad o de amor, se refleja la relación de padres e hijos, en la que se sostienen fuertes lazos afectivos. Lo que también podría explicar que en Hegel el amor sea el primer estadio de reconocimiento, entendiéndolo como algo más que la específica relación de hombre y mujer.

Partiendo de las fases de desarrollo del niño según Winnicott, el niño pasa de “ser en otro” a “ser sí mismo en otro”. Esto es, pasa de la dependencia absoluta a la dependencia relativa.

En esto deberá concebirse lo elemental de las formas maduras de amor. Ahora bien, ¿Cómo se logra un reconocimiento de objeto o una relación objetual? Entendiendo por relación objetual la representación de la ampliación de la dimensión independiente en las interacciones sociales. El niño través de la “desilusión” (que experimenta cuando percibe que la disposición de la madre no es la misma para él, y que debe hacer uso de sus propios derechos) se concibe como sujeto autónomo en sus relaciones emocionales.

Como eventos en los que se evidencia las variaciones dentro de la esfera del amor, Honneth trae a colación a Jessica Benjamin, para entender la dependencia de uno de los miembros de la pareja amorosa, cuya distorsión de la relación recíproca tiene su origen en el desarrollo traumático del niño cuando intenta hacer uso de su autonomía. La confianza madura del niño o de la del adulto encuentra su cumplimiento gracias a la relación que crea con los otros. En ese sentido, la persona va a “ser solo consigo”, sin angustia. En Mead se comprende como “mismidad”.

Dentro de la relación de amistad como variable de la esfera del amor, se encuentra que actualmente muchas de las personas que alegan tener una relación de amistad viven una especie de vínculo estricto, como si se tratara de una dependencia a la que deciden denominar “incondicionalidad”. De modo que los amigos en comunes o amigos de los amigos deben ser considerados menos amigos, por ejemplo; esto bajo la percepción de que sólo debe existir un amigo. Entendiendo por amigo, la persona con la que se ve todos los días y a la que se le cuenta todas sus intimidades. Esto parece representar un volver atrás, es decir, con esas experiencias de relaciones se está volviendo a esa relación de dependencia absoluta a la que hacía referencia Winnicott, cuando intentaba mostrar justamente una etapa que debe ser superada, y que luego comprendería para formular la teoría de la relación objetual, entendida en la forma de reconocimiento recíproco.

Con respecto a las propiedades estructurales del reconocimiento jurídico hay una cualidad en la que se puede determinar el respeto recíproco. La cualidad de derecho protegido se establece según la legitimación que se determine en la estructura del derecho, y que caracterizan al hombre en tanto que su constitución de persona debe ser ampliada. Según

Honneth (1997), el estado de una persona de derecho se ha ampliado material y socialmente (material en el sentido de que entra en consideración las diferencias en las oportunidades de realización individual, y social en el sentido de que las relaciones de derecho llegan al alcance de grupos sociales excluidos o desfavorecidos, y en favor se les reconoce como a los demás miembros de la sociedad). Esto quiere decir que se ha dotado de nuevas competencias y que se ha transferido a un número creciente de miembros de la sociedad.

Dentro de esta esfera de reconocimiento, además de la protección jurídica a los sujetos con relación a su libertad, también se necesita el aseguramiento de la participación en la formación pública de la voluntad, que se adquiere a través de la concesión de un modo de vida. De modo que una lucha por el reconocimiento dentro de la esfera y categoría del derecho involucra los debates prácticos que se hacen para generar un reconocimiento y que a su vez permiten la discusión y el conflicto gracias a la pretensión del alcance material y social.

El patrón de reconocimiento jurídico o la esfera del derecho en Mead se comprende como una esfera con índices de desigualdad de derechos y deberes, en el sentido de que a los sujetos se le reconocen con ciertos derechos sólo con el presupuesto de ser miembros de una sociedad. Un concepto de derecho que no implica los ordenamientos morales universales que se liga a una distribución desigual de derecho y deber bajo las consideraciones de división del trabajo. Mientras que con Hegel sí se percibe los principios morales universales en el reconocimiento jurídico.

Esto es, “con la transición a los modernos (...) el sistema de derecho puede ser entendido como expresión de los intereses generalizables de todo los miembros de la sociedad, de manera que su pretensión según excepciones y privilegios no debe consentirse” (Honneth, 1997. P, 135). Y así, contar con el presupuesto de que se dará un cumplimiento de las partes con relación al derecho, comprendiendo que responden a la misma ley y que se decide según un índice de racionalidad de las normas.

La autorrealización positiva dentro de la esfera de reconocimiento del derecho, por un lado, consiste en que; según Honneth (1997), el niño por medio de la dedicación maternal logra la seguridad de manifestar sus necesidades, y el adulto con el reconocimiento jurídico, logra

que su accionar se exteriorice de tal forma que pueda ser respetado por los otros. Los derechos traen consigo el respeto social, así como el amor expresión afectiva. Así mismo se presenta la formación de juicios autónomos que se forjan en la medida en que se evidencia la responsabilidad moral como núcleo del respeto.

Por otro lado, el carácter público del derecho posibilita la formación del autorrespeto, pero la demostración de esto en la realidad se da a través de una percepción negativa expresado en carencia de los sujetos. Como, por ejemplo, por medio de la experiencia de menosprecio con relación a esta esfera del reconocimiento, las protestas activas y las resistencias de grupos sociales representan históricamente discusiones sobre los derechos civiles que expresen la significación de un reconocimiento jurídico; como los son, las discusiones sobre los derechos de la población negra, que de hecho se presentan en países con alto porcentaje de número de personas negras y aun así parece ser necesario una lucha por el reconocimiento en ese aspecto. O las discusiones en torno a los derechos de los grupos con ideología de género, y las de restablecimiento de los derechos de la población femenina frente a los altos casos de feminicidios.

La esfera de valoración social es desigual en tanto las habilidades y talentos por las que los hombres se caracterizan en sus diferencias personales son también desiguales. Ahora bien, aunque las formas de reconocimiento del derecho tienen estrecha relación con la valoración social, en el sentido en que, dentro de la comunidad los derechos y deberes dependen de la estimación de tareas o funciones en las vivencias y operaciones sociales, Honneth (1997) sostiene que en el reconocimiento jurídico las personas son sujetos de respeto según la cualidad general que le constituye como persona, (valor de todos los sujetos, sin diferencia, como fin en sí mismo), mientras en la valoración social se trata de las cualidades que le caracterizan a las experiencias de otras personas el valor del individuo con criterios de relevancia social (p150).

Con el tiempo y las experiencias sociales las exigencias morales permean las relaciones de derecho, permitiendo que emanen diversas formas de respeto o de consideración al otro.

Existe un cambio estructural histórico de valoración social que está marcado por la transformación del concepto de honor en categorías de consideración social o de prestigio, es decir, los objetivos estéticos se miden por representación de valor y la consideración de la persona se mide por el concepto del honor. En ese sentido, un comportamiento honorable implica que cada sujeto adopte una operación suplementaria para obtener una medida de consideración social. De modo que las personas que hacen parte de los grupos sociales que se constituyen bajo este modelo, se valoran recíprocamente como personas que comparten capacidades según una posición social que permite respectivamente una consideración determinada.

Sin embargo, con los cambios culturales, cambian a su vez las condiciones del valor de objetivos éticos. Y entonces, el mundo social de los valores pierde su carácter de objetividad y su capacidad para establecer prestigio por comportamiento. Según Honneth (1997; p158), el hombre como magnitud histórico-vital individualizada entra en el campo de la valoración social. Es decir, por el concepto de dignidad humana, a todos los hombres se les garantiza la protección de su consideración social.

Las anteriores implicaciones de la esfera de valoración social permiten reflexionar sobre la idea de que, si la valoración social implica un reconocimiento de las actividades o realizaciones individuales que van a depender del grado en que una sociedad las experimente significativas, entonces, ese grado de significatividad no puede sostenerse sobre cuestiones no fundamentadas ni tomadas a la ligera. Pero a la vez, permite pensar en que ese nivel de significancia que se le da a las realizaciones individuales va a depender justamente de los mismos individuos. Esto, tomando en consideración que son ellos mismos quienes posibilitan un sistema normativo.

Según Honneth; el amor, el derecho y la solidaridad son esferas del reconocimiento que se mantienen con la pretensión de que sean controlables en estados de hecho empíricamente establecidos, supliendo el déficit sociológico que pueden coordinarse con estadios de autorrealización práctica de los seres humanos, en una sociedad como construcción frágil que

depende del consenso moral de los implicados, antes que la interpretación de la sociedad como aparato totalitario de poder.

Tal sociedad necesita una estructura de relaciones de reconocimiento que involucren; por un lado, las formas de reconocimiento a través de relaciones primarias de amor y amistad, la relación de derecho, y comunidad de valores (solidaridad). Y, por otro lado, según el modo de reconocimiento, con relación a una dedicación emocional, atención cognitiva y valoración social, con una dimensión de personalidad, según la naturaleza y necesidad afectiva, responsabilidad moral y, cualidades y capacidades, de igual modo.

Para llegar a una autorrealización lograda, el ser humano se encuentra destinado al reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones. Si en alguno de los escalones de su desarrollo tal forma de asentimiento social queda excluida, esto abre en su personalidad un hueco psíquico, en el que penetran las reacciones negativas de sentimientos tales como la vergüenza o la cólera. Por ello, la experiencia de desprecio siempre va acompañada de sensaciones afectivas que pueden indicarle al singular que se le priva de ciertas formas de reconocimiento social (Honneth, 1992; p 220)

El menosprecio o el desprecio es la representación de la negación del reconocimiento durante el proceso de desarrollo y realización social de las personas dentro de la sociedad. Honneth sostiene que la ofensa, la humillación, la vergüenza y el cólera son conceptos negativos que surgen en la experiencia del menosprecio y que estriban no sólo sobre la injusticia, sino que también representan una conducta que lesiona la interacción y entendimiento positivo entre los sujetos. Es así como la plenitud del acto de reconocimiento no es posible frente al menosprecio, puesto que la orientación de pretensiones del desarrollo del sujeto se ve afectada.

Las formas de menosprecio se dan según el modelo de reconocimiento. En la relación primaria de la esfera de reconocimiento que compete al amor, la forma de menosprecio se evidencia por medio del maltrato, violación, y lesión a la integridad física de las personas. Se trata de la privación del respeto hacia la autonomía sobre el propio cuerpo de la persona. Como lo menciona Honneth (2010) lo peculiar de estas maneras de vulneración física, como ocurre con la tortura o con la violación, no es que impliquen dolor corporal propiamente, sino

su unión con el sentimiento de estar expuesto e indefenso a la voluntad de otro sujeto hasta la privación consciente de su realidad.

En esta forma de menosprecio se lesiona la confianza que se adquirió o aprendió el sujeto en la esfera de reconocimiento del amor, bajo el presupuesto de la capacidad elemental de manejar, disponer y auto coordinar del propio cuerpo. Esto es, se les arrebató a los sujetos lesionados el respeto a la disposición de sus cuerpos.

Las formas de autoconfianza emocional en los sujetos varían en la medida en que también varían las consideraciones culturales. Empero, Honneth considera que, con independencia de las diferentes justificaciones de los sistemas de legitimación en este aspecto, se produce una lesión a la confianza y seguridad a los sujetos que experimenten esta forma de menosprecio en el mundo social.

En la segunda forma de menosprecio que se evidencia dentro de la esfera del derecho se presenta la humillación a los sujetos, en la que se les arrebató el respeto moral. Se evidencia la desposesión de derechos, la exclusión social, y la afectación a la integridad social como forma de menosprecio. En este caso, se pone en riesgo la autocomprensión normativa que es adquirida en el mismo proceso de socialización.

Lo especial en estas formas de desprecio, como acontece en la privación de derechos o en la marginación social representa no sólo la limitación comparativa de la autonomía personal sino también su conexión con el sentimiento de no poseer el estatus de sujetos con igualdad moral de derechos y con pleno valor. (Honneth,2010, p. 82)

A los sujetos lesionados dentro de esta estructura de menosprecio se le excluye de determinados derechos, omitiendo, por ejemplo, el hecho de que los sujetos viven bajo una constitución de ordenamiento o gobierno que promueve la igualdad social. La desposesión de derechos implica, además, la limitación violenta de la autonomía personal, ello ocasiona que estos sujetos se sientan incapacitados frente a la posibilidad de formar sus juicios morales entendiendo determinada formación como expectativa de ser reconocido. El ámbito histórico

en esta forma de humillación es influyente, puesto que, lo cognitivo de una responsabilidad moral que se forja en una interacción social cambia con el desarrollo de las relaciones jurídicas. Rol que luego se refleja con la presencia de las instituciones.

La experiencia de la desposesión de derecho 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 a los demás. Dentro de esta experiencia de menosprecio se involucran, por ejemplo, los casos que siguen en procesos de discusión como lo son los derechos laborales entre hombre y mujeres, y la resistencia de estas últimas por tener las mismas oportunidades para desempeñar las mismas actividades que los hombres. Aunque todo este planteamiento se torna un poco más complejo cuando se involucran las luchas jurídicas respaldadas por la ideología de género, de modo que el derecho debe entrar en un proceso de ensanchamiento para tener a toda la sociedad en cuenta y no a ciertas comunidades dentro de ella.

La valoración social negativa corresponde a la tercera forma de humillación o menosprecio, en la que se presenta la indignidad e injuria,⁶ debido a que el sujeto ve lesionado su autoestima personal y pierde la oportunidad de saberse como sujeto en sus capacidades que le costó adquirir en la solidaridad del grupo como miembro de la sociedad. En esta forma de menosprecio al igual que la de desposesión de derecho tiene influencia los cambios de procesos históricos. Es decir, los modelos de valorización se anclan a las instituciones según la cultura de determinada época.

Teniendo en cuenta el concepto de integridad del ser humano, la garantía social de las relaciones de reconocimiento puede proteger a los sujetos de los dolores y lesiones ocasionadas por el menosprecio. La experiencia de menosprecio dice Honneth (1997; p 161), presenta impulsos en los que se enraíza motivacionalmente la lucha por el reconocimiento. Pero cuando Honneth dice que la percepción de las formas de menosprecio son las que podrían motivar a una lucha, no queda claro si el aspecto de la “interiorización” interviene en ese proceso. Es decir, si no se interioriza la percepción, entonces, ¿no hay motivación a la lucha? O necesariamente, ¿se dará la percepción del menosprecio y por ello siempre habrá motivación a la lucha?

La privación de la autorrealización de las personas por el menosprecio genera un sentimiento de vergüenza y cólera a las personas lesionadas. Al respecto Honneth cita John Dewey para presentar una idea de “sentimientos humanos” y así explicar cómo se efectúa el sentimiento de vergüenza y cólera luego de la privación del reconocimiento en este caso. Dewey entiende por sentimientos humanos no la acción interior dirigida al exterior, sino una expresión que puede reflejarse como negativa o positiva según el cumplimiento o realización de determinada acción que se lleva a cabo junto a las experiencias de comunicación.

Esta teoría de los sentimientos humanos de John Dewey encarnada en la acción permite explicar el punto de partida de lo que Honneth llama “perturbaciones” en el obrar de los hombres. Considerando que según Dewey los sentimientos representan reacciones afectivas ante el éxito o fracaso de los proyectos de acción que crean las personas. Honneth señala que la perturbación se mide, por ejemplo, en las expectativas que se confrontan en los comportamientos normativos. Esto es, la violación de normas conduce a conflictos morales en la vida social.

Debido a que el progreso moral se lleva a cabo según las esferas del reconocimiento, sería necesario profundizar un tanto más en este aspecto, de modo que, primero se pueda comprender la practicidad de las experiencias que darán lugar a ellas. Y segundo, familiarizarse con la conceptualización para identificar en qué casos se evidencian determinadas caracterizaciones de reconocimiento.

2.2. La invisibilidad como una forma de desprecio.

Las experiencias de menosprecio están representadas por comportamientos que pueden tornarse intangibles para otros, pero que pueden constituir formas de negación incluso de más de una esfera de reconocimiento. Entre esas formas de menosprecio en la sociedad encontramos la invisibilidad en la que suelen encontrarse sectores excluidos y marginados de la sociedad, que en los países del capitalismo central suelen ser minorías étnicas, homosexuales y grupos de población migrante. Estos grupos se los invisibiliza afectando tanto los diversos contenidos de reconocimiento jurídico, como el reconocimiento social.

Honneth sostiene que:

En muchos testimonios de la historia cultural son conocidos los ejemplos de situaciones en las que los dominantes expresan su superioridad social frente a los subordinados, aparentando que no los perciben; quizás la más conocida sea el hecho de que a los nobles les estaba permitido desnudarse ante su servidumbre porque, en cierto modo, no la consideraban presente. (Honneth, 2011, p.166).

Honneth aclara las circunstancias de determinado caso, una de esas aclaraciones corresponde a la experiencia en torno a la etnia de un sujeto reconocido como negro, con relación a una invisibilidad arraigada del menosprecio ante una persona físicamente presente, de modo que se interprete como un tipo de humillación- ver a través-. Se trata de una invisibilidad intencional y voluntaria con fuertes denotativos de comprensión e identificación conceptual.

Por otro lado, cuando un grupo de jóvenes de determinada población resuelve posicionarse con todo el esfuerzo del caso que ello implica, dentro de comunidades culturalmente difíciles; como directiva comunal (respaldada legalmente), se presenta una invisibilidad, como ya lo mencionaba Honneth en un sentido metafórico. Por parte de una imposición injustificada demandada por otro grupo de aspirantes, que actualmente obtienen el nombre de líderes tradicionales. Con la justificación de que estos últimos poseen la experiencia y con el manipulador discurso de que determinada elección se ejecutó bajo procesos electorales fraudulentos.

Es decir, las invisibilidades no sólo se dan por razones étnicas, hay diversos modos de invisibilidades. Ello sin mencionar que existen también del tipo en el que determinadas miradas “a través de”, se dan incluso dentro de similares y/o parecidos grupos o sujetos sociales y culturales.

Un sujeto es percibido por el otro de modo elemental, cuando dentro de su tipo de vínculo se puede distinguir físicamente por sus características de ser humano biológicamente. Honneth hace referencia en estos casos a través de la mención sobre tipos de sonrisas o color de piel y lo relacionado con ello. Para decir que “la visibilidad designa algo más que la perceptibilidad, porque incluye una identificación individual elemental. La discrepancia

conceptual que se descubre entre la invisibilidad y la visibilidad resulta de la circunstancia de que, con el tránsito al concepto positivo, las condiciones de aplicación son, en cierto sentido, fortalecidas: mientras que la invisibilidad en sentido visual significa solo el hecho de que el objeto no esté presente en el campo perceptivo de otra persona” (Honneth, 2011, p.167).

Mediante acciones, gestos o mímicas los sujetos pueden hacerse visibles visualmente. La condición elemental es el *conocimiento*, como sujetos en un determinado espacio y tiempo. Mientras que si se pregunta sobre el cómo hacerse visible en un sentido no-visual, se dice que aquí se involucra una forma elemental de *reconocimiento*, en la que cobra importancia la distinción entre conocer y reconocer.

Potencialmente este proceso inicia desde niños en medio del desarrollo como un ser social. Señas, gestos y mímicas que se desarrollan a partir de la interacción maternal y paternal. De donde da lugar a la significancia de ellos para comunicarse, o desde este punto de análisis, para saberse conocidos, y reconocidos como segundo paso. Así como los adultos, sólo que de un modo potencialmente articulado y distinto. El reconocimiento posee un carácter performativo, porque las expresiones que le acompañan simbolizan aquellas formas de reacción que serían necesarias para “hacer justicia” a la persona reconocida.

Según Honneth (2011) tras la trascendencia del conocimiento se llevan a cabo expresiones aprobatorias, que dejan en claro que se realizó una percepción de la presencia de otro. Lo que en últimas lleva a la implicación de acción moral. Las formas de reacción son necesarias para “hacer justicia” a la persona reconocida. Con la sonrisa y el movimiento de la cabeza transmitiendo asertividad, se articula también, como reconocimiento la sucesión de autoridad moral al otro. En esta parte, Honneth hace referencia al concepto de “respeto” desde Kant. Luego entonces, el uno se descentraliza como prioridad, de modo, aparentemente voluntario, menoscabando el amor así mismo.

Los sujetos no están siendo socialmente visibles cuando se le extirpa aquellas formas de expresión que identifica la presencia de determinado sujeto. Si se analiza, se está haciendo referencia a la vía de hecho que se ejecuta al interior de cada esfera de reconocimiento. Este es un proceso. El fenómeno ocurrente dentro del acto de invisibilización consiste en un acto

público en el que un sujeto percibe al otro como si se tratara de una cortina que no tiene ningún tipo de reflejo, generando así una eliminación posteriormente llamada humillación de la identidad.

Si ya se mencionó que la exigencia de la visibilidad en términos de reconocimiento tiene su fundamentación en la manifestación de las primeras relaciones de comunicación establecidas para la afirmación de la existencia de los individuos, entonces, se debe tener presente también que la distinción de actos de invisibilidad, que es un ejemplo o forma de desprecio, depende de la variación de las relaciones sociales culturales. Sin embargo, los modos de comportamiento positivamente matizados siempre deben presentarse.

El artículo *“la teoría de reconocimiento de Axel Honneth como teoría crítica de la sociedad capitalista contemporánea (2018)”* permite ampliar la comprensión del carácter de invisibilidad frente al reconocimiento. Esto es;

(...) si la teoría analiza únicamente aquellas experiencias que han sido capaces de llamar la atención de los medios de comunicación de masas, puede dejar sin tematizar situaciones socialmente injustas que no han ganado espacio en la opinión pública y que se mantienen desconocidas, justamente, porque sus los actores permanecen invisibilizados. De aquí, consideramos que se deducen las siguientes consecuencias en la concepción del sujeto político de Honneth: (i) la configuración de lo que se ha denominado como movimiento social es ya el resultado de una lucha previa que se ha dado en espacios no visibles y que, precisamente, adquieren visibilidad cuando son capaces de alcanzar interés para los medios de comunicación de masas, grupos de presión como las Ong y, en general, los diversos sectores más politizados de la sociedad.(Zuñiga, L. A., & Valencia López, H ,2018, p. 271)

Lo cual indica que la existencia de un movimiento social bien podría ser el primer paso para alcanzar un reconocimiento, pero a su vez, parece existir el riesgo de que muchas situaciones socialmente injustas sean omitidas por la invisibilidad de estas frente a la opinión pública, y es justo lo que pasa con muchas representaciones de desprecio por el poder predominante de

ciertas culturas y medios políticos. Entonces, la lucha por el reconocimiento se desarrolla desde la invisibilidad en primera instancia (en la que hay tensión e inconformidad), y luego, en el mejor de los casos, pasa a la visibilidad a través de la voluntad de la opinión pública. Se habla de “en el mejor de los casos”, puesto que según desde esta perspectiva de análisis, no existe ninguna garantía de que el sentimiento de injusticia oculto se transforme de tal modo que sobrepase a la opinión pública.

Hasta este punto, cabe aclarar que Hegel en su momento ya había mencionado una serie de esferas en la filosofía del derecho (familia, estado y sociedad civil) a las que luego Honneth le atribuye los nombres que ya se mencionaron. A cada esfera de reconocimiento le corresponde un estrato de autorreferencia práctica (autoconfianza, autorrespeto y autoestima). Si se habla de una relación entre lesión moral y denegación de reconocimiento, se hace necesario traer a colación los siguientes tres aspectos destacados por Honneth:

1. Lo que perjudica a una persona se explica bajo la referencia de los estándares de la calidad de vida, según Honneth (1999), La ofensa moral está directamente relacionada a las afecciones del propio bienestar del sujeto. Si es el caso de identificar los tipos de ofensas morales, el primer requisito para incursionar en el análisis de afectividad sería reconocer que determinados casos están ligados de algún modo con la existencia de un bienestar que los sujetos ven amenazada.
2. Existe una condición de la posibilidad de una ofensa. De ahí que “los sujetos humanos puedan ser ofendidos en su relacionarse consigo mismos (...) es algo que resulta de la circunstancia de que sólo están en condiciones para la construcción y preservación de una autocorrelación positiva si cuentan con la ayuda de reacciones de asentimiento o afirmación de otros sujetos” (Honneth, 1999, p 26)”. Esta posibilidad de la ofensa responde y explica, porqué el sujeto resulta dañado en algún lado de su autorrealización o auto comprensión.
3. “(...) Con la experiencia de una injusticia moral tiene que ir aparejada siempre, también, una conmoción psíquica, en cuanto que el sujeto afectado queda

decepcionado en una expectativa cuyo cumplimiento forma parte de las condiciones de la propia identidad”. (Honneth, 1999, pp. 26-27). La ofensa moral se conecta también con un hecho psicológico, atenta contra aquello considerado “capacidad” generando un perjuicio personal. Esto conlleva a pensar en aquella inicial y elemental distinción que Mead hace del proceso psíquico que consecuentemente evidencia la presencia de la intersubjetividad para las experiencias sociales de los sujetos.

Honneth considera que cuanto más elemental sea la relación de reconocimiento más grave será la afectación. En el caso de la afectación moral física, perteneciente a una primera clase de lesión moral, Honneth no sólo la considerará elemental, sino que atribuye a esta el despojo de la confianza del valor del sujeto lesionado. Un ejemplo de ello se presta a través del maltrato psíquico, la tortura y el asesinato. En el caso de la tortura podría decirse que existe una posibilidad de reconstruir aquella confianza de la persona, pero en el caso del asesinato esa confianza no volverá al sujeto propiamente.

Si se habla del reconocimiento positivo, las acciones morales de cuidado que competen a esta primera, incluso como forma de autorrealización, resulta, que las exigencias de los sujetos serán por el tipo de vínculo que exista sobre una base afectiva. Lo que le atribuye a la esfera del amor un aspecto de particularidad.

Cuando se habla de discriminación jurídica y/o estafa, se trata de una falta con respecto a la responsabilidad moral de los sujetos, en donde lo que se encuentra afectado de modo directo es el respeto. Aquí la forma de reconocimiento se podrá exigir igual para todos, de tal forma que constituye el aspecto de universalidad.

La experiencia en la que el sujeto siente que sus capacidades no son reconocidas ya sea por la demostración de cierta humillación o falta a la valoración social, se distingue como una tercera clase de lesión moral, en la que se produce estigmatización y la llamada invisibilidad del sujeto a otros. En esta parte, el reconocimiento se dará con base al tipo de comunidades.

2.3 Implicaciones del conflicto y la lucha social.

La idea planteada por Honneth sobre el impulso que se enraíza motivacionalmente por la experiencia de menosprecio, se aprecia de forma más clara cuando muestra cómo el sentimiento de vergüenza despierta una lucha por el reconocimiento, que en últimas constituye la lógica de los conflictos. Se produce una tensión motivacional cuando el “yo” ideal (que corresponde a la debida autorrealización de los sujetos) que es lesionado en la experiencia de interacción social presenta sufrimiento o humillación. Es decir;

Toda reacción negativa de sentimiento que penetre con la experiencia de un menosprecio de las pretensiones de reconocimiento contiene en sí de nuevo la posibilidad que al sujeto concernido se le manifieste la injusticia que se le hace y se convierta en motivo de resistencia. (Honneth, 1997.P, 169)

La resistencia ante la injusticia explica por qué la lucha de grupos sociales llega arraigarse de modo importante. La lucha de grupos sociales ocurre cuando, por ejemplo, la manifestación del sentimiento de vergüenza social se convierte en una convicción moral y política, aunque Honneth aclara que ello depende de la constitución del ámbito político y cultural de los sujetos en la sociedad. Ahora bien, la lógica de los movimientos sociales se evidencia en las luchas sociales desde la dinámica de las experiencias morales.

Honneth sostiene que para hablar de una teoría normativa social se debe tener en cuenta el concepto de lucha social fundado en los sentimientos morales de injusticia y no de posiciones de interés. Entonces, ¿pueden las formas de reconocimiento mostrarse sin que sus esferas involucren un conflicto interno? Honneth considera que para que la fenomenología empírica de las formas de reconocimiento se represente adecuadamente, deben involucrar un conflicto interno que además es necesario puesto que, en ello se halla la apertura a nuevas posibilidades de identidad. A saber, la lucha del reconocimiento es una consecuencia necesaria.

Cuando Honneth trata la lógica moral de los conflictos sociales que se evidencian dentro de la experiencia de menosprecio y la resistencia de los individuos contra éstas, muestra que hay una especie de relación causal entre el origen de los conflictos sociales y la experiencia moral de menosprecio. Pero los motivos de protesta y resistencia se asociaron a la categoría de

interés que respondía a una desigual distribución de oportunidades materiales, dejando de lado como fundamentación la posición de sentimientos morales de injusticia.

Ahora bien, teniendo en cuenta que una lucha social comprende algo más que las pretensiones individuales, y que debe ser pensada con base a una colectividad y reciprocidad; podría decirse, por un lado, que la esfera del amor como forma elemental de reconocimiento contiene experiencias morales que conducen a la formación de conflictos social, y la del derecho y valoración social, por otro lado, dan espacio a los conflictos sociales, pero con intervenciones de valor público más arraigado. Orientan criterios sociales generalizados con relación a un principio de responsabilidad moral y representación social de valor.

Honneth señala que una lucha social es un proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se evidencian como vivencias claves de un grupo, posibilitando la influencia en las experiencias colectivas, y en ese sentido, la ampliación de relaciones de reconocimiento. El aspecto descriptivo por el que se caracteriza el concepto anterior dentro de las experiencias morales por las que nacen las expectativas de reconocimiento se relaciona con las condiciones de formación de identidad personal que contienen un modelo de reconocimiento. Si esas expectativas normativas por las que el sujeto se sabe respetado se ven lesionadas, se desatan experiencias morales que devienen sensación de menosprecio. Efecto que puede generar resistencia y se transmuta a la intersubjetividad con el que se identifique un grupo.

Desde esa perspectiva los movimientos sociales dependen como diría Honneth, de una semántica colectiva que permite interpretar las experiencias no sólo de un yo individual sino de un círculo de otros sujetos.

Una vez se nutre las representaciones de la comunidad social normativa a través de la semántica colectiva, las ideas que penetran en la sociedad crean horizontes subculturales que pueden sostener luchas sociales. Téngase presente en esta parte, que la resistencia colectiva no sólo crea un precedente para fomentar una ampliación de reconocimiento al futuro, sino que también desde las reflexiones filosóficas hasta las acciones políticas, estarían representando la función de despojar las humillaciones sufridas pasivas, lo que estaría en

últimas reivindicando un valor social moral atribuido, y que depende de la estructura de menosprecio presentada en determinado espacio.

En ese sentido, las experiencias de resistencias y rebelión estarían significando manifestaciones de experiencias morales con exigencia de reconocimiento. En el intento de diferenciar los *intereses* de experiencias de menosprecio, Honneth dice que los primeros son orientaciones que dependen de la situación social y económica de los individuos con relación a mantener también su poder de decisión, que son colectivas en tanto la comunidad alcanza a conocer la pertinencia de esos factores (bienes escasos), mientras que el sentimiento de menosprecio o de injusticia constituye la base de cuestiones morales hacia la estructura de relaciones sociales, en la que los sujetos se encuentran con expectativas de reconocimiento que dependen de la integridad psíquica.

Son colectivas en tanto el sentimiento de injusticia se siente en todos los sujetos y tiene sus implicaciones en la lucha social frente a la privación de reconocimiento social y de derechos. No obstante, ante esta diferencia parece que la propuesta es de complementariedad y de corrección, frente al hecho de que la una ha tendido a desenfocar a la otra. “Allí donde la valoración social de una persona o de un grupo está correlacionada con la medida de su disposición sobre determinados bienes, de modo que sólo su obtención puede conducir al reconocimiento respectivo” (*Honneth, 1997. P, 196*)

Adentrarse en la patología de los conflictos sociales permite analizar cómo los movimientos políticos estuvieron influenciados por la referencia a la defensa de los intereses colectivos, remitiendo a que el aspecto moral de determinadas luchas se ocultara. Pero dice Honneth, que eso fue cambiando con métodos de antropología cultural, que luego posibilitaron nuevas reglas implícitas de normativas que históricamente dependían del comportamiento políticos de las “subculturas”, que remite a los presupuestos utilitaristas reemplazados por premisas normativas.

Sin embargo, el carácter de legitimación pública hace que internamente las esferas del reconocimiento tengan ciertos límites:

Ciertamente las tres esferas de reconocimiento no contienen en sí de manera absoluta el tipo de tensión moral que permita desencadenar conflictos o confrontaciones sociales; pues una lucha sólo puede caracterizarse como social en la medida en que sus objetivos pueden generalizarse por encima de los propósitos individuales hasta un punto en que pueden ser base de un movimiento colectivo. De ahí se deriva que la diferenciación establecida en primer lugar, el amor, en tanto que forma elemental de reconocimiento, no contiene experiencias morales que puedan conducir a la formación de conflictos sociales. Es verdad que en toda relación de amor se admite una dimensión existencial de lucha, en tanto que el equilibrio intersubjetivo entre en función y delimitación del yo sólo puede mantenerse por la senda de una superación de las resistencias recíprocas, pero los objetivos y deseos ligados con todo ello no pueden generalizarse más allá del círculo de las relaciones primarias. Ya que nunca puede tener legitimación pública. (Honneth, 1997, pp, 195196).

Si Honneth dice lo anterior, entonces qué sucede, por ejemplo, con las relaciones de pareja en la que se presenta experiencia de menosprecio y humillación a través del maltrato físico. Si ello no representa una experiencia moral que conduce a la formación de conflictos sociales, ¿qué sucede con las sugerencias de reformas jurídicas por los altos casos de feminicidios? ¿cómo es que no pueden ir más allá de las relaciones primarias y no se puede involucrar la intervención de una legitimación pública?

Las relaciones de derecho y las relaciones de valorización social, por el contrario, delimitan un espacio para los conflictos sociales, porque conforme, a su función están orientadas por criterios sociales generalizados; a partir de normas tales como las que constituyen el principio de la responsabilidad moral o las representaciones de valor, las experiencias personales de menosprecio pueden presentarse e interpretarse como algo por lo que otros también pueden ser concernidos. Por consiguiente, en la relación de derecho y en la comunidad de valores, los objetivos individuales están en principio abiertos a una generalización social, mientras que en la relación de amor

están encerrados en las estrechas fronteras de una relación primaria. (Honneth, 1997. P,196)

No queda claro en qué sentido las relaciones de amor están encerradas en las estrechas fronteras de una relación primaria. Honneth intenta mostrar que en el marco de las reflexiones de lo que debe entenderse como lucha social, es que es un proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio en los sujetos son en tanto puedan influir en las exigencias de acción colectivas que conduzcan a una ampliación de las relaciones de reconocimiento.

En ese sentido, queda todavía el interrogante sobre el papel de los conflictos sociales dentro de la esfera del amor. Por ejemplo, los hombres y mujeres víctimas de maltrato físico dentro de una relación de pareja que consiguen enraizar cognitivamente la lucha contra determinada lesión elemental. De tal modo que se convierten en movimientos sociales en la medida en que su resistencia ante cierta experiencia de menosprecio se transforma en una convicción política, y que contribuye a la construcción de políticas públicas prácticas.

Si se analiza la estructura de las experiencias sociales con base a la teoría de Honneth sobre la sociedad del desprecio y las esferas del reconocimiento, es posible encontrar que actualmente se está frente a una sociedad del desprecio. Es decir, las experiencias de humillación a las personas son evidentes cada vez más.

Según Fraser (2000) la lucha por el reconocimiento se vincula a un mundo en el que se presentan desigualdades. Determinadas desigualdades pueden darse, por ejemplo, con respecto a la educación, el acceso al trabajo y la asistencia sanitaria. De modo que está en juego el reconocimiento frente a las expectativas que las personas crean y que caracterizan a una sociedad del desprecio.

Sin embargo, hay una tendencia a relacionar las luchas por el reconocimiento como aquellas manifestaciones que se hacen de manera pública o que llegan a un nivel alto de deliberación dentro la esfera pública. Dejando de lado o desconociendo a esas luchas que se hacen evidentes dentro de “pequeñas comunidades”, como, por ejemplo, la lucha que se da por la ausencia de oportunidades de educación para los jóvenes pertenecientes a comunidades

insulares. Si bien existen, por ejemplo, plataformas distritales de juventudes y las políticas públicas para “garantizar” la autorrealización de estos sujetos, no se puede concluir que existe el reconocimiento frente a estas características de menosprecio. De tal forma que determinada experiencia también remite a una sociedad del desprecio.

Algunas de las comunidades que actualmente sufren el menosprecio de cerca son, por un lado, las comunidades de homosexuales y de género, que luchan por el reconocimiento de una sexualidad que esté más allá de la heterosexualidad y el patriarcado. La caracterización de esta comunidad corresponde a las personas que son denigradas, humilladas, violentadas por su orientación sexual, como lo es el caso de la comunidad GLTB IQ. Las personas que hacen parte de estos grupos de población homosexual tienden a experimentar diversas formas de daño, maltrato, violación y lesión que ocasiona heridas profundas a su autoestima, autonomía, autorrespeto y dignidad. En la mayoría de los casos, estas personas suelen experimentar estas formas de maltrato y daño desde la propia formación de su identidad, que corresponde a su etapa de adolescencia, recibiendo de su vínculo familiar, donde se les niega el reconocimiento del amor

En el caso de las mujeres, la desigualdad de género se manifiesta como una condición de inequidad dentro del reconocimiento jurídico y el reconocimiento social. Así tanto las estructuras normativas, como los valores predominantes de una sociedad machista se convierten en un mayor obstáculo para el desarrollo de sus proyectos y realización personal, mucho más que incluso a los grupos de género masculino.

Por su parte, los grupos de población que suelen denominarse como “minorías étnicas” identificadas usualmente como negros e indígenas, también viven el deprecio dentro de la sociedad actual. Debido a que se sienten lesionados bajo el presupuesto de las tres esferas de reconocimiento. La relación de amor y amistad en estas “minorías” se ve obstaculizada, por ejemplo, cuando los padres limitan sus manifestaciones de afectos con sus hijos por los prejuicios y la presión social que experimentan al pertenecer a una comunidad étnica negra. En este ámbito, entra en consideración los casos de endorracismo en los que la madre puede no sentirse conforme e identificada con los rasgos raciales que su hijo por genética heredó ya sea del abuelo, del padre, o incluso, de ella misma. De modo que la inicial relación de

dependencia que el hijo tiene hacia su madre puede verse afectada y consecuentemente condiciona la segunda etapa por la que el niño debe pasar en busca de su autonomía.

El tipo de autoestima que genera la difícil relación afectiva entre padres e hijos, y entre personas que son víctimas de la exclusión, la marginalidad y el desarraigo, incide en el proceso de socialización del niño que pasa a ser una persona adulta carente de confianza en sí mismo. Entonces, esa personalidad se enfrenta a una sociedad que falla considerablemente en el intento de pretender que se les respete a todos por iguales, indistintamente de la raza, apelando al proceso de “abolición” de la esclavitud logrado hace mucho tiempo atrás.

Falla en el sentido de que ha sido una lucha que ha pasado por muchos procesos, incluso, jurídicos. Pero que no logra erradicar la discriminación racial. Y si bien, existe hoy una especie de “moda” con relación a lo que caracteriza a la población negra, es decir, se generaliza una tendencia que nace a partir del deseo y pretensión de iniciar o reforzar la inclusión social, a partir del reconocimiento de la identidad, publicitada por instituciones sociales, culturales, medios de comunicación e instituciones políticas, en la práctica se mantienen condiciones de exclusión y marginalidad que, niegan las oportunidades de educación, acceso a puestos de trabajo de reconocido prestigio e instancias de decisión y participación relevantes dentro de la sociedad.

La reproducción y arraigamiento de las anteriores experiencias de menosprecio se explican también desde Nancy Fraser. Según Fraser (2000) los sentimientos sociales de injusticia están determinados por mecanismos de dominio normativos estructurados. Uno de estos mecanismos tiene que ver con la exclusión cultural de individualización institucional, el cual elimina posibilidades de articulación lingüísticas a los dominados. El otro mecanismo, apunta a la individualización de la conciencia de injusticia específica de clase.

Fraser, explica que la primera genera la privación de las capacidades de articulación a través de los medios de comunicación, instrucciones públicas, y foros de espacio público políticos, ya que ocultan testimonios simbólicos que pueden crear la continuidad de interminables luchas. Y la segunda, crea estrategias estamentales y empresariales para promover acciones individualizadas en las personas y evitar el riesgo que genera el entendimiento comunicativo de las experiencias compartidas de injusticia a específicos grupos y clases.

Este último mecanismo, entre otras cosas, promueve la competitividad profesional dentro del ámbito laboral. Bajo este análisis se encuentra que la comunidad laboral con deprimidos índices de beneficio y alta proporción de carga se enmarca en lo que se constituye comunidades con experiencias de menosprecio, en específico, la lesión de la integridad y autorrealización que sufren estos sujetos en el marco de lo que concierne a la segunda y tercera esfera de reconocimiento, es decir, el respeto y valoración social respectivamente.

Ahora bien, la posición de trabajo no puede ser sobrevalorada o catalogada como ilustración, como en el marxismo, se debe neutralizar, pero sin descentralizarla como una fuente de experiencias morales. Según Axel Honneth (2011), Si existe una relación de dependencia entre la formación individual de la identidad y la apreciación del trabajo dentro de la sociedad, entonces, el trabajo es importante en el marco del reconocimiento, porque con la definición cultural de la jerarquía de tareas de acción queda establecido cuál es el valor de apreciación social que puede recibir el individuo por su actividad y las características vinculadas a ella. Esto cobra sentido en el feminismo con relación al trabajo doméstico no remunerado, que involucra la organización del trabajo más las normas éticas establecidas que regulan el sistema de la apreciación.

Sin embargo, si el trabajo constituye la explotación, por ejemplo, de las personas que ejercen determinadas actividades como ocurre en algunos casos, entonces, estas personas constituyen una falta de reconocimiento y necesariamente están obligados, bajo el concepto de vida digna y autorrealización ideal, a generar a través de una lucha por el reconocimiento, cambios en la estructura del derecho para que estos sean reconocidos como iguales con los mismos derechos. Lo cual, en el mejor de los casos, les beneficiará de modo general en el ámbito de una valoración social.

A parte de la contemplación equivocada de Mead, cuando intentó proponer que el sentimiento de superioridad reposara en el cumplimiento de una función de trabajo - puesto que ser bueno en determinada área parecía justificar tal superioridad; y que al respecto luego Honneth señalara que la división del trabajo no se puede considerar un sistema valorativamente neutro, porque en ese caso la perspectiva de buena vida delimitaría el valor de funciones singulares laborales- desdibujándose de ese modo la diferencia entre una

sociedad moral tradicional y una postradicional, debido a que habrían contemplaciones estandarizadas moralmente, implica en últimas, el olvido del ensanchamiento de modos de reconocimiento social. Cabe mencionar también que, si el trabajo es un modelo de apreciación social, debería entrar en cuestión si consecuentemente, es a su vez un modo de desprecio social.

Si la apreciación social de una persona se mide según su aporte a la sociedad en forma de trabajo, no hay razón para pensar sólo en el aspecto positivo de esta afirmación. Si un sujeto se dedica a su educación por diez u ocho años para adquirir determinado trabajo y ser de algún modo reconocido positivamente, es decir, como un profesional destacado en determinada área, está al mismo tiempo, con la constante angustia de ser reconocido por aquello que no logra hacer dentro de determinada área.

Esto es, la línea entre ser reconocido y ser despreciado es suficientemente delgada, de ahí que una sociedad constituida moralmente exige grandes bases para la emancipación. Dentro de los planes de desarrollo sostenible de las naciones se hace necesario repensar la noción de trabajo, sin embargo, el trabajo en sí mismo no tiene porqué simbolizar lo que hasta hoy ha simbolizado y ha representado en el mundo de la competencia. El problema, en términos probablemente especulativos, radica en la desorientación que se le ha dado.

Honneth dice que la teoría crítica podría justificar sus pretensiones normativas en los esfuerzos de la lucha de reconocimiento. El respaldo en la realidad social de la crítica de las relaciones sociales de la comunicación son las experiencias morales que las personas viven con el desprecio. Sin embargo, parece que presuponer entonces que las sensaciones de desprecio son buenas, sería un error, puesto que, los sujetos mayormente lesionados podrían crear cierta dependencia hacia los grupos que les hagan sentir algún tipo de reconocimiento. Los sujetos pueden fuertemente atarse a ese grupo que los reconoce de cierta manera porque no hallan reconocimiento fuera de ahí.

Pero el hecho de que se sugiera mantener la distancia interpretativa del desprecio no implica que en la realización social las personas, en efecto, no creen la dependencia a los grupos sociales que los reconocen; para decir verdad, en algunas ocasiones se convierten en motivo de su existencia.

Complementando un poco al carácter conflictivo de las esferas de reconocimiento, sería pertinente analizar un caso que expone Tello. Además de presentar los escollos que se dan al interior de la esfera, es importante también considerar cuáles son las circunstancias de ello para efectuar un análisis respecto a lo que se evidencia al interior:

(...) es la relación de una madre con sus dos hijos. Esta relación se desenvuelve al interior de la esfera del amor. Dicha madre entrega cuidado y atención a sus dos hijos, ninguno de ellos puede argüir un daño por ausencia de reconocimiento; ambos hijos, para los términos que aquí nos interesan, son similares en características relevantes; sin embargo, uno de ellos argumenta que él recibe menor atención y cuidado por parte de su madre que su hermano. ¿Es este un daño de reconocimiento en la esfera del amor o es un daño de justicia al interior de la esfera del amor? (Tello, 2013, p. 8)

Tello a partir del anterior caso, considera que se trata de una inequidad al interior de la esfera del amor, lo que no es igual a una falta o ausencia de reconocimiento; un quiebre del criterio de equidad o justicia. Lo problemático de esto inicia cuando se intenta argumentar el por qué se identifica como determinado caso. Si bien pretende mostrar la relevancia de la esfera del derecho, no queda claro por qué se permite concluir que “ella está cometiendo una falta de justicia en términos de equidad, sin existir algún criterio relevante que amerite un trato diferenciado, no aplica de igual forma el criterio del amor”. ¿Cuenta el caso con los suficientes datos para determinada conclusión? podría tratarse de una conclusión apresurada, en tanto que se requiere de ciertas especificaciones.

En este caso, que se utilice el término “argumentar” para expresar que uno de los niños está recibiendo menos atención, mientras asegura que “los niños son similares en características relevantes” deja la sensación de que a lo mejor se trata de una idea que tiene uno de los hijos por cualquier motivo y no necesariamente porque la madre, en efecto, esté abordando a sus hijos con un trato injusto partiendo de un quiebre en el criterio del concepto. Es posible mostrar la relevancia de la esfera del derecho en la mayoría o en cualquiera de los casos expuestos porque como diría Tello, (2013) “el derecho establece lo que se determina como igual o diferente, e impone una restricción normativa inquebrantable”, pero la tensión entre las esferas y el conflicto al interior de ellas; exige aclaraciones y especificaciones de las

circunstancias en los hechos. Pues, estas mismas cosas darían una mejor vista a la hora de identificar el grado de tensión y/o conflictividad de las esferas.

Dentro del rol de las personas en una sociedad del desprecio la pretensión y preferencia legítima al igual que las consideraciones del estándar de justicia son cruciales para la determinación de circunstancias sociales injustas, y de modo indirecto, para identificar un tanto más las características de una sociedad del desprecio.

Hasta ahora queda claro que una sociedad del desprecio constituye una lesión a las personas que se desarrollan dentro de esa sociedad, así como también genera una vivencia conflictiva debido a que las personas querrán ser reconocidos en las diferentes esferas que Honneth expone. Dentro del proceso de ser reconocidos por los otros, interviene también el autorreconocimiento. Es sabido que hay un aspecto dentro del reconocimiento que tiene relación con la identidad personal, la misma que según el carácter de socialización así se estima o se desprecia.

En este caso, por algún motivo existen sujetos que aun cuando tengan características físicas o culturales conocidas universalmente como rasgos característicos de determinada población étnica, no se autorreconocen como tal, lo que delibera toda una autorrealización condicionada por una lucha interna, que por un camino estrecho podría llegar a lo que Honneth en su momento llamó “ensanchamiento moral” o ampliación de criterios por reconocimiento.

Cabe preguntarse por los linajes de lucha por el reconocimiento que se están manejando dentro de los fines de inclusión y representación social. No debería omitirse que la idea de la deficiencia de autorreconocimiento tenga que ver con un índice de muerte psíquica, social, o antecedentes de ultraje. Ciertamente es crucial integrar una identificación como sujetos y ser reconocidos por las esferas de reconocimiento ante los otros sujetos, pero podría preguntarse qué pasa con la deficiencia del autorreconocimiento dentro de lo que constituye la autoidentificación a través de esas mismas esferas.

Con Winnicott se entendió que hay una etapa en la que no se experimenta la sensación de autonomía debido a la relación asimétrica a través de la atención de padres a hijos, del mismo modo como se comprende la intersubjetividad en el desarrollo social según Mead.

Luego entonces, si el reconocimiento contribuye al fortalecimiento del desarrollo autónomo dentro de la sociedad, entonces, antes de cualquier tipo de realización social de las personas la cuestión a fortalecer dentro de ese proceso es el carácter de auto-reconocimiento en medio de las autorrealizaciones. Y si ese aspecto dependerá de la correlación que haya dentro de la esfera del derecho como regulador de las socializaciones, entonces esta debe ampliar sus criterios, o en dado caso, hacer visible la pertinencia e importancia del factor del autoconocimiento, que también juega un papel importante en la pretensión del reconocimiento.

Entendiendo la teoría del reconocimiento como una teoría que implica un proceso de emancipación; una propuesta que surge a partir de este trabajo con relación a contrarrestar las experiencias de menosprecio se hace a través de reconocer la importancia del rol que juega la educación en la sociedad. En la entrevista realizada a Honneth sobre el rol de la teoría del reconocimiento en la educación, por un lado, se hace referencia a un reconocimiento “anticipatorio” que trata sobre una especie de carácter afirmativo con relación a las capacidades, en su caso, de los alumnos. Algunas instituciones hacen uso de este reconocimiento para que los estudiantes sean reconocidos en su facultad potencial para el desarrollo dentro de su formación académica. Parece que las instituciones con carácter y autonomía deciden qué forma de reconocimiento implementar en su didáctica de formación bajo una teoría social.

Por otro lado, La influencia de la teoría del reconocimiento en el ámbito educativo radica en la ejecución de una propuesta que busque como lo indicó Honneth, desarrollar un potencial de resistencia contra las condiciones existentes, que en este caso sería trabajar en ampliar las perspectivas de éxito en los estudiantes. Podría decirse que la posibilidad de mayor impacto se manifiesta en las capas sociales que parecen estar destinadas a fracasar, por decirlo de algún modo. Estos se constituyen en un contexto en el que se normaliza el trabajo denigrante del que sobreviven las personas cabezas de hogar, de modo que los niños y jóvenes difícilmente detectan otro modo de vivir que no sea siguiendo los pasos de sus familiares.

Con esta última referencia, una vez más, se puede dimensionar la pertinencia del desarrollo de la autonomía posterior a la dependencia natural o inicial de la que hablaba Winnicott.

Puesto que, a través de la arrogancia de sus compañeros, la primera infancia escolar de capas sociales vulnerables experimenta el desprecio. La pretensión con un trabajo arduo es que las distinciones según las capas sociales no sean tan evidentes en los involucrados. Honneth propone una democratización decidida de la infancia y de la escuela.

La igualdad (conexión con la voluntad democrática) y el rendimiento (conexión para con el sistema capitalista) se interpretan como dos principios de reconocimiento en la escuela pública. Ello bajo el análisis que Honneth hace de François Dubé. En el que según Honneth, en épocas de retroceso el “rendimiento” toma mayor espacio y por ello predomina. Honneth reclama una formación en la que las culturas sean aceptadas y generadoras de fortalecimiento de la comunicación cultural.

3. Conclusión

Lo que se pretende con este trabajo entre otras cosas, es resaltar que la teoría de Axel Honneth expuesta, permite reflexionar sobre las cuestionadas garantías que tiene la sociedad de hoy para la oportunidad de saberse valorado en sus capacidades, la de otorgar reconocimiento a otros, así como permite analizar la lógica del conflicto en algunas comunidades. Que es en últimas el enfoque de la vida ética en la teoría del reconocimiento. La teoría por el reconocimiento parece distinguirse con mucha más fuerza dentro de las sociedades en las que los sujetos son conscientes del nivel de desigualdad e injusticia. Del mismo modo en el que estos creen en la posibilidad de superar tales manifestaciones que se convierten en déficits sociales.

En el caso de una sociedad como la que se caracteriza en Colombia, más allá del trabajo constante de medios de comunicación y de culturas imperantes por tergiversar la situación explícita del país, la teoría de la lucha por el reconocimiento expresa gran parte de sus alcances. Sobre todo, cuando Honneth hace alusión a la invisibilidad de situaciones socialmente injustas- las cuales no tienen espacio en la opinión pública y cuando lo hacen no

es con los testimonios reales de los hechos- como lo son, las luchas sociales de las comunidades “minoritarias” que sólo son mencionadas cuando desean presentarlas como patrimonios y/o atributos culturales.

Los alcances de la teoría del reconocimiento pueden medirse incluso en experiencias históricas concretas, como el paro que adelantan durante hace más de un mes muchos jóvenes en Colombia, que hoy se resisten pese a la violencia y las diversas expresiones que se oponen a los procesos de cambio de la sociedad, a continuar viviendo en medio de condiciones de exclusión, marginalidad e invisibilidad.

Según los modos de comunicación, así la estructura de reconocimiento requerida para una sociedad que reconoce la importancia de proteger moral y socialmente a sus sujetos, a sus ciudadanos. La experiencia del desprecio en el mejor de los casos existe como fuente motivadora de acciones de resistencia política que puedan transformar y garantizar a las expectativas de vida de las personas. Empero, algunos regímenes de gobierno parecen mostrar negación frente a las manifestaciones sociales hasta el punto de desmeritarlas.

Con base a la lógica del conflicto, que se arraiga en una sociedad del desprecio a través de la lucha por el conocimiento, cabe mencionar que el conflicto no es un fin sino un simple medio para alcanzar la autonomía, el respeto y el prestigio en la sociedad, que corresponden a los fines que persiguen las tres formas autónomas de reconocimiento.

4. Bibliografía

Hegel, (1996). Fenomenología del espíritu. Editorial Felix Meiner, Hamburgo.

Mead,(1991). Génesis del Self y el control social. REIS.

_____ (1968) Espíritu, persona y sociedad. Buenos Aires, Paidós

.Ruiz-DelaPresa,(2007). Alteridad: Un Recorrido Filosófico. Tlaquepaque, Jalisco:ITESO.

Winnicott, (1950). La ciencia y la naturaleza humana, Biblioteca Winnicott. Recuperado de <http://www.psicoanalisis.org/winnicott/crecdes.htm>

Tello (2011) Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. Revista de Sociología.

Cornonado, (2017). Libertad como condición de justicia, según Honneth. México

Fraser (2000). ¿De la distribución al reconocimiento? New left review

Zuñiga, L. A., & Valencia López, H. (2018). La teoría del reconocimiento de Axel Honneth como teoría crítica de la sociedad capitalista contemporánea. *Reflexión Política*, 20(39), 263-280. <https://doi.org/10.29375/01240781.3307>

Honneth (2011). La sociedad del desprecio, Traducción de Francesc J. Hernandez y Benno Herzong. Barcelona, Trotta.

_____ (1999) “Entre Aristoteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento” Logos Anales del Seminario de metafísica

_____(1997). La lucha por el reconocimiento, Traducción española de Manuel Ballester, Barcelona, Crítica.

_____(1992) “integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”, Isegoría, 5, pp. 78-92.

_____(2006) Reconocimiento como ideología. Axel Honneth, revista de Sociología, N°26

Pereira (2010): “Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth, Andamios, (7) 13, pp. 323-334. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632010000200014

Hernandez, Hersog y rebelo (2015). Entrevista a Honneth: la educación y la teoría del reconocimiento. Recuperado de: https://www.academia.edu/30831944/La_Educaci%C3%B3n_y_la_Teor%C3%ADa_del_Reconocimiento_entrevista_a_Axel_Honneth.