



**TRABAJO FINAL DEL MÁSTER DE FILOSOFÍA,
CONDICIÓN HUMANA Y TRASCENDENCIA**

**De la lucha por la autoconservación a
la lucha por el reconocimiento**
*un paradigma de Axel Honneth para una sociedad
decente*

AUTOR: Fabrice Alexandre PUBU MAVUNGU

TUTOR: Mario Ramos Vera

JUNIO 2023

Índice

Índice.....	1
INTRODUCCIÓN GENERAL	4
0.1. Justificación.....	4
0.2. Problemática e hipótesis.....	4
0.3. Metodología de investigación.....	5
0.4. Reseña biobibliográfica.....	5
I.0. Introducción	7
I.1. Nicolas Maquiavelo y su teoría del hombre egocéntrico en la lucha por la autoconservación	8
I.1.1. La naturaleza humana desde la perspectiva de Nicolas Maquiavelo	8
I.1.2. El uso de la fuerza y la semilla de la lucha por el reconocimiento a través del conflicto	10
I.2. La fundamentación contractual de la soberanía del Estado como repuesta hobbesiana a la lucha por la autoconservación.....	12
I.2.1. La naturaleza humana como propensión a la guerra	12
I.2.2. La renuncia a una parte del derecho natural como condición indispensable de la paz	14
I.3. La teoría de Jean Jacques Rousseau sobre el contrato social como primer rastro de la teoría del reconocimiento.....	16
I.3.1. La desigualdad entre los hombres	17
I.3.2. La descripción del hombre en el estado natural	18
I.3.3. El “amour propre” como base de la teoría del reconocimiento.....	20
I.3.4. Del “amour propre” al reconocimiento mutuo	21
I.4. La idea del reconocimiento entre seres humanos en Gran Bretaña.....	22
I.4.1. La idea del reconocimiento intersubjetivo de David Hume.....	23
I.4.2. Adam Smith y el reconocimiento interpersonal.....	24
I.5. Conclusión.....	26
Capítulo II. El planteamiento originario de la lucha por el reconocimiento en la sociedad alemana.....	28
II.0. Introducción.....	28

II.1. Immanuel Kant y su esbozo de una moral del reconocimiento basada sobre el respeto.....	28
II.1.1. Sentimiento kantiano de respeto	29
II.1.2. Del respeto a la ley al respeto a la persona	30
II.2. Fichte y el giro hacia la idea del reconocimiento como “lucha”.....	32
II.2.1. La estructura del reconocimiento en la teoría fichteana	33
II.2.2. El giro de la relación de reconocimiento de Fichte hacia la idea hegeliana de reconocimiento como “lucha”	35
II.3. La idea originaria de Hegel sobre la lucha por el reconocimiento.....	37
II.3.1. La lucha por el reconocimiento en el <i>Sistema de la eticidad (System der Sittlichkeit)</i> : 1802-1803	38
II.3.1.1. <i>El reconocimiento del individuo como poseedor y como viviente</i>	39
II.3.1.2. <i>Dominación y esclavitud como una relación sin reconocimiento</i>	40
II.3.2. La lucha por el reconocimiento en los fragmentos de 1803-1804	42
II.3.3. La lucha por el reconocimiento en la <i>realphilosophie</i> de Jena: 1805-1806	44
II.3.3.1. <i>El reconocimiento del individuo como carácter en el amor</i>	45
II.3.3.2. <i>La dialéctica de la lucha por el reconocimiento</i>	46
II.4. Conclusión	49
 Capítulo III: Axel Honneth y la reactualización de la teoría del reconocimiento hegeliana en el contexto de los conflictos actuales	51
III.0. Introducción	51
III.1. George Herbert Mead y la transformación naturalista de la idea de Hegel	52
III.2. Modelos o esferas de reconocimiento intersubjetivo de Axel Honneth.....	54
III.2.1. Amor: el reconocimiento afectivo	55
III.2.2. Derecho: reconocimiento jurídico	56
III.2.3. Solidaridad y empatía: reconocimiento cultural o social.....	57
III.3. Identidad personal y menosprecio.....	58
III.3.1. Atentado contra la integridad física como denegación de reconocimiento	59
III.3.2. Atentado contra la integridad jurídica o moral de la persona humana	59
III.3.3. Trabajo y reconocimiento	60
III.4. La Reificación y el reconocimiento.....	62
III.4.1. La influencia de Lukács sobre Axel Honneth y fuentes sociales de la reificación	62

III.4.2. Reificación como olvido del reconocimiento	63
III.4.3. La crisis ecológica como consecuencia de la reificación	64
III.5. El reconocimiento en el contexto intercultural	65
III.5.1. La identidad cultural y la justicia dentro de teoría del reconocimiento.....	65
III.7. Conclusión	68
Conclusión general	70

INTRODUCCIÓN GENERAL

0.1. Justificación

Partiendo de la teoría política sobre los fundamentos del estado iniciada por Hobbes y Maquiavelo, la autoconservación se presenta como el núcleo que fomenta la creación de un estado en el que el soberano ejerce el papel de regulador de los conflictos para evitar el estado de naturaleza. Este pacto originario da lugar a una supervivencia efímera de cada miembro de la sociedad, dado que, a lo largo de la historia, crecerá el problema de la justicia entre una sociedad burguesa y los demás, entre amo y esclavo, el problema de la guerra entre distintos pueblos. De ahí, la concordia y la armonía en la sociedad se quiebran, provocando la explotación, el maltrato, la humillación, el menosprecio, la ausencia de la dignidad del ser humano. Entonces, en la raíz de todos estos conflictos sociales que han tenido lugar en la historia humana se encuentra una lucha por el reconocimiento. Por eso, Axel Honneth, que pertenece a la escuela de Frankfurt e inspirándose en Hegel, nos propone un nuevo paradigma intersubjetivo, la teoría del reconocimiento recíproco, como un proceso de resolución de los conflictos para una sociedad decente. Esta propuesta viene a superar el antiguo paradigma de la autoconservación sostenido a lo largo de la historia.

Esta preocupación por una sociedad decente y pacífica donde se viven el amor, el derecho y la solidaridad entre sus miembros lo que me ha motivado a tratar este tema siguiendo a Axel Honneth para poder reflexionar y proponer algunos argumentos ante distintos conflictos actuales : la guerra en Ucrania que sigue acaparando nuestra atención, el conflicto de Yemen, de Etiopía, de Myanmar, la guerra en la República Democrática del Congo, el menosprecio a los indígenas, el trato a los migrantes y refugiados, el problema ecológico.... . Dado que todos estos conflictos, tienen como causa esta lucha por el reconocimiento. Entonces, este reconocimiento es un verdadero motor de la sociedad que impone la reciprocidad, es decir, los enfrentados, para ser reconocidos, tienen la obligación de reconocer también a las que están enfrente.

0.2. Problemática e hipótesis

Para resolver los conflictos y superar la antigua lucha por la autoconservación expresada en la modernidad, Axel Honneth elabora su teoría del reconocimiento para una sociedad decente a partir del modelo hegeliano de la lucha por el reconocimiento y de la psicología social de G. H. Mead. Axel Honneth realiza esta laboriosa tarea en el entorno de la escuela de Frankfurt, caracterizada por la Ética del discurso, cuyos protagonistas son Habermas

y Apel. Ante este planteamiento expuesto, me resulta interesante hacer algunas preguntas: ¿En qué consiste la lucha por la autoconservación? ¿Cuál es la novedad de la teoría del reconocimiento con respecto a la propuesta de Hegel? ¿Cómo concibe Hegel la lucha por el reconocimiento? ¿Cómo se presenta la influencia de la escuela de Frankfurt en el planteamiento de Axel Honneth? ¿Cuál es la aportación significativa de la psicología de G. H. Mead en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth? ¿Cómo la teoría del reconocimiento recíproco puede tener una apertura ecológica ante la degradación del medioambiente?

0.3. Metodología de investigación

En relación con la elaboración de este trabajo de investigación, usaré la metodología hermenéutico-crítica. En este caso, interpretaré primero el pensamiento del autor para más tarde presentaré una apreciación crítica.

0.4. Reseña biobibliográfica

Axel Honneth, que es uno de los filósofos más destacados de nuestra sociedad actual, nació en Essen en Alemania el 18 de julio de 1949. Estudió Sociología, Germanística y Filosofía en Born y Bochum. La crítica de la sociedad y la teoría del reconocimiento desarrollados por Axel Honneth son dos elementos fundamentales que hacen que él sea muy conocido en el mundo científico. Su tesis de doctorado fue dirigida por Jürgen Habermas.¹

Como profesor de filosofía política y social, Axel Honneth dio clases no sólo en la Universidad de Frankfurt del Memo, sino también en la Universidad de Konstanz. Además, entre 2001 y 2018 Axel Honneth fue el director del *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigación Social), institución emblemática de la Escuela de Frankfurt. Es de notar que, para la mayoría de los investigadores de filosofía y de sociología, Axel Honneth es considerado como «el autor más relevante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, y por ende un referente imprescindible de la Teoría Crítica actual»². Aunque fue asistente de Jürgen Habermas, se distancia³ de él en algunos temas⁴.

Entre sus obras realizadas en el área de la filosofía sociopolítica y moral de la Escuela de Frankfurt los tres temas más destacados son el reconocimiento, las relaciones de poder y el

¹ Cf. A. HONNETH, *La sociedad del desprecio*, Editorial Trotta, Madrid 2011, 12.

² *Ibid.*, 9.

³ Esta demarcación se nota con su propuesta de sustituir las referencias a Immanuel Kant por las referencias a Hegel en el ámbito de la ética y de la política de lo social. Cf. J.-M. ALMARZA MEÑICA, “Cosmovisión y Reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth”, en *Estudios Filosóficos* LIX (2010), 7.

⁴ Cf. A. HONNETH., *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires 2009, 9-10.

respeto. A esta altura, sus obras más importantes son: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (1997); *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad* (2009); *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (2009); *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* (2007); *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea* (2019), ...

Capítulo I: La lucha por la autoconservación en la filosofía moderna y los primeros rastros de la teoría del reconocimiento

I.0. Introducción

En la modernidad, con la intención de romper con la herencia cristiana de la Edad Media en la que el hombre se concebía desde Aristóteles como un ser capaz de vivir en comunidad, es decir, *zoon politikon*, y que sólo puede realizarse en la comunidad ética de la *Polis* o de la *Civitas*, han nacido varias teorías que revelan el origen del estado en el que se describe a un ser humano como un sujeto solitario lleno de miedo a la muerte. Según la mayoría de estas teorías contractualistas, en el principio sólo existía la lucha por la autoconservación. Y estas teorías se desarrollaron a medida que perdía relevancia la idea de que el orden social era dado y querido por Dios. Es aquí donde Axel Honneth, uno de los filósofos más relevantes de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt menciona: «La vida social se determinó conceptualmente como una relación de lucha por la autoconservación»⁵. El concepto de la autoconservación, que ha marcado, al parecer de sus seguidores, no sólo la historia de la humanidad sino también la convivencia social y política, consiste en que «los sujetos singulares como las entidades político-colectivas se contraponen en una duradera concurrencia de intereses»⁶. Es justamente esta lucha por la autoconservación que se impone como el elemento peculiar de la filosofía política y práctica desde Nicolas Maquiavelo. Ante esta situación, sólo un contrato o un pacto puede garantizar el cese de la discordia reduciendo la actividad del Estado a una mera intervención instrumental del poder.

Ahora bien, Axel Honneth se cuestiona si en las respuestas dadas acerca de la lucha por la autoconservación se puede leer entre líneas los primeros rastros de la lucha por el reconocimiento, dado que ahora, este concepto del reconocimiento ha podido ganar mucha importancia en varios debates con el fin de mostrar que las relaciones entre los sujetos en una sociedad deberían caracterizarse a menudo por una dependencia recíproca del aprecio o reconocimiento de los demás para poder construir una sociedad donde domina la paz. Este tema evoca diversas interpretaciones según los contextos. Se puede considerar como una fuente de una moral igualitaria. En otras ocasiones se puede entender como una herramienta social que puede mantener al individuo en la senda de las conductas socialmente ventajosas.

⁵ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 15.

⁶ *Ibid.*, 15.

Dicho esto, en la perspectiva de Axel Honneth es importante empezar primero a dilucidar los orígenes históricos y la evolución del concepto de reconocimiento, vinculándolo con la noción de la lucha por la autoconservación desde inicio de la modernidad. Por eso, Axel Honneth afirma: «El concepto de “Reconocimiento” merece una reflexión retrospectiva de este tipo porque, en las últimas décadas, ha pasado a ser un elemento esencial de nuestra forma de entender la realidad política y cultural que nos rodea. Está presente en exigencias tan distintas como la igualdad de derechos entre los miembros de una comunidad cooperativa, el reconocimiento incondicional de las peculiaridades del Otro o la valoración de las minorías culturales por medio de una “política de reconocimiento”⁷ ».

En su intento de rastrear históricamente este concepto de reconocimiento desde el inicio de modernidad sirviéndose de la lucha por la autoconservación, Axel Honneth centra sus estudios en tres países (Gran Bretaña, Alemania y Francia), dado que estos países han conocido con profundidad los cambios en el pensamiento político que surgieron a lo largo de la historia desde del comienzo de la modernidad. Sin embargo, limitar la búsqueda en estos tres países, no significa negar la posibilidad de la existencia de formas interesantes y esclarecedoras de la noción del reconocimiento en otras regiones, que sólo consiguieron desplegar su eficacia en la actualidad.

I.1. Nicolas Maquiavelo y su teoría del hombre egocéntrico en la lucha por la autoconservación

I.1.1. La naturaleza humana desde la perspectiva de Nicolas Maquiavelo

Antes que nada, hay que suponer que no hay posibilidad de hablar de una teoría política que tiene coherencia sin asumir algunos determinados supuestos antropológicos. Nicolas Maquiavelo, como funcionario secreto de su patria, Florencia, desarrolla en sus escritos políticos una perspectiva del ser humano sumamente egocéntrico y pesimista que rompe radicalmente con todas las premisas de la tradición filosófica. Según el entendimiento de Nicolas Maquiavelo, el ser humano, buscando su propio interés, llega a enfrentarse con los demás con el propósito de conservar y extender su poder. Esta idea del ser humano egoísta trasluce también en su manera de percibir una colectividad política. Por eso, Axel Honneth afirma parafraseando a Maquiavelo: «Los hombres arrastrados por un deseo insaciable a nuevas estrategias de un comercio orientado al beneficio, recíprocamente conscientes del egoísmo de

⁷ A. HONNETH, *Reconocimiento: una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Tres cantos 2019, 13.

sus intereses, se enfrentan unos a otros en una actitud ininterrumpida de atemorizada desconfianza»⁸. En este sentido, pienso que la naturaleza humana, en el acercamiento de Maquiavelo, remite sólo a ciertos rasgos psicológicos que se expresan como actitudes de los seres humanos.

En efecto, el egoísmo contenido en la naturaleza del ser humano provoca la búsqueda irrestricta de los fines particulares hasta producir una situación caótica y violenta en la que nadie puede lograr sus metas. Razón por la cual, para el funcionario de Florencia, este egoísmo no es producto de una elección moral, sino de una tendencia espontánea. Para salir de la situación caótica que provoca este egoísmo, es decir, esta lucha por la autoconservación, no hay que apelar a la conciencia de los individuos, ya que, en su planteamiento, la razón por sí misma no puede controlar esta tendencia natural o espontánea, sino imponer el orden social.⁹

Ante lo afirmado anteriormente y dado que la política se encuentra para llevar a buen término la realidad humana desde una perspectiva civil y comunitaria, una pregunta mayor que suscitará el pensamiento del autor del *Príncipe* es: “¿Por qué Nicolas Maquiavelo quiere educar en virtudes públicas a los ciudadanos florentinos?” La respuesta se consigue cuando el funcionario de Florencia, hablando del éxito y del fracaso político, aborda la virtud y la fortuna. Por eso, si para Maquiavelo, la fortuna se entiende en el sentido de la providencia, del azar, es decir, «lo que la subjetividad humana, individual o colectiva, no puede prever o no es capaz de realizar intencionalmente».¹⁰ Y para evitar o estrechar el ámbito de acción de la fortuna, el funcionario de Florencia educa a los ciudadanos florentinos en la virtud, es decir, en la prudencia, en la capacidad de anticipación. En el fondo, se trata del poder humano para proyectarse. Para ilustrar esta educación en la virtud, Nicolas Maquiavelo dice que para lograr la victoria militar, «el buen general no se confía al capricho de la fortuna, sino que se prepara concienzudamente para la batalla»¹¹.

En cuanto a su pesimismo antropológico, Maquiavelo sostiene la idea según la cual en un Estado hay que primero suponer que todos los hombres son malos para luego poder formular leyes. Baste como muestra esta afirmación: «Es necesario que quien dispone una república y

⁸ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 16.

⁹ Cf. E. SERRANO GOMEZ, “Más allá del maquiavelismo”, en *Metapolítica* 23 (2002), 72.

¹⁰ N. MAQUIAVELO, *El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio; Discursos sobre la situación de Florencia*, Gredos, Madrid 2011, LXXXIX.

¹¹ J.-L. CASTILLO VEGAS, “Fortuna, virtù y gloria. Consideraciones sobre la moral republicana de Maquiavelo”, en *Praxis Filosófica* 26 (2008), 97.

ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente; y aunque alguna maldad permanezca oculta por un tiempo, por provenir de alguna causa escondida que, por no tener experiencia anterior, no se percibe, siempre la pone al descubierto el tiempo, al que llaman padre de toda verdad»¹².

A continuación, Maquiavelo refuerza este pesimismo de la naturaleza humana tendente al egoísmo cuando afirma con energía en *El Príncipe*: «De los hombres cabe en general decir que son ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos, y que mientras los tratas bien son todo tuyos; te ofrecen su sangre, sus bienes, su vida y sus hijos, como antes dije, más siempre y cuando no los necesites, pero cuando es así, se dan media vuelta»¹³. Hasta aquí, conviene recordar que esta manera de percibir al hombre pertenece a un conjunto de ideas llamadas “maquiavélicas” que han dado a Maquiavelo mala fama¹⁴ a lo largo de la historia. Por eso, ante este planteamiento, se podría objetar que el legislador no debería presuponer malvados a todos los hombres, sino que tendría que establecer medidas que impidan que el malo pueda actuar.¹⁵

Tal como se presenta este pesimismo naturalista expuesto anteriormente, se puede añadir que el realismo político que sostiene también Maquiavelo se ancla justamente en este planteamiento pesimista. Se trata de llamar la atención sobre la fuerza de las pasiones ejercidas en el hombre que tienen dos fines: la gloria o el poder, y la riqueza. A pesar de todo esto, para Maquiavelo, el individuo puede subsistir solamente con los demás, y su convivencia social se logra a partir de reglas con el fin de controlar y de prevenir de alguna manera pasiones como la ambición y el egoísmo, que pueden amenazar el bienestar colectivo.¹⁶

1.1.2. El uso de la fuerza y la semilla de la lucha por el reconocimiento a través del conflicto

Para Maquiavelo la materia prima o el elemento fundamental de toda convivencia en la sociedad es la lucha permanente por la autoconservación, es decir, hay que suponer la

¹² N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza Editorial, Madrid 1987, 37.

¹³ ID., *El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio; Discursos sobre la situación de Florencia*, Gredos, Madrid 2011, 56.

¹⁴ El maquiavelismo ha sido, a los ojos de la mayoría, no sólo una encarnación de Satán dado que fue percibido como una negación del cristianismo, sino también el signo de la subversión del orden social. Esta corriente de Maquiavelo, para sus adversarios, destruye la unidad espiritual del mundo antiguo considerando la conducta de los individuos como corrupta y poniendo todo su arte en engañar al semejante. Cf. CL. LEFORT, “Maquiavelismo: significado político de una representación”, en *Metapolítica* 23 (2002), 52-53.

¹⁵ N. MAQUIAVELO, *El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio; Discursos sobre la situación de Florencia*, Gredos, Madrid 2011, 265.

¹⁶ Cf. J.-A. CRESPO, “Maquiavelo: el pragmatismo de la democracia”, en *Metapolítica* 23 (2002), 76.

existencia de un estado primordial en el que exista una rivalidad y hostilidad entre los sujetos. Es en este sentido que Maquiavelo aborda el nacimiento de las principales ciudades como fruto de la autoconservación: “Todas las ciudades son edificadas o por los hombres nativos del lugar en que se erigen, o por extranjeros. Sucede lo primero cuando los habitantes, dispersos en muchos sitios pequeños, no se sienten seguros, no pudiendo resistir por sí mismos al ímpetu de los asaltantes... para huir de estos peligros, se reúnen para habitar juntos en un lugar elegido por ellos, donde la vida sea más cómoda y la defensa más fácil”¹⁷. Por ello, se nota que la mayor preocupación en el pensamiento de Maquiavelo no es el origen de lo social, puesto que la vida social ya está dada, sino que lo que le importa es la fundación de las ciudades y el modelo de institución¹⁸ de la ciudad.

No obstante, el filósofo florentino concibe la política como una *téchné*, es decir, como una disciplina que tiene una dimensión práctica o una experiencia, parece imprescindible notar que la razón del Estado es la lucha por el poder y su conservación. Lo que le lleva a admitir el argumento según lo cual: «Toda ciudad, todo estado, debe considerar como enemigos a todos aquellos que puedan abrigar la esperanza de quitarles lo suyo sin resistencia posible»¹⁹. Por esto, en el planteamiento de Maquiavelo la fuerza es un elemento peculiar que permite no sólo defenderse de los enemigos, sino también conservar los amigos, los aliados y los súbditos. Dicho de otra manera, la fuerza es el elemento donde reposan la seguridad y la supervivencia del Estado. Desde este punto de vista, resulta a todas luces que la violencia o el conflicto están en la base de la fundación del Estado ante una amenaza física exterior.

Creo que Maquiavelo presenta una perspectiva negativa, pesimista y limitada del hombre nutrida de una animosidad e instinto de guerra y de violencia. En esta perspectiva se olvida en su pensamiento la dimensión de la generosidad, del amor, del vivir en comunión que el ser humano puede llevar en su corazón.

Es más, el rastro de una lucha semejante por el reconocimiento en las obras de Maquiavelo puede desvelarse cuando expone el conflicto interno en un Estado, es decir, los graves antagonismos que existen entre las clases populares y los nobles. Este antagonismo tiene como origen el choque entre la ambición de los poderosos de una parte y de otra el deseo de no

¹⁷ N. MAQUIAVELO, *El discurso republicano*, Alianza Editorial, Madrid 1996, 73.

¹⁸ El funcionario de la Florencia tiene el mérito de establecer por primera vez la distinción tajante entre tres tipos de régimen, es decir, el despotismo, la monarquía y la república. Cf. CL. LEFORT, “Maquiavelo no es un técnico de la política”, en *Metapolítica* 23 (2002), 57.

¹⁹ N. MAQUIAVELO, *El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio; Discursos sobre la situación de Florencia*, Gredos, Madrid 2011, LXXI.

dominación del pueblo; el florentino menciona: «Pues en toda ciudad se hallan esos dos humores²⁰ contrapuestos. Y surge de que el pueblo desea que los notables no le dominen ni le opriman, mientras los notables desean dominar y oprimir al pueblo»²¹. Sin embargo, es de notar que, para Maquiavelo, esta enemistad que se establece entre ricos y pobres o entre grandes y el pueblo no es algo propio de ningún “estado de la naturaleza”, sino pertenece a la vida social, es decir, es un elemento estructural. Esta desigualdad cada vez mayor en un Estado, en una sociedad puede provocar una cierta lucha por el reconocimiento tal como Hegel y Axel Honneth intentaran dar propuesta para una sociedad decente.

En el pensamiento de Maquiavelo, resulta obvio que la lucha por la autoconservación no es una consecuencia de la irracionalidad de los seres humanos, sino que pertenece a la naturaleza humana, dado que a los hombres de cualquier condición no les basta con defender lo suyo cuando se trata de la autoconservación. A su parecer, a los hombres siempre les gusta apoderarse de lo de los demás. Así que cada cual busca probar la dulzura del dominio. Este planteamiento le lleva a no admitir la supresión del conflicto dado que «es una consecución inevitable de la pluralidad humana, sino de aprender a convivir con él y a utilizarlo para formar a los individuos como ciudadanos»²². Me parece llamativo esta apología del conflicto en una sociedad que quiere ser decente.

I.2. La fundamentación contractual de la soberanía del Estado como repuesta hobbesiana a la lucha por la autoconservación

I.2.1. La naturaleza humana como propensión a la guerra

Hay que subrayar desde el inicio que Thomas Hobbes lleva a cabo su reflexión sobre la fundamentación de un estado 120 años después de que Nicolas Maquiavelo formulara su pensamiento. Por lo cual, todas las premisas antropológicas iniciadas por Nicolas Maquiavelo y que han sido extraídas de manera totalmente inconexa de las observaciones cotidianas se transforman en el pensamiento de Thomas Hobbes en enunciados científico-naturales²³. En

²⁰ Este tema de dos humores es muy recurrente también en varios de discursos del funcionario florentino. Pongamos por caso: «En toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos». ID., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza Editorial, Madrid 1987, 39.

²¹ ID., *El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio; Discursos sobre la situación de Florencia*, Gredos, Madrid 2011, 32.

²² E. SERRANO GOMEZ, “Más allá del maquiavelismo”, en *Metapolítica* 23 (2002), 71.

²³ Cabe señalar que tanto en el pensamiento de Nicolas Maquiavelo como en el de Thomas Hobbes, hay un elemento común que consiste en hacer de la lucha de los sujetos por la autoconservación el punto de arranque de sus análisis teóricos. Es este conflicto que permite el establecimiento de un estado de tregua a través del fundamento de la actividad del Estado. Pero cada uno desemboca en una propuesta original. Es decir, en el caso

concreto, lo que persigue Thomas Hobbes consiste en dar a toda política futura una base teóricamente fundada que intenta «en primer lugar, comprender los procesos psicológicos que llevan a los hombres a imponer por la fuerza sus deseos y convicciones, generando la guerra de todos contra todos y en su segundo lugar, estudiar el modo en que pueden ser evitadas»²⁴. Es todo esto lo que ha desencadenado la curiosidad de Axel Honneth en estudiar el pensamiento de Thomas Hobbes²⁵.

Dicho esto, y beneficiando no sólo del aporte de las ciencias de la naturaleza con el éxito de la investigación de Galileo sino también de la doctrina filosófica del conocimiento de Descartes²⁶, Thomas Hobbes presenta al ser humano como un autómatas animado por la lucha de la autoconservación, cuya peculiaridad consiste en: «su capacidad específica de procurarse su bienestar futuro. Este comportamiento provisor, sin embargo, en el momento en que el hombre encuentra a un semejante sube de punto hasta una forma de acentuación de poder surgido de la desconfianza; como los dos sujetos, en sus proyectos de acción, deben permanecer recíprocamente extraños y opacos, cada uno, de por sí, es empujado a una precavida ampliación de su potencia virtual, con el fin de protegerse del otro, incluso en el futuro»²⁷. En este entorno, se establece una cierta inseguridad por lo que todo hombre se convierte en enemigo del otro.

Desde este modo de vista de concebir al hombre²⁸, resulta importante añadir que, según el pensamiento de Thomas Hobbes, es la inseguridad permanente que genera la guerra, que provoca esta lucha ininterrumpida por la autoconservación, y que hace que los hombres se

de Nicolas Maquiavelo se trata del empleo de la fuerza soberana de un príncipe mientras tanto en el caso de Thomas Hobbes se trata de sacrificar el contenido liberal del contrato social a la forma autoritaria. Cf. A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris 2000, 22.

²⁴ W.-F. GADEA, “Naturaleza humana, deseo y guerra en Hobbes: la necesidad del estado político”, en *Eikasia revista de filosofía* 50 (2013), 89.

²⁵ Cf. A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 17.

²⁶ A partir de las investigaciones de Descartes, toda concepción de la ciencia tenía que seguir un método cuyos paradigmas eran la geometría y la aritmética, y que se plasmaba en la descomposición de los fenómenos hasta conseguir los últimos elementos constitutivos (análisis) y luego para buscar metódicamente sus recomposiciones (deducción). Tomando este método como base, se puede sostener que es Thomas Hobbes que intenta proponer una concepción analítica y metódica de la ciencia política. En este sentido la teoría contractualista de Hobbes logra descomponer el cuerpo político en individuos presociales guiados principalmente por el deseo de la autoconservación. Cf. N. MAQUIAVELO, *El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio; Discursos sobre la situación de Florencia*, Gredos, Madrid 2011, LXIII.

²⁷ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 18.

²⁸ Se trata de una concepción egoísta del hombre por naturaleza. Es justamente su egoísmo que lo lleva a anteponer su propia existencia y su bienestar a cualquier otra propuesta. En esta altura, el hombre es un ser insociable, asustado y preocupado por su futuro. Este ser humano, en el pensamiento de Thomas Hobbes tiene miedo a no poder llevar a cabo sus inmediatos anhelos. Y lo más importante para él es conseguir su ventaja pasando por encima de todo. Cf. F. CORTES RODAS, “La ética de la autoconservación y la teoría de los deberes políticos en el Leviatán de Hobbes”, en *Areté Revista de filosofía* 14 (2002) 6.

esfuercen mutuamente en destruirse o subyugarse. Es en este sentido que el autor de *Leviatán* menciona: «Un invasor no tiene otra cosa que temer que el simple poder de otro hombre, si alguien planta, siembra, construyen o posee asiento adecuado, pueda esperarse de otros que vengan probablemente preparados con fuerzas unidas para desposeerle y privarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida, o libertad. Y el invasor a su vez se encuentra en el mismo peligro frente a un tercero»²⁹. Asimismo, lo permitido³⁰ en este Estado de la naturaleza se mide a través de lo que mantiene la propia autoconservación de cada uno.

En el fondo del pensamiento del autor de *Leviatán* se debe poner de relieve la idea según la cual esta inseguridad, que provoca la guerra de todos contra todos, tiene como base el egoísmo, es decir, la tendencia natural del hombre a la autoconservación. Lo que subraya Thomas Hobbes es que este egoísmo está fuera de todo criterio que pueda tener racionalidad. Y como los bienes por los cuales luchan los hombres para mantener su supervivencia no son ilimitados, hay un estado de conflicto perpetuo.³¹

Sin embargo, me parece llamativo el rumbo que toma el pensamiento de Thomas Hobbes, ya que el núcleo de su acercamiento, como demuestra Axel Honneth, va en contra de la antropología aristotélica y menciona que la naturaleza del ser humano se percibe como acuñada por una cierta actitud de aumento preventivo de poder ante su semejante, de temor y de desconfianza mutuos. Ante esta situación, las relaciones sociales entre los miembros de la sociedad tienen un carácter de lucha de todos contra todos. Es esta formulación teórica que emplea Thomas Hobbes como fundamento filosófico de la teoría de la soberanía del estado que es el resultado racional de un cálculo con el fin de contentar los intereses de cada uno. En pocas palabras, la teoría del estado de Thomas Hobbes se presenta como una respuesta a la ininterrumpida guerra de todos contra todos iniciada por la autoconservación individual³².

1.2.2. La renuncia a una parte del derecho natural como condición indispensable de la paz

Hasta aquí, la lucha por la autoconservación individual en el pensamiento de Thomas Hobbes se desvela a través de la teoría del “estado de naturaleza” y es interpretada por Paul Ricoeur como una teoría del “desconocimiento originario”, es decir, una imaginación de lo que

²⁹ TH. HOBBS, *Leviatán*, Editorial Losada, Buenos Aires 2003, 128.

³⁰ Paul Ricoeur comentando este tema muestra que lo permitido es el aumento del poder sobre la gente con el fin de la conservación de sí que se realiza por la vanidad, la desconfianza y el ataque preventivo. P. RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid 2005, 174.

³¹ Cf. W.-F. GADEA, “Naturaleza humana, deseo y guerra en Hobbes: la necesidad del estado político”, en *Eikasia revista de filosofía* 50 (2013), 89-90.

³² A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris 2000, 21.

sería la vida humana sin la institución de un gobierno. En este Estado de naturaleza como guerra de todos contra todos, hay tres pasiones primitivas que, juntas, lo caracterizan como afirma Thomas Hobbes: «Así pues, encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre. Primera, competición; segunda, inseguridad; tercera, la gloria. La primera hace que los hombres invadan por ganancia; la segunda, por seguridad; y la tercera por reputación»³³. En esta condición, el hombre sólo conoce una vida pobre, desagradable, brutal, corta y solitaria, puesto que la industria no se desarrolla; no hay lugar para la industria, el arte....

Es importante destacar que cada una de estas pasiones que promueve la lucha por la autoconservación (la competencia, la desconfianza y la gloria) se definen siempre haciendo referencia al otro ser humano (el uno al otro) y se concibe como una negación de reconocimiento. Y esta actitud, de todas formas, sigue estando presente a través de varios conflictos sangrantes que conoce nuestro mundo actual. Por eso, observando el deseo que anima a muchos países no solo a producir armas sofisticadas y nucleares sino también adquirirlas con el fin de asegurar su propia protección, y considerando toda la vigilancia en las fronteras con armas, uno se podría preguntar: ¿No estamos en plena lucha por la autoconservación como lo plantea Thomas Hobbes?

Como en esta guerra de todos contra todos, no hay ni propiedad ni dominio, se nota la dificultad para establecer la distinción entre lo *mío* y lo *tuyo*. Por lo tanto, las únicas virtudes disponibles en esta situación son la fuerza y el fraude dado que no hay justicia o injusticia, y tampoco existe el bien y el mal. Es la razón por lo cual el temor a la muerte constituye una de las pasiones fuertes que puede empujar a los hombres hacia la paz, a buscar la vida en común, es decir, a abandonar el derecho natural que es « la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza »³⁴ con el fin de adoptar la ley de la naturaleza que es « un precepto o regla general encontrada por la razón por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida »³⁵. Esta renuncia del derecho natural permite el transpaso del poder a un hombre o a una asamblea de hombres, y puede conseguir la reducción de todas las voluntades a una sola voluntad.

Es en este sentido que István Hont, en su libro “*Politics in Commercial Society. Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*” (2015), atribuye a Thomas Hobbes los inicios de la idea del reconocimiento para la vida común, mientras que otros investigadores afirmaban que habían

³³ TH. HOBBS, *Leviatán*, Editorial Losada, Buenos Aires 2003, 129.

³⁴ *Ibid.*, 132.

³⁵ *Ibid.*, 123.

sido Fichte y Hegel. Además, István Hont añade: «Lo nuevo y rompedor de este ensayo es la idea de que lo que nos impulsa a buscar la compañía de los demás y a vivir en sociedad no son nuestras necesidades “físicas”, sino sobre todo la necesidad “psicológica” del ser humano de destacar y ser honrado»³⁶.

Sin embargo, Axel Honneth no comparte la afirmación de István Hont atribuyendo la paternidad del reconocimiento a Thomas Hobbes, ya que según su parecer «el contrato, al que Hobbes quisiera que se sumaran los sujetos, surge, según él, porque cada individuo ve tan amenazada su seguridad física en el estado de la naturaleza que considera ventajoso el sometimiento colectivo a un gobernante capaz de garantizar la seguridad de todos»³⁷. Por eso, el monarca se dedica sólo a mantener la estabilidad política y no a buscar medidas que puedan satisfacer a los sujetos sedientos de reconocimiento. Sobre el mismo tema, Paul Ricoeur habla de apariencia de reciprocidad que no tiene nada que ver con la idea del reconocimiento diciendo: «Es el cálculo suscitado por el miedo a la muerte violenta el que sugiere estas medidas que tienen apariencia de reciprocidad, pero cuya finalidad sigue siendo la preservación del poder propio. Ninguna expectativa venida del otro justifica el desasimiento»³⁸. Por eso, se puede subrayar la ausencia de la unión entre ipseidad y alteridad en el contrato de Thomas Hobbes para que podamos hablar del reconocimiento.

I.3. La teoría de Jean Jacques Rousseau sobre el contrato social como primer rastro de la teoría del reconocimiento

De entrada, es necesario recalcar la idea según la cual en el siglo XVII a medida que perdía relevancia la idea originaria de que el orden social era algo dado y querido por Dios, de repente surgió el cuestionamiento sobre el lugar que cada cual tiene que ocupar en la sociedad y por qué razón. Es la razón por la cual y después de analizar las sociedades de Europa que el filósofo de la lucha por el reconocimiento llega a esta conclusión: «la cuestión del reconocimiento social en su raíz fundamental fue el paso paulatino del viejo orden feudal estamental, con sus reglas de conducta específicas para cada grupo, a la moderna sociedad de clases»³⁹. Es a partir de este momento que el individuo se entera de la idea de que los seres humanos se relacionan por medio de varias formas de reconocimiento. De ahí el nacimiento de

³⁶ ISTVÁN HONT, citado por A. HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 26.

³⁷ A. HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 26.

³⁸ P. RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid 2005, 179.

³⁹ A. HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 27.

la “antropología negativa”⁴⁰. En los siguientes apartados desarrollaré la idea del contrato social rousseauiano como primer esbozo de la teoría del reconocimiento.

I.3.1. La desigualdad entre los hombres

Después de negar la atribución de la paternidad de la moderna teoría del reconocimiento a Thomas Hobbes, Axel Honneth se la atribuye a Jean Jaques Rousseau, autor de *El contrato social* y padre de la filosofía social propiamente dicha, dado que a su parecer, la propuesta hobbesiana contenida en la construcción contractual de Leviatán tuvo como pregunta principal : « ¿Cómo podía garantizar la mera supervivencia del orden de Estado bajo la condición social de los omnipresentes conflictos de interés? »⁴¹ que es una de las cuestiones principales de la filosofía política. Sin embargo, Jean Jaques Rousseau, en su planteamiento, lleva a cabo un cambio de enfoque sobre todo en su obra *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* dejando atrás las condiciones que permiten a la sociedad burguesa mantenerse para poder analizar las limitaciones que la nueva forma de vida impone a la autorrealización del hombre. Esto quiere decir que Jean Jacques Rousseau hace una crítica no solo a la injusticia social, sino a toda la vida social. Dicho de otra manera, el hilo de búsqueda de Jean Jacques Rousseau no es el estado natural, porque éste ya ha sido abandonado, sino como señala Axel Honneth: «la situación de una lucha generalizada por el prestigio, en la cual desembocó la ruptura de la autorrelación monóloga, conduce de manera automática a la generación de desigualdad social»⁴². Cabe añadir que la lucha por el prestigio señalada por Jean Jacques Rousseau es lo que genera también el “amor propio” ocasionando no sólo el afán de adquirir propiedades sino también la formación de clases sociales⁴³.

En efecto, en el estado natural tal como lo percibe Jean Jacques Rousseau la desigualdad no existe. Es así que, parafraseando el pensamiento de Jean Jacques Rousseau, Jürgen Habermas afirma sin cambiar un ápice: «En el estado natural el hombre no es ni amo ni es esclavo, no tiene ni deberes ni derechos; la independencia y la autopreservación naturales de cada cual sólo pueden elevarse al derecho natural a la libertad y a la igualdad por medio de un

⁴⁰ Según los escritos de Axel Honneth, la antropología negativa es una forma de antropología en la que el sujeto siempre está en búsqueda de pasar por mejor de lo que es y tener mayor influencia de la que permite su personalidad. Es lo que sale de la concepción del “amour de soi” o “amour propre” de Jean Jacques Rousseau que se traducirán como «amor de sí» o «amor propio». Cf. *Ibid.*, 27-28.

⁴¹ A. HONNETH, *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires 2009, 54.

⁴² *Ibid.*, 61.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 54-57.

contrato social»⁴⁴. Sin embargo, con el acontecimiento de la moderna sociedad de clases, la desigualdad se impone y la lucha por el reconocimiento se convierte en tema de interés de varios filósofos.

I.3.2. La descripción del hombre en el estado natural

Al abordar el aspecto del estado de la naturaleza, Jean Jacques Rousseau se desmarca de su predecesor Thomas Hobbes usando dos nuevos términos que sirven como propiedades primarias del hombre. La primera propiedad es el “*amour de soi*” o “*amour propre*”. Esta propiedad, que se asemeja al impulso de autoconservación en la obra de Thomas Hobbes, se refiere apenas a algo más que el mínimo de actitud narcisista hacia sí mismo que se necesita para sobrevivir en un entorno hostil. La segunda propiedad es “*la pitié*” que designa este afecto natural o la compasión con que diferentes hombres reaccionan ante el sufrimiento de sus congéneres. En el planteamiento de Jean Jacques Rousseau, las dos propiedades consideradas como impulsos se limitan mutuamente para que la lucha por la supervivencia en el estado natural pueda adoptar un tono moderado de un dejar-pasar universal como está afirmando en esta cita: «La piedad es un sentimiento natural que, al moderar en cada individuo la actividad del amor a sí mismo, concurre en la conversación mutua de todas las especies. Nos llama a ayudar irreflexivamente a aquellos que vemos sufrir»⁴⁵. Con esto, es de notar que el sentimiento de compasión es lo que impone siempre de cadenas morales al impulso de supervivencia. Por eso, “*la pitié*” o la piedad ocupa el lugar de virtud, de las leyes.⁴⁶

Cabe mostrar que, en la manera de percibir el aislamiento del ser humano en el estado natural de Jean Jacques Rousseau, su clave principal de comprensión tal como nos presenta Axel Honneth, es la afirmación según la cual antes de toda civilización o de toda socialización⁴⁷ el hombre vivió “en sí mismo”. Esta vida humana vivida en “sí misma”, es decir sin depender de ningún partícipe de interacción tiene un impacto positivo que consiste en: «que en condiciones naturales los sujetos se mueven con la seguridad de su propia volición; consuman su vida sin ser distraídos por ninguna orientación performativa, con la tranquila certeza apetitiva

⁴⁴ J. HABERMAS, *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid 1987, 101.

⁴⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, el contrato social*, Editorial Libsa, Madrid 2002, 99.

⁴⁶ Cf. A. HONNETH, *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2009, 57-58.

⁴⁷ Como el estado natural en el pensamiento de Jean Jacques Rousseau estaba caracterizado por una forma de autorrelación individual libre de cualquier tipo de intersubjetividad, por eso tenía que desaparecer con el surgimiento de la familia o del clan que pide no sólo una comunicación elemental sino también que los sujetos se refieran mutuamente unos a los otros. Cf. *Ibid.*, 60.

de querer siempre únicamente aquello que su naturaleza les recomienda en cada caso»⁴⁸. Es en este nivel que Jean Jacques Rousseau se desmarca no sólo de Thomas Hobbes sino también de Nicolas Maquiavelo, dado que, para Jean Jacques Rousseau, el abandono del estado natural, es decir la ruptura de la autorrelación monológica, es la fuente de la desigualdad social entre los seres humanos y el punto de partida de un proceso que empujó al ser humano hacia la alienación de sí mismo.⁴⁹

Con el abandono del estado natural, Jean Jacques Rousseau menciona que la seguridad que tenía el ser humano de cara a sus propios deseos es por lo tanto reemplazada por una permanente inquietud, un temor de no llevar a cabo las expectativas intersubjetivas. Por eso, en el estado de la socialización lo llamativo es el esfuerzo que anima cada cual por una buena presentación de sí mismo, es decir el afán de notoriedad y la demostración de prestigio con el fin de conseguir un reconocimiento social. Con esta situación, Jean Jacques Rousseau llega a afirmar: «El salvaje vive dentro de él mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí y no sabe vivir más que dentro de la opinión de los demás y, por así decirlo, del juicio de estos saca el sentimiento de su propia existencia»⁵⁰. Con esta famosa conclusión que Jean Jacques Rousseau se convirtió en fundador de la filosofía social moderna generando no sólo el concepto sino también el contenido, la idea filosófica de alienación, como menciona Axel Honneth, ya que para poder hablar de “alienación” hay que primero perfilar un estado originario que permitió al hombre llevar una vida buena, hasta que fue destruida entrando en el estado social.⁵¹

Tal como ha sido expresado anteriormente, el concepto de “alienación”⁵² en el entendimiento de Rousseau debe ser considerado como la desnaturalización del hombre, es decir una forma de transformación del hombre considerado natural y acostumbrado a la vida aislada y autárquica, en un ciudadano del Estado o a uno que pertenece a una sociedad moderna y que es apto para la cooperación pacífica. Esta conversión, según Jürgen Habermas parrafeando a Jean Jacques Rousseau, es posible sólo como purificación moral de sí mismo, dado que se trata de un acto moral por antonomasia.⁵³

⁴⁸ A. HONNETH, *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires 2009, 59.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 58-59.

⁵⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, el contrato social*, Editorial Libsa, Madrid 2002, 139.

⁵¹ Cf. A. HONNETH, *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires 2009, 61-63.

⁵² Por lo que se refiere a este concepto, hay que mencionar que era una de las palabras claves del Joven Karl Marx que lo articula en contexto de capitalismo.

⁵³ Cf. J. HABERMAS, *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid 1987, 109.

I.3.3. El “amour propre” como base de la teoría del reconocimiento

De entrada, es importante señalar que antes de que Jean Jaques Rousseau desarrollase el concepto del “amour propre”, fue el duque de La Rochefoucauld quien sin ser filósofo ni erudito, observando la pasión injustificada de sus contemporáneos a presentarse en público bajo la mejor luz posible, es decir, a ser considerados excelentes, el que dio a ese impulso el nombre de “amour propre”⁵⁴. Lo que le alarmaba a La Rochefoucauld era que este impulso del “amour propre” llevara al individuo, que en realidad vive fingiendo una excelencia que no posee, a olvidar quién era realmente y qué personalidad tenía. Frente a esta situación, se nota claramente que la teoría del reconocimiento en Francia surge en el momento en el que «los miembros de la nobleza empezaban a mirarse con desconfianza entre ellos, intentando averiguar qué medios de interacción se ponían en juego y qué perfiles personales hallaban favor en la corte»⁵⁵. Es a este nivel que el concepto de “amour propre” se convierte en un punto de reflexión de la dimensión del reconocimiento en las relaciones intersubjetivas. En este sentido, el sujeto, buscando un tipo de reconocimiento que consiste en ser valorado positivamente por los demás, finge continuamente rasgos de carácter en su cultura⁵⁶.

Esta percepción del “amour propre” de La Rochefoucauld, expresado como la dependencia del individuo de la valoración de los demás, va a tener una mayor influencia en Jean Jacques Rousseau y ocupará un lugar clave en su obra. En el fondo, parece evidente que el “amour propre” es lo que incrementa la desigualdad social entre los seres humanos, entre los gobernantes y las clases inferiores. Por eso, para Jean Jacques Rousseau, como menciona Axel Honneth, el “amour propre” es «esa necesidad adictiva de imponerse que, según los moralistas franceses, caracteriza a los seres humanos, poseía una fuerza tan dinámica debido al rápido desgaste de los baremos de comparación, que daba lugar a formas de afectación de prestigio y a demostraciones de preeminencia social cada vez más estridentes»⁵⁷. Es este sentimiento del “amour propre” que impulsa al sujeto a ajustar su forma de actuar al juicio de sus congéneres, sintiendo la necesidad de hacer ver que está por encima de todos los demás. En este punto, se habla ya de la búsqueda del reconocimiento social. Sin embargo, Axel Honneth califica de

⁵⁴ Cabe decir que La Rochefoucauld en sus máximas intenta de analizar el concepto del “amour propre” refiriéndose a la conducta de la nobleza o la burguesía de su época para poder distinguir entre el trigo y la paja, es decir, entre el engaño y lo que sería la verdadera grandeza. En este contexto, hay que encajar la idea del reconocimiento. Cf. A. HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 33.

⁵⁵ *Ibid.*, 31.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 30-32.

⁵⁷ *Ibid.*, 35.

negativa esta interpretación del reconocimiento basada en el “amour propre”, dado que según su entendimiento se trata de una «forma de valoración de aquellas características del sujeto que lo elevan por encima de la multitud»⁵⁸. Y a este respecto, Jean Jacques Rousseau llega a comparar el salvaje al hombre social afirmando: «El salvaje vive dentro de él mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí y no sabe vivir más que dentro de la opinión de los demás y, por así decirlo, del juicio de estos saca el sentimiento de su propia existencia»⁵⁹. Es de notar que esta necesidad que anima al ser humano a orientarse por el juicio de los demás le impide aprehender de manera clara el núcleo de su personalidad individual.

Este planteamiento sobre el “amour propre” me parece llamativo para nuestra sociedad de hoy que tiene varios conflictos. Esta búsqueda por mantener su “amour propre”, es decir, por ser reconocido como mejor, más fuerte, más potente, más dominante... o ser valorado por los demás, puede ser también, a mi juicio, una de las razones que puedan generar conflictos armados para poder imponer este reconocimiento por la fuerza. A esta altura, puedo afirmar que la intersubjetividad se convierte más en un problema que en una fuente de oportunidades para poder vivir de forma decente.

I.3.4. Del “amour propre” al reconocimiento mutuo

Axel Honneth nota un giro significativo en el pensamiento de Jean Jacques Rousseau en su obra *El Contrato social* dado que «el anhelo tóxico de ser considerado una persona de alto rango o especialmente valiosa podría mutar en respeto mutuo y en el reconocimiento de la propia autonomía gracias al contrato social, que dota a la sociedad de una estructura que sitúa a todos sus miembros al mismo nivel»⁶⁰. De ahí, el “amour propre” que es una forma de vivir exclusivamente según la opinión de los demás, es decir buscando sólo un reconocimiento social, se convierte en una forma de reconocimiento mutuo. En este punto, Axel Honneth considera a Jean Jacques Rousseau como el teórico del reconocimiento en la medida que en cuanto vivimos en una comunidad de iguales lo suficientemente grande «el ser humano socializado sólo puede definirse como sujeto y entender qué atributos ostenta como individuo único que es cuando estos son confirmados por sus congéneres u obtiene reconocimiento gracias a ellos»⁶¹.

⁵⁸ *Ibid.*, 41.

⁵⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, el contrato social*, Editorial Libsa, Madrid 2002, 139.

⁶⁰ A. HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 44.

⁶¹ *Ibid.*, 53.

Así pues, esta lucha por el reconocimiento que se destaca en el pensamiento de Jean Jacques Rousseau desde que tuvo lugar el surgimiento del “*amour propre*” se entiende como un esfuerzo que llevan a cabo los sujetos por convencer a los demás de la existencia fática de sus atributos supuestos o reales. En otras palabras, no se trata de una búsqueda de respeto moral, sino de una confirmación o una ratificación cognitiva de cualidades fingidas o reales que los sujetos despliegan en público. Desafortunadamente, durante los conflictos políticos previos a la Revolución francesa, este modelo de interés psicológico por las relaciones que rigen el reconocimiento entre los seres humanos en la sociedad perdió fuste o decayó notablemente en la filosofía francesa hasta que resurgió con fuerza a lo largo del siglo XX la fenomenología de Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty y Jean Paul Sartre quienes retomaron la pregunta de la relación entre el yo y otros sujetos, como señala Axel Honneth.⁶²

Es más, de este reconocimiento tal como fue expresado en la óptica del filósofo ginebrino, conviene recordar su consecuencia nefasta en el que el sujeto pierde la certeza de sí o el “*ser-para-sí*” en el lenguaje de Jean Paul Sartre. Esto quiere decir que «el reforzamiento público de algunas de nuestras características, supuestas o reales, nos sume en la incertidumbre sobre los atributos que realmente poseemos»⁶³. Esta manera de percibir el reconocimiento como una forma de atribución o de constatación de características ontológicas que carece de calidad moral, se asemeja al planteamiento de Jean Paul Sartre, aunque entre los dos autores hay doscientos años de drásticos cambios en la filosofía.

I.4. La idea del reconocimiento entre seres humanos en Gran Bretaña

Debido a la preocupación de resaltar las raíces del reconocimiento, Axel Honneth analiza también la sociedad británica del siglo XVII y principios del XVIII, cuyo problema social básico era la introducción paulatina de formas de conducta instrumental-económicas en una esfera pública. En esta sociedad, según los análisis de Axel Honneth, surgió una corriente filosófica promovida por David Hume, Adam Smith y John Stuart Mill, que hizo suya una idea de reconocimiento. Lo curioso del planteamiento británico del reconocimiento es que estaba en las antípodas de la desconfianza francesa frente a la intersubjetividad humana. Es la razón por la cual, el concepto de “*amour propre*”, que permitió desarrollar una intersubjetividad humana en Francia, fue substituido en Gran Bretaña por el concepto “*simpathy*” o “*empatía*” que tenía una connotación positiva dado que según la mayoría de los pensadores (Anthony Ashley-

⁶² Cf. *Ibid.*, 53-57.

⁶³ *Ibid.*, 61.

Cooper, Francis Hutcheson, ...) de aquella época «el ser humano es sociable por naturaleza y su carácter le hace interesarse permanentemente por el bienestar general»⁶⁴. Esto reafirma una antropología optimista en la que el *sensus communis* innato o el sentido moral de cada cual, que propicia el bienestar de los demás congéneres, es lo que echa raíces en la versión británica del reconocimiento, diametralmente opuesta a la versión de Thomas Hobbes, aunque ninguno de los filósofos de aquella época utilice expresamente el término “reconocimiento”.

I.4.1. La idea del reconocimiento intersubjetivo de David Hume

En su obra *Tratado de la naturaleza humana* y teniendo en cuenta las ideas de Francis Hutcheson, David Hume explica la idea del reconocimiento a partir del concepto de “sympathy” como una forma de coejecución simultánea e inevitable. El siguiente ejemplo sacado de su obra sirva para ilustrar esta concepción: «Lo mismo que en las cuerdas enlazadas de un modo igual el movimiento de la una se comunica al resto de ellas, las afecciones pasan rápidamente de una persona a otra y ejecutan movimientos correspondientes en toda criatura humana. Cuando yo veo los efectos de la pasión en la voz y gestos de una persona mi espíritu pasa inmediatamente de estos efectos a sus causas y se forma una idea vivaz de la pasión tal, que se convierte en el momento en la pasión misma»⁶⁵.

De hecho, la “sympathy” en la perspectiva de David Hume se entiende como «la inclinación que poseemos a simpatizar con los otros y a recibir por comunicación sus inclinaciones y sentimientos, aunque sean diferentes o contrarios a los nuestros»⁶⁶. Lo que hace que Axel Honneth, parafraseando a David Hume, admita la existencia de un vínculo invisible de empatía mutua que nos permite reaccionar intuitivamente⁶⁷.

Ante esta relación intersubjetiva basada sobre la empatía, David Hume pone de relieve la variación de la simpatía diciendo: «simpatizamos más con personas contiguas a nosotros que con personas que están remotas, con nuestros próximos que, con los extraños, con nuestros compatriotas que con los extranjeros»⁶⁸. Desde este punto de vista, para poder hablar del reconocimiento entre seres humanos, hay que experimentar una dependencia normativa del otro, es decir, hay que conceder a los demás la autoridad normativa necesaria para dirigir

⁶⁴ Cf. A. HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 76.

⁶⁵ D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, El Cid Editor, Santa Fe, 2004, 947.

⁶⁶ *Ibid.*, 542.

⁶⁷ Cf. A. HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 79.

⁶⁸ D. HUME, *Op. Cit.*, 957.

nuestra propia conducta. Esto supone adecuar nuestras ideas y actos morales al juicio de un observador imparcial para obtener reconocimiento social por parte de nuestros congéneres.

I.4.2. Adam Smith y el reconocimiento interpersonal

De entrada, cabe recordar que Adam Smith desarrolla sus ideas en una estrecha relación entre ética y economía. Y por lo que se refiere a la teoría del reconocimiento, Axel Honneth nota que su teoría moral es una verdadera versión mejorada y más coherente de una teoría del reconocimiento. Sin embargo, para entender mejor este planteamiento de Adam Smith en torno al reconocimiento intersubjetivo, el requisito sería el entendimiento de lo que significa la necesidad de dirigir una mirada limpia, libre de malentendidos, al sistema de “sympathy”. Por eso, buscando averiguar qué actitudes y virtudes morales parecen deseables a todos los sujetos desde la perspectiva de todos los sujetos, Adam Smith llega a concluir que «nuestra tendencia involuntaria a sentir empatía hacia otras personas corresponde al deseo recíproco de los otros de ser tratados con empatía»⁶⁹. Todo esto, significa, usando las palabras de Adam Smith, que «cualquiera sea la causa de la simpatía, cualquiera sea la manera en que sea generada, nada nos agrada más que comprobar que otras personas sienten las mismas emociones que laten en nuestro corazón y nada nos disgusta más que observar lo contrario»⁷⁰.

De lo expuesto anteriormente y por motivo de ilustrar este reconocimiento recíproco, Axel Honneth menciona algunos ejemplos tirados de la vida cotidiana que empleaba Adam Smith. Por lo cual, «el amigo que no se ríe cuando nos alegramos de algo bueno suscita en nosotros la misma ajenidad e incomodidad que la persona que no expresa dolor cuando estamos tristes porque nos ha ocurrido una desgracia»⁷¹. Este ejemplo demuestra perfectamente la reciprocidad en las vivencias emocionales. De ahí, se nota que el reconocimiento intersubjetivo, tal como lo presenta Adam Smith, supone que percibamos al resto de las personas como seres con los que queremos compartir emociones, sensaciones y vivencias.

Parece importante añadir en este momento que Adam Smith distingue dos formas de reconocimiento. la primera es de tipo emocional y se realiza directamente con la persona que, supuestamente, siente la misma necesidad de sintonía emocional con otros seres humanos. En cuanto a la segunda, se trata del reconocimiento en una comunidad idealizada que se realiza

⁶⁹ A. HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 93.

⁷⁰ A. SMITH, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid 1997, 57.

⁷¹ A. HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 93-94.

con otro generalizado de manera indirecta. Todo ello es para convivir con otros seres en sintonía afectiva.⁷²

⁷² Cf. *Ibid.*, 99-103.

I.5. Conclusión

En este capítulo, he querido recorrer el desarrollo del concepto del reconocimiento en la modernidad partiendo de la lucha por la autoconservación iniciada por Nicolas Maquiavelo donde el uso de la fuerza se concibe como semilla de la lucha por el reconocimiento a través de los conflictos. Es la misma idea que va a animar a Thomas Hobbes tomando la lucha por la autoconservación como un elemento fundamental para poder fundar el Estado. Lo llamativo en el pensamiento de Thomas Hobbes es que la lucha por la autoconservación se percibe como una negación de reconocimiento del otro. Ante esta perspectiva de Thomas Hobbes y mirando no sólo diferentes conflictos de nuestra sociedad actual sino también la carrera de algunas potencias mundiales para conseguir armas sofisticadas se puede concluir que estamos en plena lucha por la autoconservación.

Es más, a lo largo de este capítulo, he podido también mostrar que la paternidad de la moderna teoría del reconocimiento se le atribuye a Jean Jacques Rousseau que desarrolla sus ideas en una sociedad de clases caracterizada por el amor propio. Con el pensamiento de Jean Jacques Rousseau, representante de la escuela francesa, el reconocimiento se concibe a partir del otro y supone atribuir o conceder determinadas cualidades personales a un sujeto. Estas reflexiones de la sociedad francesa influyeron también en la sociedad británica. Por eso, he querido resaltar dos autores David Hume y Adam Smith que muestran que los seres humanos, por la simpatía que les caracteriza, están dispuestos a revisar sus motivos e intenciones para estar en sintonía moral con otros congéneres.

He notado que, en nuestra sociedad, aunque no se emplea de forma explícite el término “reconocimiento”, dependemos del juicio de los demás, necesitamos comprobar que nuestra conducta responde a las perspectivas normativas de la comunidad, real o idealizada, compuesta por todos nuestros contemporáneos.

El reconocimiento, sea en la sociedad francesa representada por Jean Jacques Rousseau o en la británica, es raro, a mi parecer, que el reconocimiento se plantee como un suceso de reciprocidad simultánea entre los dos sujetos en pie de igualdad. Es lo que va a constituir el núcleo de la reflexión alemana sobre el reconocimiento que voy a desarrollar en el capítulo siguiente.

Lo más importante de este capítulo ha sido la llamada a los seres humanos a rechazar la lucha por la autoconservación hobbesiana que se caracteriza por el individualismo posesivo,

el ansia de beneficios y la falta de consideración social con el fin de desarrollar entre nosotros un reconocimiento social que se fundamenta en la empatía, la simpatía y el intercambio.

Capítulo II. El planteamiento originario de la lucha por el reconocimiento en la sociedad alemana

II.0. Introducción

Después de presentar el recorrido y la evolución del planteamiento del reconocimiento en la modernidad, es decir, desde la lucha por la autoconservación hasta los primeros rasgos de la lucha por el reconocimiento tal como se describe en las sociedades francesa y británica, y antes de esbozar su propuesta propia de la lucha por el reconocimiento, Axel Honneth, considera importante desarrollar la concepción del reconocimiento en la sociedad alemana habida cuenta de su impacto en el desarrollo posterior sobre este tema.

En este sentido, cabe recordar que el desarrollo de la idea de reconocimiento en la sociedad alemana de los siglos XVII y XVIII cumplió su función al formular una propuesta de igualdad entre todos los ciudadanos y ciudadanas. Sin embargo, se debe mostrar que, para Honneth, los primeros rastros de esta idea de reconocimiento se pueden situar en los dos grandes eruditos alemanes del siglo XVII, a saber, Samuel Pufendorf y Gottfried Wilhelm Leibniz, considerando que «el primero había abierto el camino al derecho natural moderno defendiendo la solidaridad e la igualdad natural entre los seres humanos. El segundo estaba igualmente convencido de nuestra tendencia innata a la sociabilidad, pero quería utilizarla para diseñar un orden social que, desde el punto de vista actual, tiene rasgos utilitaristas»⁷³.

En el desarrollo de este tema del reconocimiento en la sociedad alemana, partiendo de los logros de Leibniz en la Edad de oro del idealismo alemán, tres filósofos se destacan de forma peculiar: Immanuel Kant, que fijó los términos del problema a partir de su idealismo trascendental; Gottlieb Fichte, que se dedicó profundamente a este tema; y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que llevará su culminación finalmente.

Hay que tener en cuenta que, si el “*amour propre*” y “*simpathy*” pudieron dar lugar a la idea de reconocimiento en Francia y Gran Bretaña, como expuesto en el capítulo precedente, no es lo mismo en Alemania, donde el respeto (*Achtung*) va a ser el concepto fundamental.

II.1. Immanuel Kant y su esbozo de una moral del reconocimiento basada sobre el respeto

En la filosofía moral de Immanuel Kant, Axel Honneth nota las semillas de una moral del reconocimiento que se fundamenta sobre el concepto de “respeto”⁷⁴. Y este concepto

⁷³ A. HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 118.

⁷⁴ El concepto de respeto ocupa un lugar importante en la reflexión de la filosofía de la ilustración. Etimológicamente hablando, viene del latín *respicere* cuya traducción en nuestro lenguaje de hoy sería “mirar de forma atenta algo”. Por eso, esta primera definición remite a la prestación de atención a un objeto o una persona

aparece por primera vez en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En esta obra, según el filósofo de Königsberg, el sujeto tiene que reaccionar con “respeto” ante las normas dictadas por la razón. Por lo cual, en este contexto, se ve que el respeto se emplea de forma asociada a las ideas de deber, necesidad y ley: «El deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley»⁷⁵. Asimismo, cabe recordar que la categoría del respeto, tal como fue comprendido, sirve para dejar claro que tendemos a respetar a otras personas, dado que no podemos evitar en ellas una forma de encarnación ejemplar del esfuerzo que nos exige cumplir los mandatos de la razón.⁷⁶

II.1.1. Sentimiento kantiano de respeto

Immanuel Kant, en el conjunto de sus obras, se preocupa mucho por la dignidad de la persona. Es la razón por lo cual el sentimiento de respeto, que es un sentimiento natural y espontáneo, se plantea también vinculado a la idea de dignidad. Este sentimiento es causado por nuestra razón misma con el propósito de limitar o suspender todas nuestras tendencias o intenciones egoístas. Y así, obligarnos a dar prioridad a los mandatos morales de la razón: «El respeto es desde luego un sentimiento, no se trata de un sentimiento devengado merced a influjo alguno, sino de un sentimiento espontáneo que se produce gracias a un concepto de la razón [...] A decir verdad, el respeto es la representación de un valor que doblega mi amor propio. Por lo tanto, es algo a lo que no se considera objeto de la inclinación, ni tampoco del miedo, aunque presente ciertas analogías con ambas cosas al mismo tiempo»⁷⁷.

En la filosofía moral de Immanuel Kant el sentimiento de respeto ha conocido varias críticas. Probablemente sea la noción más controvertida de su filosofía, puesto que se revela como una experiencia hermafrodita, es decir, mitad hecho empírico y mitad obligación racional. Como resultado habrá dos grandes interpretaciones sobre este sentimiento de respeto: «las interpretaciones intelectualistas, que minimizan la relevancia del respeto al afirmar que este no es necesario para la determinación de la voluntad de acción moral, y las interpretaciones

en lugar de la indiferencia. Además, el concepto ilustrado de respeto tiene una dimensión racional dado que es una expresión de la capacidad de establecer fines. En el sentido kantiano, el respeto se concibe como reconocimiento moral. Cf. J.-F. LOZANO AGUILAR, “El sentimiento kantiano de respeto como núcleo normativo en investigaciones sociales en contextos de vulnerabilidad”, en *Recerca. Revista de pensament analisi* 27 (2022), 10.

⁷⁵ I. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Trad. Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2012, A14:91.

⁷⁶ Cf. A. HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 123.

⁷⁷ I. KANT, *Op. Cit.*, A16:93, nota a pie.

afectivistas, que consideran que el respeto moral tiene un papel crucial en la motivación de la acción moral»⁷⁸.

Podemos mencionar tres sentidos distintos del concepto de respeto en Kant. En primer lugar, se habla del respeto como aprecio por los éxitos de los demás; en segundo lugar, es este sentimiento moral que se concibe como imperativo categórico; en último lugar, es la máxima de no valorarse por encima de otros congéneres. En pocas palabras, se trata del respeto a la ley moral, a sí mismo y a los demás. Sin embargo, el único respeto al que el ser humano está obligado por naturaleza tiene que ser el del respeto a la ley en general.⁷⁹

De todos modos, este planteamiento kantiano sobre el respeto, comentado por Axel Honneth, me parece que encaja con la crítica sobre la lucha por la autoconservación, ya esbozada en el capítulo anterior, para poder reducir el celo extremado del amor propio, es decir, de las tendencias egocéntricas, que pueden producirse en cada cual o en cada nación, y que se convierten en fuente de conflictos y de guerras. Por esto, la noción del respeto de Immanuel Kant, según mi juicio, es uno de los pilares de una sociedad dignificada, dado que contiene en su núcleo la esencia de la segunda formulación del imperativo categórico, que consiste en tratar a cualquier persona sólo como un fin en sí misma: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin y nunca simplemente como medio»⁸⁰. En este sentido, podemos considerar que la idea del respeto concebida como reconocimiento, puede ayudar a formular argumentos en las discusiones sobre los temas de multiculturalismo, de feminismo, y de crisis migratoria.

II.1.2. Del respeto a la ley al respeto a la persona

Aunque el respeto puede dirigirse no sólo a las personas sino también a instituciones y objetos, es importante mencionar que, en el caso de Immanuel Kant, la reflexión sobre el respeto se centra en la persona⁸¹. Este respeto se entiende como «reconocimiento moral que implica la valoración (estima) de las personas como miembros de la comunidad humana»⁸². Es

⁷⁸ J.-F. LOZANO AGUILAR, “El sentimiento kantiano de respeto como núcleo normativo en investigaciones sociales en contextos de vulnerabilidad”, en *Recerca. Revista de pensament analisi* 27 (2022), 12.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 14.

⁸⁰ KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Trad. Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2012, A67.

⁸¹ Esta persona, según Emmanuel Kant, tiene que ser un ente racional, capaz de determinar sus propias acciones, y que está facultado para actuar por deber. También, esta persona es, por excelencia, un fin en sí mismo que le provee la dignidad. Cf. M.-A. DELGADO MANSILLA, “Respeto a las personas: un nuevo enfoque”, en *Isegoría: Revista de Filosofía moral y política* 66 (2022), 3-4.

⁸² J.-F. LOZANO AGUILAR, “El sentimiento kantiano de respeto como núcleo normativo en investigaciones sociales en contextos de vulnerabilidad”, en *Recerca. Revista de pensament analisi* 27 (2022), 10.

la razón por la cual el respeto va con la idea de dignidad y valor, como está demostrado en su afirmación: «el respeto que tengo por otros o que otro puede exigirme (*observantia aliis praestanda*) es el reconocimiento [*Anerkennung*] de una dignidad (*dignitas*) en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio, de equivalente, por el que el objeto valorado (*aestimii*) pudiera intercambiarse. Despreciar [*Verachtung*] consiste en juzgar que una cosa carece de valor»⁸³. Sin embargo, este respeto tiene que ver con el mandato moral de la razón o la norma moral. De ahí que el filósofo de Königsberg afirma claramente que «el objeto del respeto es exclusivamente la ley [...] Todo respeto hacia una persona es propiamente sólo respeto hacia esa ley (de la honestidad, etc.), de la cual dicha persona nos brinda el ejemplo»⁸⁴.

Esta precedente cita kantiana es, para Axel Honneth, el núcleo originario por el que otra persona encarna ejemplarmente un valor incondicional que nos impone un reconocimiento. De ahí que Axel Honneth declare: «lo que nos conduce a someternos a las normas morales es que nuestros congéneres se convierten en un objeto del mundo sensorial que nos obliga a “representarnos un valor” que “acaba con todo atisbo de egoísmo”»⁸⁵. Esta propuesta del filósofo de Königsberg va a tener una relevancia seminal sobre el concepto del reconocimiento en el seno del idealismo alemán, cuyos representantes principales son Fichte y Hegel. Con el respeto mutuo, llegamos a reconocer en los demás el esfuerzo que supone cumplir las normas morales. De este modo este concepto sirve de puente entre la naturaleza humana y el espíritu de los seres humanos.⁸⁶

Es llamativo constatar que el concepto de respeto en el sentido kantiano no exige que todos los ciudadanos se traten en un plano de igualdad; tampoco desempeña un papel de reconocimiento social, dado que, para él, lo que se llama respeto tiene que venir de «un sujeto que no tiene más remedio que mostrarlo a sus congéneres, no de un individuo que desee mostrarlo»⁸⁷. Por ello, según el planteamiento del filósofo de Königsberg, no tiene validez o relevancia el reconocimiento que busca un ser o sujeto necesitado. Lo importante para él es el reconocimiento que otorgamos, y sobre todo debemos, a otros sujetos. De todos modos, este

⁸³ I. KANT, citado por ENZO SOLARI, “Contra la ilusión religiosa fanática y la furia de la destrucción: tolerancia, respeto y reconocimiento en Kant y Hegel”, en *Revista de filosofía* 62 (2022), 142.

⁸⁴ I. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Trad. Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2012, A16-A17 :93, nota a pie.

⁸⁵ A. HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 126.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, 126-127.

⁸⁷ *Ibid.*, 128.

respeto es una actitud emocional inevitable en cuanto ejercemos, de forma adecuada, nuestro juicio sobre nuestros congéneres.⁸⁸

El pensamiento kantiano sobre el respeto me hace descubrir una llamada a nuestra sociedad de hoy para que, en cada encuentro con otro sujeto, que es nuestro congénere, pongamos límites no sólo a nuestras aspiraciones egoístas sino también a nuestros prejuicios, y que adoptemos una postura respetuosa concediendo al otro su autonomía, es decir, la posibilidad o la libertad de fijarse sus metas. Y estas muestras de respeto tienen que ser recíprocas.

II.2. Fichte y el giro hacia la idea del reconocimiento como “lucha”

Iniciando sus críticas a Emmanuel Kant con la teoría según la cual no se debe considerar al mundo objetivo como resultado de una actividad cognitiva, sino como el resultado práctico y tangible de un yo activo y absoluto, Johann Gottlieb Fichte expone en su obra *Fundamentos del derecho natural según los principios de la teoría de la ciencia* (1796) su concepción de la filosofía práctica sobre el reconocimiento que sirvió después de precedente para la concepción hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Así pues, cobra sentido marcar que su modo de articular este tema, como menciona Axel Honneth, hace que se omita hablar del sujeto único de carácter transcendental y capaz de realizarse con la ayuda de la razón, para poder perfilar una pluralidad de individuos: «Sin el encuentro con otros seres simulares a él en su subjetividad, el individuo que desea realizarse es incapaz de tomar conciencia de su propia actividad libre»⁸⁹. De ahí, se puede aplicar de este procedimiento hacia la intersubjetividad en la multitud de seres, que llevó a cabo Fichte a través de la deducción de derecho.

No hay duda de que con Fichte se establece un tránsito de la Doctrina de la moral a la Teoría del Derecho natural, con tres premisas fundamentales: «1. Un ser racional moral sólo puede operar en el mundo sensible si es un individuo. 2. El fin moral no puede ser alcanzado por un solo individuo, sino por un conjunto de individuos racionalmente organizados. 3. Para que un individuo puede ser sujeto moral y cumpla con sus deberes éticos, se le deben reconocer socialmente determinados derechos»⁹⁰. Todo esto conlleva afirmar que el ser racional, cuya esencia consiste en “ponerse”⁹¹ a sí mismo (*sich setzen*) como tal, establece un marco de

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 128-129.

⁸⁹ *Ibid.*, 134.

⁹⁰ J.-G. FICHTE, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Centro de estudios constitucionales, Madrid 1994,16.

⁹¹ El “ponerse a sí mismo” como ser racional y libre en la obra de Fichte hace referencia al acto condicionado a través del cual el yo finito realiza la experiencia intersubjetiva de su libertad. Cf. C.-E. RENDÓN ARROYAVE,

relaciones con los demás a través de la deducción del concepto de derecho. Por tanto, se puede inferir que, en la obra de Fichte, las distintas relaciones entre los sujetos de la sociedad son de jurídicas.

II.2.1. La estructura del reconocimiento en la teoría fichteana

Según Fichte, el “ponerse” como tal en el mundo sensible supone mientras tanto la existencia de otros seres racionales fuera de sí, como se expresa en esta afirmación fichteana: «el ser racional no puede ponerse como tal con autoconciencia, sin ponerse como individuo, como uno entre muchos seres racionales que el admite fuera de él, en la misma medida en que se admite a sí mismo»⁹². Es lo que fundamenta la experiencia intersubjetiva del reconocimiento (*Anerkennung*) recíproco de Fichte que tiene tres momentos estructurales: primero, la diferenciación por los sujetos, de esferas determinadas de acción; segundo, que cada uno obre libremente en su esfera en la medida que el otro limite también su esfera de acción; y último, el autolimitarse tiene que crear las condiciones para un actuar basado en la exhortación recíproca de los sujetos para la acción.⁹³

Acerca del primer momento estructural, el reconocimiento exige la diferenciación, por los sujetos, de esferas determinadas de acción. Eso significa que el sujeto racional debe primero considerarse como una esencia libre, es decir, a través de la autoadscripción, el yo ha de aprehenderse como libre y debe saberse el fundamento último e incondicionado de sus acciones, para luego poder tener en cuenta que su esfera de acción comienza allí donde deben hallarse los límites del actuar del otro. En este caso, cada sujeto tiene que llevar a cabo su actividad libre solo “dentro” de la esfera de acción que le ha sido “indicada” por el otro.⁹⁴

En cuanto al segundo momento de la estructura del reconocimiento en la perspectiva de Fichte, se trata de la mutua delimitación de las esferas de acción. Pero, si el sujeto libre traspasa su propia esfera, habrá como consecuencia una negación al otro de toda posibilidad de actuar libremente en su esfera. Por lo tanto, ante esta situación, Fichte propone la autolimitación (*Selbstbeschränkung*), principio básico del derecho natural, bajo la cual cada sujeto limita su propia libertad asumiendo la libertad del otro. Fichte expresa esta idea de esta manera: «mi

La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010, 2.

⁹² J.-G. FICHTE, *Op. Cit.*, 108.

⁹³ Cf. C.-E. RENDÓN ARROYAVE, *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010, 3.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 4-6.

libertad sólo es posible en la medida en que el otro permanece en el interior de su esfera; así pues, de la misma manera que exijo esta libertad para todo el futuro, exijo también la limitación del otro y, como debe ser libre, su autolimitación para todo el futuro: y todo esto inmediatamente, en tanto que me pongo como individuo»⁹⁵.

El último momento de la estructura del reconocimiento se presenta bajo la forma de una invitación o un “llamado”, cuyo concepto en el derecho natural fichteano es la exhortación (*Aufforderung*) intersubjetiva. Para Fichte, esta exhortación⁹⁶ es «un “llamado” a que el otro también actúe en la forma en que ha de actuar todo ser racional, es decir, con miras a posibilitar la libertad del otro»⁹⁷. Es lo que hace ver que el concepto de exhortación junto con el de autolimitación forma el eje que articula la teoría del reconocimiento mutuo: «Ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan así los dos recíprocamente»⁹⁸.

Esta afirmación de Fichte, que ha sido el eslogan de la idea del reconocimiento entre sujetos libres en Alemania, a mi juicio, tiene que seguir interpelando hoy el modo de relaciones bilaterales entre los países del Norte y los del Sur. Se observa una forma de desequilibrio en este marco no sólo de reconocimiento sino también de trato mutuo. La esencia del reconocimiento cobra sentido sólo en su reciprocidad como indica el postulado de la deducción fichteana del concepto de derecho: «Yo solo puedo exhortar a otro a reconocermelo como un ser racional, en la medida en que yo mismo le trate a él como tal»⁹⁹. Todo ello, es una forma de interpelación para que cada uno ponga coto a su egoísmo en cada relación bilateral

Comentando este concepto de exhortación como la primera salida a escena del otro, Axel Honneth menciona, que esta exhortación no debe ser entendida en el sentido de una demanda o una orden, sino el de una invitación a hacer algo o a actuar. Esto significa que se trata de una forma de expresión que otorga respeto a la persona interpelada. Por lo tanto, resulta

⁹⁵ J.-G. FICHTE, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Centro de estudios constitucionales, Madrid 1994, 143.

⁹⁶ Es relevante mostrar que el movimiento inherente al exhortar, tal como percibe Fichte, se presenta con esta lógica: « 1) Yo solo puedo ser exhortado a la actividad por una causa inteligente y libre; por tanto, por un yo, por ser “capaz de conceptos”; 2) la exhortación debe ser en sí misma una decisión libre del ser racional externo a mi [...]; 3) la respuesta a la exhortación debe ser, también, una decisión libre, no condicionada, del sujeto solicitado; y 4) la reacción ha de tener, pues el carácter de una exhortación, esto es, de servir, a su vez, al otro como fundamento de determinación para la actividad ». C.-E. RENDÓN ARROYAVE, *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010, 11.

⁹⁷ *Ibid.*, 10.

⁹⁸ J.-G. FICHTE, *Op. Cit.*, 137.

⁹⁹ C.-E. RENDÓN ARROYAVE, *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010, 13.

importante añadir la idea según la cual, cuando hay encuentro intersubjetivo, lo que está en juego no es el valor social otorgado a cada uno, ni tampoco la capacidad de autocontrol moral del individuo sino una forma de comunicación de la que brota la libertad del individuo. De donde se infiere que la idea de reconocimiento de Fichte, según el punto de vista de Axel Honneth, es una alternativa mejor que la de sus predecesores (Jean Jacques Rousseau, David Hume, Adam Smith y Immanuel Kant) al proclamar: «nos reconocemos recíprocamente en calidad de “seres libres” porque nuestra “razón” insiste en entender correctamente la expresión exhortativa del otro, para lo cual el sujeto ha de tener que presente lo que le incitó a la acción, en primer lugar, fue que se le supiera capaz de reaccionar libremente»¹⁰⁰.

II.2.2. El giro de la relación de reconocimiento de Fichte hacia la idea hegeliana de reconocimiento como “lucha”

No cabe duda que existe un vínculo muy fuerte entre la idea fichteana de la relación de reconocimiento con la teoría hegeliana de lucha por el reconocimiento, dado que Fichte es precursor de Hegel en esta temática del reconocimiento. Así pues, en este apartado, se trata de indagar las bases de la comprensión del giro de la idea del reconocimiento como lucha que se inicia en las obras de Hegel. Este giro parte de «la pretensión de Hegel por superar la fundamentación formal-transcendental del problema del reconocimiento y, de esta manera, determinar el concepto de reconocimiento sobre la base de una forma de relación intersubjetiva que, por su motivación y desarrollo, se concreta en forma de una lucha»¹⁰¹.

Es obvio que, en el desarrollo de la lucha por el reconocimiento, Hegel se sirve de la estructura fichteana de la idea de reconocimiento. Sin embargo, Hegel añade la inevitabilidad de un conflicto o enfrentamiento en la tensa relación entre los sujetos. De ahí, el concepto de lucha (*Kampf*) para llegar a ser reconocido que marca la discontinuidad entre la teoría hegeliana del reconocimiento y la fichteana. En la misma línea, Hegel, criticando la filosofía de Fichte, hace resaltar la necesidad, para un sujeto moral, de superar las relaciones de poder o sometimiento con el otro ser humano, como en el caso del amo y del esclavo, dado que una relación de dominio y esclavitud en la dialéctica del reconocimiento se transforma casi siempre

¹⁰⁰ A. HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 142.

¹⁰¹ C.-E. RENDÓN ARROYAVE, *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010, 20.

en una lucha por la libertad, que es el comienzo fenoménico de la existencia de los hombres en el Estado¹⁰².

Para Axel Honneth, está claro que la idea de la lucha, que Hegel añade a la estructura fichteana de reconocimiento, se inspira en el modelo de pensamiento de lucha entre los hombres que Nicolas Maquiavelo y Thomas Hobbes habían empleado en contextos teóricos diversos. En contraste con lo que piensa Thomas Hobbes, Hegel justifica la lucha no como una reacción del individuo por el miedo a ser amenazado en su conservación futura, sino por la angustia a ser negado o ignorado por el otro social.¹⁰³

Esta negación de la esencia del otro es una verdadera lesión (*verletzung*) del derecho y consiste en la destrucción de la particularidad o “determineidad” del individuo, es decir, la negación de la integridad del individuo vivo. En este contexto, la lucha tiene el sentido fundamental de la restauración del reconocimiento. Mas aún, es preciso añadir que la idea hegeliana de la lucha no tiene un trasfondo hobbesiano de lucha por el poder, cuyo sentido es el dominio del más fuerte sobre el más débil o una forma de coalición de los más débiles con miras a defenderse del más fuerte.¹⁰⁴

Ahora bien, me parece importante mostrar que este conflicto, del que habla Hegel, llega necesariamente cuando hay una ofensa o una experiencia negativa y excluyente que se infiere al otro. En este caso, esta ofensa es el acto por el cual el otro está lesionado en lo que se concibe como constitutivo e inseparable de su personalidad, es decir, el honor. Es lo que hace que, en el pensamiento de Hegel, la lucha por el reconocimiento se transforme en una lucha por el honor, teniendo en cuenta que lo propio del honor consiste en considerar cada “singularidad” constitutiva de sí mismo como un “todo”. Y en este caso, la negación de lo singular es una forma de ofensa del todo. Esta manera de planear la lucha¹⁰⁵ está también hoy en nuestra sociedad a través de algunos conflictos ininterrumpidos en los que el conflicto continúa con motivo la conservación del honor, que se puede interpretar como «la afirmación de la libertad individual por la vía de la asunción radical del riesgo a morir»¹⁰⁶.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, 23-27.

¹⁰³ Cf. A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, 60.

¹⁰⁴ Cf. G.-W.-F. HEGEL, *El sistema de la Eticidad*, Editora Nacional, Madrid 1982, 190.

¹⁰⁵ Ante esta lucha, la cuestión fundamental sería: ¿Cómo es posible una superación de la lucha? Inspirándose en la dialéctica hegeliana del reconocimiento, se puede decir que la superación de la lucha sale de la contradicción inherente a la lucha misma. Cf. C.-E. RENDÓN ARROYAVE, *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010, 37.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 102.

II.3. La idea originaria de Hegel sobre la lucha por el reconocimiento

Hegel, sin estar en contacto con los escritos de Jean Jacques Rousseau cuando redacta sus primeros escritos en el siglo XVIII, resalta la misma preocupación que Jean Jacques Rousseau, que es el malestar por la sociedad burguesa, dado que su sociedad se caracteriza por el afecto destructor que emana, según su percepción, de un crecimiento desmedido del particularismo individual, provocando así la pérdida de la universalidad que tiene consecuencias patológicas tanto para los sujetos como para la comunidad, y fomentando así la existencia del amo y esclavo. Para Hegel, esta sociedad burguesa es el resultado de una división histórica. Frente a esta situación, la lucha por el reconocimiento va a ser uno de los tópicos más relevantes de su filosofía que surge no del problema de la autoconciencia¹⁰⁷ sino de problemas relativos a la propiedad, a la lesión u ofensa del derecho natural. En este sentido la lucha por el reconocimiento será entendida como «condición fundamental de todo afirmarse como sí mismo autónomo»¹⁰⁸.

Ahora bien, lo llamativo en el planteamiento de Hegel es que la lucha por el reconocimiento está vinculada con la eticidad absoluta, de tal forma que su significado va cambiando según sus obras y épocas. Debido a la sospecha de que el modelo de reconocimiento de Fichte carecía de material ilustrativo concreto, es decir, se refería a sujetos que no eran de carne y hueso, Hegel, tras de leer el estudio sobre el derecho natural de Fichte, tendrá como tarea ardua completar¹⁰⁹ este proceso de reconocimiento mutuo desarrollando un concepto de reconocimiento propio y empíricamente mucho más interesante. Por eso, para Axel Honneth, el paso del planteamiento de Fichte a Hegel sobre el reconocimiento mutuo es una forma de “destrascendentalización” radical de todo lo descrito por sus predecesores¹¹⁰.

Según algunos comentarios de Axel Honneth, si la meta que se fijó Hegel en su filosofía de la historia consistía en «recorrer “fenomenológicamente” los pasos con los que el

¹⁰⁷ Para Hegel tanto Fichte e incluso Schelling, la autoconciencia, desde un enfoque intersubjetivo, no es esa tautología sin movimiento del yo soy yo, sino que, por el contrario, se debe entender como un retorno a sí desde el ser otro. Es en este de proceso la autoconciencia que el mundo objetivo, sensible es percibido. Cf. MARIA DEL ROSARIO ACOSTA LÓPEZ, “Hegel y el concepto puro de reconocimiento”, en F. CELY – W. DUICA (Eds.), *Intersubjetividad: Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2009, 32.

¹⁰⁸ C.-E. RENDÓN ARROYAVE, *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010, XVIII.

¹⁰⁹ Hegel se había referido a Fichte, el representante de la posición formalista dentro de la tradición iusnaturalista, de manera crítica. Recoge la teoría fichteana de reconocimiento para poder describir la forma de las relaciones éticas introduciendo el fenómeno intersubjetivo. Cf. A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 26-27.

¹¹⁰ Cf. ID., *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 144.

espíritu se libraba de toda determinación natural en su proceso evolutivo hasta alcanzar la autonomía absoluta»¹¹¹, entonces se pone de relieve en el pensamiento de Hegel pues todo aquello incluido en su sistema debe tener una correspondencia con el mundo de la historia real: «Hegel, cuando habla de espíritu, de razón, de proceso dialectico, está hablando no de algo trascendente, sino de la humanidad, de su historia, de sus productos (materiales, instituciones, artísticos religiosos, filosóficos) »¹¹². Esto es un verdadero giro que lleva a cabo el joven Hegel y que va a afectar también a la reflexión sobre el reconocimiento mutuo.

Deseo subrayar que, en el pensamiento de Hegel, la esfera de la sociedad tiene mucha importancia en vista de que es sólo en la vida social donde se desarrolla la relación jurídica o la relación de derecho en la que cada sujeto se ve obligado a tratar a todos los demás conforme a sus legítimas pretensiones. Esta es la razón por la cual el derecho es para Hegel una verdadera forma de reconocimiento recíproco puesto que permite que todos los miembros de la sociedad se refieran unos a otros de manera no conflictiva.

II.3.1. La lucha por el reconocimiento en el *Sistema de la eticidad (System der Sittlichkeit)*: 1802-1803

La primera formulación hegeliana del análisis del problema de la lucha por el reconocimiento se remonta a su obra *Sistema de la eticidad (System der Sittlichkeit)*. En esta obra, según Axel Honneth, Hegel tenía la convicción de que, para «la fundación de una ciencia filosófica de la sociedad era necesaria primero la superación de los errores atomísticos a que estaba encadenada toda la tradición del moderno derecho natural»¹¹³. En este sentido Hegel, familiarizándose con una corriente de filosofía política en la que se concedía a la intersubjetividad una significación mayor, hace notar que «el reconocimiento, como experiencia mutua, podría encontrar su realización más completa gracias a la construcción de un espacio de relaciones humanas libres»¹¹⁴. Esta percepción es lo que Hegel llama “eticidad”.

Aún más, es importante mostrar que, para Axel Honneth, quien parte del pensamiento de Hegel para esbozar su reflexión sobre el reconocimiento, existen tres formas de

¹¹¹ *Ibid.*, 144.

¹¹² J.-M. ALMARZA MEÑICA, “Cosmovisión y Reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth”, en *Estudios Filosóficos* LIX (2010), 9.

¹¹³ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 21.

¹¹⁴ MARIA DEL ROSARIO ACOSTA LÓPEZ, “Hegel y el concepto puro de reconocimiento”, en F. CELY – W. DUICA (Eds.), *Intersubjetividad: Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2009, 18.

reconocimientos en el *Sistema de la Eticidad*, que se distinguen entre sí en cuanto al “cómo”: «en las relaciones afectivas de reconocimiento de la familia, el individuo humano es reconocido como un ente concreto de necesidades, en las de reconocimiento formal-cognitivo del derecho, lo es como persona abstracta, y en las relaciones emocionalmente ilustradas del Estado, es reconocido exclusivamente como un general concreto, con un sujeto socializado en su unicidad»¹¹⁵. Desde esta perspectiva, se aprecia que Hegel quiere construir una comunidad estatal intersubjetiva como un proceso de constitución del Espíritu.

II.3.1.1. El reconocimiento del individuo como poseedor y como viviente

En este apartado, se plantean dos modelos de reconocimiento. El primer modelo consiste en analizar el proceso a través del cual no solo el sujeto se apropia de algo, sino también el modo en que es reconocido. Por lo tanto, en este proceso hegeliano en el que la toma de posesión se ve meramente como una referencia del sujeto al objeto se debe llegar a concluir que la posesión es «el ser subsumido de una cosa bajo mi voluntad. O, con otras palabras, la persona tiene que darse para su libertad una esfera exterior, a fin de existir como idea»¹¹⁶. Eso quiere decir que la posesión es una forma de propiedad (*Eigentum*) o potencia en que se realiza la universalización de la singularidad.

De lo expuesto anteriormente, cabe mostrar que, en *el sistema de la eticidad*, Hegel quiere mostrar el carácter abstracto de la posesión, es decir, el paso de la posesión (por medio del trabajo o del deseo) a la propiedad a través del derecho. De ahí que llegue a afirmar que el derecho es «aquello que confiere “universalidad” a la posesión al convertirla en propiedad, y que la vez reconoce al sujeto su condición de propietario»¹¹⁷.

Además, el tema de la vida interesa mucho a Hegel de tal forma que lo vincula al tema del reconocimiento. La vida es el escenario natural inmediato en el que se puede observar el enfrentamiento “a vida o muerte” entre los sujetos en búsqueda del reconocimiento de sus derechos. Por eso, la lucha por el reconocimiento es también una lucha por ser reconocido como viviente. Reconocer al individuo¹¹⁸ como viviente significa: «reconocerlo no únicamente como

¹¹⁵ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 38.

¹¹⁶ G.-W.-F. HEGEL, *El sistema de la Eticidad*, Editora Nacional, Madrid 1982, 46.

¹¹⁷ C.-E. RENDÓN ARROYAVE, *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010, 48.

¹¹⁸ En esta obra, es importante señalar que Hegel no emplea el concepto “persona” sino individuo, puesto que el concepto “persona” suele tener una connotación negativa o peyorativa cuando se trata de la teoría de reconocimiento. Esto se ve sobre todo en la dialéctica del reconocimiento en la que la persona designa al esclavo. Dicho de otra manera, el individuo es un viviente formal. Cf. *Ibid.*, 50-51.

poseyendo cosas singulares, sino como siendo en todo para sí»¹¹⁹. Este reconocimiento de este ser-viviente constituye solamente una idealidad formal, dado que, en este reconocimiento, los individuos no se relacionan y se encuentran exclusivamente como simples vivientes que aparecen uno al lado de otro. Esto es lo que constituye el reconocimiento sin relación.

II.3.1.2. Dominación y esclavitud como una relación sin reconocimiento

La articulación de la dialéctica hegeliana de la dominación y la esclavitud en el estado de la eticidad natural, en el que tanto la vida como la libertad son algo meramente formal, permite resaltar el tipo de relación en que los individuos se hallan unos frente a otros. Es la razón por la cual, para Hegel, los individuos no se hallan uno a otro en una igualdad natural, sino lo contrario: «individuo vivo está frente a individuo vivo, pero con poder vital desigual»¹²⁰. ¿De dónde viene esta desigualdad? Para Hegel, esta desigualdad viene de la capacidad que tiene cada cual para poder mostrarse frente al otro como “indiferencia”. Esto significa como esencia libre. A esta altura, Hegel habla de relaciones en términos de indiferencia y diferencia, de tal forma que el indiferente o el más fuerte o el señor es el que tiene conciencia de sí mismo como esencia libre, es decir, ha mostrado su independencia o autonomía respecto de toda *determineidad*; en cambio, el diferente o el más débil o esclavo es el que permanece atrapado en una diferencia, es decir fijado y dependiente de, como un singular y particular. Por ello la relación entre el indiferente y el diferente es una relación puesta por un poder vital desigual. En otras palabras, hay un vínculo de “dominación y esclavitud”. Es una relación sin reconocimiento.¹²¹

La relación entre señor y esclavo se explica en lo práctico por un vínculo de necesidad (*Not*). Razón de ello es la desigualdad de poder entre el señor y el esclavo, una desigualdad material o económica: «El señor está en posesión de una sobreabundancia de lo físicamente necesario en general, y el otro, el siervo, está menesteroso de lo mismo; y esto es de tal modo, que ni aquella sobreabundancia ni esa carencia son aspectos individuales, sino que constituye la indiferencia de las necesidades necesarias»¹²². Aunque no es momento oportuno, sobre esto esto podríamos hacer muchas derivaciones al hablar sobre la estructura del Consejo de

¹¹⁹ *Ibid.*, 52.

¹²⁰ G.-W.-F. HEGEL, *El sistema de la Eticidad*, Editora Nacional, Madrid 1982, 135.

¹²¹ Cf. C.-E. RENDÓN ARROYAVE, *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia, 2010, 53-54.

¹²² G.-W.-F. HEGEL, *Op. Cit.*, 137.

Seguridad y sobre varias relaciones bilaterales en la que este aspecto del señor y del amo se expresa también, aunque con otra forma de trato y otro lenguaje.

¿Cómo superar este modelo de desigualdad materializado por la relación entre el amo y el esclavo? Para Hegel, se debe agregar un tránsito hacia una potencia en la que todo vínculo de dependencia entre los sujetos se lleva a cabo en un modo comunitario a ejemplo de la familia. Por eso, la familia es para Hegel una suprema totalidad de eticidad natural, como esta expresada en su obra *los principios de la filosofía del derecho* (1821): «En cuanto sustancialidad inmediata del espíritu, la familia se determina por su unidad sentida, el amor. De acuerdo con ello, se tiene en esta unidad, en cuanto esencialidad que es en y por sí, autoconciencia de la propia individualidad, y no se es en ella como persona por sí sino como miembro»¹²³.

Respecto a esta definición, se nota que la familia, fundada básicamente en el sentimiento del amor¹²⁴, representa el primer modelo del reconocimiento intersubjetivo que propone Hegel para poder superar la relación de dominación y de esclavitud. En la familia la singularidad o la individualidad de cada uno está respetada, mientras tanto el trabajo que se realiza en la familia no es trabajo de uno solo, como en el caso del esclavo, sino que «está repartido, asimismo, según la naturaleza de cada miembro de la familia, pero el producto de dicho trabajo se distribuye comunitariamente»¹²⁵. Es en este sentido como se supera aquella diferencia entre la abundancia y la carencia, que caracterizaba la conexión entre el señor y el amo.

Comentando esta superación de la relación de dominación y de esclavitud por el amor que reina en la familia, Axel Honneth observa que Hegel replantea la estructura del reconocimiento mutuo de Fichte, pero con la diferencia de que aplica en el ámbito de lo social lo que Fichte aplicó a figuras “trascendentales. Por eso, la autolimitación reaparece en el marco del amor en la familia, en vista de que amar a una persona significa limitar su propia conducta. En este sentido, los enamorados limitan sus propios intereses por amor, con la intención de que el otro pueda promover aquello que lo hace digno de amor a sus ojos¹²⁶.

¹²³ ID., *Principios de la filosofía del derecho*, Editorial sudamericana, Buenos aires 1975, 165.

¹²⁴ Este amor significa, en la perspectiva hegeliana, conciencia de su propia unidad con otro, de tal forma que el sujeto no está para sí aislado, sino que consigue su autoconciencia al abandonar su ser por sí y se sabe cómo unidad con el otro. En pocas palabras, se trata de la superación del ser para sí mismo para poder encontrarse o intuirse a sí mismo en otro. Cf. *Ibid.*, 165.

¹²⁵ G.-W.-F. HEGEL, *El sistema de la Eticidad*, Editora Nacional, Madrid 1982, 138.

¹²⁶ Cf. A. HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Madrid 2019, 145.

En esta obra de Hegel, primer intento de su planteamiento sobre el reconocimiento va haciendo notar a través de varios ejemplos que el reconocimiento real sólo se da en la relación amorosa. Si bien este pensamiento siguió evolucionando intelectualmente en otras obras donde iba relativizando el valor objetivo del amor.

II.3.2. La lucha por el reconocimiento en los fragmentos de 1803-1804

Después del *Sistema de la eticidad*, Hegel esboza de forma nueva la teoría del reconocimiento vinculándola con la teoría de la conciencia en su fragmento intitulado *Sistema de la filosofía especulativa*. En este fragmento, la teoría hegeliana del reconocimiento muestra que el ser-reconocido debe ser una conciencia reconocida. Ante esta manera de plantear, parece importante definir primero el concepto de “consciencia” que es más que una mera facultad o disposición del individuo. Por eso, en su obra *La primera filosofía del espíritu*, Hegel entiende por conciencia «un ser-consciente-de-sí, es desde de sí misma como conciencia, como identidad de la acción de negar, la cual retorna a sí misma a partir de su devenir-consciente-de-algo-otro que sí misma, y suprime a este otro mediante el pasaje a otro»¹²⁷. Dicho de otra manera, la conciencia es el ser ideal del mundo o la absoluta unidad de los opuestos, es decir, la oposición de lo singular y lo universal. Sin embargo, la conciencia de todos se denomina espíritu de un pueblo, que es una estancia supraindividual o universal en la que tiene lugar la organización (racionalización) de las formas de vida individual.¹²⁸

Ahora bien, hay que mencionar que el punto de partida de la reflexión sobre el reconocimiento en los fragmentos de 1803 y 1804, es la idea según la cual «es absolutamente necesario que la conciencia se conozca o ponga a sí mismo en otra conciencia como una totalidad de la conciencia»¹²⁹. Es la razón por la cual, en este fragmento, el reconocimiento se define como un «[im]-ponerse a sí mismo como una totalidad singular de conciencia en otra totalidad singular de conciencia»¹³⁰. En la misma línea, Hegel menciona que esta conciencia se constituye como totalidad a través de la educación¹³¹ en familia, dado que educar al niño es formarlo como conciencia.

¹²⁷ G.-W.-F. HEGEL, *La Primera Filosofía del Espíritu*, Las cuarenta, Buenos Aires 2017, 274

¹²⁸ Cf. C.-E. RENDÓN ARROYAVE, *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010, 93-95.

¹²⁹ *Ibid.*, 100.

¹³⁰ G.-W.-F. HEGEL, *La Primera Filosofía del Espíritu*, Las cuarenta, Buenos Aires 2017, 86.

¹³¹ La educación sobre todo del niño consiste, para Hegel, en que haga propia la conciencia que se le ha transmitido como algo otro de lo que él mismo es. Cf. *Ibid.*, 81.

Esta forma de entender el reconocimiento como una conciencia que se pone a sí misma en otra conciencia como una totalidad de la conciencia encaja con la idea de Emmanuel Kant contenida en la *Crítica de la facultad de juzgar*: «Pensar en sí, colocándose en el puesto de otro». Y esto debe interpelar nuestra manera de actuar hoy frente a los grupos despreciados diciéndonos cual sería nuestra reacción si fuéramos en lugar de estos grupos menospreciados. Pongamos por caso, los indígenas en América latina con todos los insultos que se emplean como “bolita”, “peruca”, “chilote” o “paragua” para identificar a otros seres humanos que no han pedido nacer en este lugar.

En el caso de la lucha por el reconocimiento entre los sujetos, en los fragmentos de 1803-1804, Hegel lo desarrolla en el sentido de la conservación de las singularidades, es decir, «cada individuo ha de tratar de “conservar”, frente a otro, cada una de sus singularidades, pues en ellas descansa o de ellas depende la conservación de la vida, o la propia “totalidad”»¹³². En el proceso del reconocimiento, la afrenta es no sólo inevitable sino necesaria considerando que permite a los sujetos ponerse el uno frente al otro como singularidad absoluta o totalidad, es decir, permite establecer una forma de relación que facilitan saberse y experimentarse mutuamente como singularidades. Es lo que Hegel explica en su obra la Primera Filosofía del Espíritu: «cada uno excluye al otro por la fuerza, suprime con su lesión la posesión que él había tomado para sí, afecta con ello al otro [en su propio ser], niega en el otro algo que este sostenía como lo suyo. Cada cual tiene que afirmar lo que el otro le ha negado como siendo en su totalidad [...] cada cual tiene que llegar hasta la muerte del otro»¹³³. En suma, la enfrenta no sólo tiene una función negativa sino también una positiva, la de formar la conciencia, es decir, «un médium de individuación, de incremento de las capacidades del yo»¹³⁴.

Este modelo de lucha por el reconocimiento tal como ha sido expresado anteriormente me lleva a vincularlo con los conflictos actuales, sobre todo con el conflicto ucraniano. En el fondo, sin tener en cuenta las influencias exteriores que buscan mantener una cierta hegemonía, es una verdadera forma de lucha por el reconocimiento, en vista de que cada pueblo busca ser reconocido como una singularidad absoluta o una totalidad de las singularidades no por medio de palabras, aseveraciones, sino por medio de una afrenta mutua. Por eso, cada pueblo quiere defender o conservar la totalidad de su vida, su supervivencia o su seguridad demostrando ante

¹³² C.-E. RENDÓN ARROYAVE, *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010, 111.

¹³³ G.-W.-F. HEGEL, *La Primera Filosofía del Espíritu*, Las cuarenta, Buenos Aires 2017, 88-89.

¹³⁴ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 42.

el otro que está dispuesto a ir hasta la muerte asumiendo el riesgo a morir. Sin embargo, según la idea de Hegel, esta lucha por el reconocimiento no debería ser entendida como una lucha por el poder, sino como una lucha por el honor¹³⁵ y por la libertad con el fin de construir una comunidad de ciudadanos libres.

II.3.3. La lucha por el reconocimiento en la *realphilosophie* de Jena: 1805-1806

Según Axel Honneth, el pensamiento filosófico-político de Hegel en Jena se esfuerza por dar respuestas a los problemas sistemáticos que nacen de esta inquietud: «De qué instrumentos categoriales ha de disponerse para que con su ayuda sea posible la construcción filosófica de una organización social que, en el reconocimiento solidario de la libertad individual de todos los ciudadanos, se dé su conexión ética»¹³⁶. De donde resulta que para Hegel, lo que comparte también Axel Honneth, toda filosofía de la sociedad tiene que establecer los lazos éticos entre los sujetos en lugar de proponer las operaciones de sujetos aislados. En este sentido, inspirándose en la concepción aristotélica, Hegel está convencido, como señala Honneth, de que «en la naturaleza del hombre ya están depositados, como sustrato, los rasgos comunitarios que en la Polis logran pleno desarrollo»¹³⁷.

En efecto, en la *Filosofía real*, Hegel no aborda la lucha por el reconocimiento desde el punto de vista de la teoría de la conciencia, como ha sido expresada en los fragmentos de 1803 y 1804, sino desde la concepción de la voluntad¹³⁸ como clave para todo el dominio de la dimensión práctico-mundana del sujeto. Esto lleva afirmar que, «la lucha por el reconocimiento no se da entre dos conciencias singulares que aspiran a valer como “totalidad”, sino entre individuos [...] que aspiran a ser reconocidos como “voluntades” autónomas»¹³⁹. En el fondo, se puede decir que se trata no sólo de un mero cambio terminológico, como piensa Andreas Wildt, sino que lo novedoso es que el amor se convierta en la experiencia primaria de todo reconocimiento intersubjetivo. Este concepto de amor, como núcleo de todo movimiento de

¹³⁵ Acerca del honor, Axel Honneth emplea un significado según lo cual es la posición que un sujeto adopta frente a sí mismo cuando concibe positivamente sus cualidades y su especificidad. Es la razón por la cual, el combate por el honor empieza cuando esta autorrelación positiva tiene que depender de la confirmación del reconocimiento realizada por los demás. Cf. *Ibid.*, 35.

¹³⁶ *Ibid.*, 24.

¹³⁷ *Ibid.*, 25.

¹³⁸ Según Axel Honneth, que interpreta a Hegel, el espíritu subjetivo se convierte en voluntad cuando abandona el horizonte de las experiencias teóricas con el propósito de darse un acceso práctico al mundo. En realidad, se trata de que el espíritu subjetivo deja de ser considerado solamente en su relación cognitiva (inteligencia) respecto a la realidad. Cf. *Ibid.*, 49.

¹³⁹ C.-E. RENDÓN ARROYAVE, *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010, 125.

reconocimiento, es lo que confiere a la lucha una significación sustancialmente diferente a la de las versiones precedentes.

Hay que mencionar, además otra novedad en la *Filosofía real*: la lucha por el reconocimiento no debe percibirse como una lucha por el honor en la que hay que poner en juego su vida debido a vengar la conciencia o la determinación que ha sido ofendida, sino como una forma de movimiento a través del cual el sujeto como autoconciencia pretende a valer frente al otro como voluntad libre para sí. Es por esto que, la lucha por el reconocimiento no acaba con la famosa relación de dominación y esclavitud, sino con un enfrentamiento de autoconciencias autónomas.¹⁴⁰

II.3.3.1. El reconocimiento del individuo como carácter en el amor

El amor representa para Hegel, en su obra la *Filosofía real*, la instancia fundamental en el proceso del reconocimiento dado que, en la experiencia amorosa¹⁴¹, yace el mutuo acogerse y aceptarse de los individuos. Esto lleva a Hegel afirmar que la familia es justamente el reflejo de este modelo de reconocimiento en la que se produce una unificación de caracteres puesto que, cada uno de los miembros de la familia se sabe a sí mismo como autónomo y sabe al otro como tal. Esta idea hegeliana está expresada de esta forma: «cada uno es igual al otro precisamente en aquello en que se le opone; o el otro – aquello a través de lo cual el otro es para él – es él mismo. Precisamente al saberse cada uno en el otro, ha renunciado a sí mismo»¹⁴². Con esto quiero decir que el amor, en la perspectiva hegeliana del reconocimiento consiste en saber su propia esencia en otro y simultáneamente en renunciar al ser-para-sí inherente a este saber. En pocas palabras, se trata de una autosuperación para poder devenir uno o igual con el otro. Este movimiento de inversión es de lo que carecen varias relaciones intersubjetivas de nuestra sociedad de hoy.

En realidad, en este movimiento de reconocimiento intersubjetivo, el sujeto se transforma en un ser para otro que se entiende como una forma de afirmación a través del amor de la propia peculiaridad que encuentra en el “otro” el momento de su concreción. Para precisar esta idea hegeliana, Axel Honneth menciona: «Si yo no reconozco al otro en la interacción

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 125-127.

¹⁴¹ El amor en el pensamiento de Hegel, tal como comenta Axel Honneth, es una relación de reconocimiento recíproco, en la que se puede confirmar la individualidad de los sujetos. Lo dicho hasta aquí supone que el sujeto puede experimentarse por vez primera como un sujeto necesidad-anhelante sólo en una forma de relación amorosa. Cf. A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 52.

¹⁴² G.-W.-F. HEGEL, *Filosofía Real*, Fondo de cultura económica de España, Madrid 2006, 173.

como un determinado tipo de persona, tampoco puedo verme reconocido como tal tipo de persona en mis reacciones, porque a él precisamente debo concederle las cualidades y facultades en que quiero ser confirmado por él»¹⁴³. Creo que este planteamiento podría aplicarse en el trato de los obreros en algunas empresas, para poder llegar a un reconocimiento de su dignidad a través de un contrato válido como menciona Hegel: «El reconocer mi persona el contrato, me deja como existente válido, mi palabra está ahora en lugar de mi acto; es decir, mi simple voluntad no está separada de mi existencia: ambas son iguales»¹⁴⁴. Se puede alargar esta reflexión en cada situación donde se vive toda forma de menosprecio y de lucha por la libertad.

Explicando el amor como la primera forma de reconocimiento intersubjetivo, Hegel hace notar que en el amor cada uno está reconocido como voluntad determinada, carácter o individuo natural. Es la razón por la cual, Axel Honneth parafraseando el pensamiento hegeliano reafirma:

«Para Hegel el amor representa el primer nivel del reconocimiento recíproco porque, en su ejecución, los sujetos se confirman mutuamente en su naturaleza concreta indigente y de esta forma se reconocen como seres menesterosos: en la experiencia recíproca de la entrega amorosa los sujetos se saben unidos por el hecho de que en su indigencia cada uno es dependiente del otro»¹⁴⁵.

Dicho de otra manera, este amor es la conciencia del valor y la importancia de los deseos y necesidades del otro. Esto es lo que constituye una de las formas del reconocimiento que se materializa también en el cuidado y el servicio recíprocos, cuya dialéctica se despliega en la eticidad familiar.

II.3.3.2. La dialéctica de la lucha por el reconocimiento

Esta dialéctica contenida en la *Filosofía real* parte de la relación determinada en el Estado de la naturaleza¹⁴⁶ que mantiene los individuos entre sí. En este estado, se trata de la

¹⁴³ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 53.

¹⁴⁴ G.-W.-F. HEGEL, *Filosofía Real*, Fondo de cultura económica de España, Madrid 2006, 186.

¹⁴⁵ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 153.

¹⁴⁶ Hegel emplea el Estado de naturaleza para mostrar que las relaciones sociales en este Estado llevan de por sí a la emergencia intersubjetiva del contrato social. Con esto quiero decir que, a partir de esta teoría del Estado de la naturaleza, se puede notar una tensión hacia el reconocimiento recíproco dado que el individuo en este Estado de la naturaleza no reacciona ante la apropiación con el sentimiento de angustia de ser amenazado en su probable conservación futura, sino con el de ser ignorado por el otro social. Esto constituye una forma de Estado de la naturaleza según Hegel. Cf. *Ibid.*, 59.

relación de la exclusión que se entiende como el acto a través del cual «cada individuo intuye en el otro la negación de su ser para-sí, en la medida en que lo excluido es algo constituido de su mismidad»¹⁴⁷. Esta exclusión convierte la lucha por el reconocimiento en un silogismo, cuya forma principal es la siguiente: «1. La toma de posesión¹⁴⁸ y la consiguiente exclusión de uno de los individuos. 2. El movimiento de restauración del excluido, que representa la ofensa del ser-para-sí del excluyente. 3. El movimiento de superación de la desigualdad entre “excluido” y “excluyente”, u “ofensor” y “ofendido”, y la constitución de la voluntad sapiente o de la esfera del derecho»¹⁴⁹. Aquí se puede plantear que, si los individuos no se reconocen mutuamente, corren el riesgo de alterarse.

Para explicar este silogismo de la lucha por el reconocimiento desde la mirada del excluido, hay que suponer primero que el excluido tiende a lesionar la posesión del otro o estropear algo en ella. Luego, esta lesión reportará al excluido un sentimiento de sí que es una forma de sentimiento al poner su sí mismo en otro; y esto lo convierte en ofensor. Por último, como consecuencia de la actividad del excluido, habrá una toma de conciencia nueva por parte del excluyente que ha hecho algo completamente distinto de lo que creía. Hablamos de una apropiación originaria, al atribuirse un contenido de significación distinta a la que tenía, al referirse indirectamente a su entorno social. Este momento es lo que constituye la enfrenta entre el ser-para-sí restaurado del excluido y el ser-para-sí excluido del excluyente.¹⁵⁰

Acerca de la interpretación de la reacción destructiva o de lesión de la parte excluida en este proceso de reconocimiento ¿Por qué el excluido tiene que lesionar la posesión del otro o estropear algo en ella? Hegel contesta mostrando que la reacción del excluido tiene una finalidad propia que consiste en volver a llamar sobre sí la atención del otro: «El excluido vulnera la posesión del otro, introduce su excluido ser-para-sí, su mí estropea algo en ella; se trata de un aniquilar como el del ansia, para darse un sentimiento de sí, pero no vacío sino sentando su identidad en otra, en el saber de otro»¹⁵¹.

¹⁴⁷ C.-E. RENDÓN ARROYAVE, *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010, 144.

¹⁴⁸ La toma de posesión en el sentido hegeliano consiste en convertir en cosa particular algo que, en sí mismo, es general. Pongamos por caso la tierra. Y esto provoca la exclusión de alguien que tendría normalmente el mismo derecho a poseerla. Por eso, el excluido ve en este acto una negación de su ser-para-sí. En este sentido, la toma de posesión tiene un significado negativo que es la negación de la conciencia en general. De ahí, el excluido se radicaliza hasta tomar la decisión de restaurarse frente al excluyente como conciencia. Cf. G.-W.-F. HEGEL, *Filosofía Real*, Fondo de cultura económica de España, Madrid 2006, 176.

¹⁴⁹ C.-E. RENDÓN ARROYAVE, *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010, 144-145.

¹⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 149-150.

¹⁵¹ G.-W.-F. HEGEL, *Filosofía Real*, Fondo de cultura económica de España, Madrid 2006, 179.

Este modo de actuar, en mi opinión, es una forma de devolver lo malo por lo malo para poder conseguir el reconocimiento. Por eso, creo que la educación en la que el otro es considerado como un compañero de interacción, puede ser un momento clave para apelar a la conciencia, con el fin de evitar este silogismo expuesto anteriormente. Sin embargo, de todo lo mencionado, cabe notar que querer ser-reconocido es un acto de la voluntad, pero no en el sentido del impulso sino como voluntad que sabe de sí o voluntad sapiente, es decir, una voluntad perfectamente reflexionada en sí en su pura unidad.

II.4. Conclusión

El núcleo de este capítulo ha sido el recorrido del planteamiento de la sociedad alemana de los siglos XVII y XVIII sobre la lucha por el reconocimiento como una propuesta de igualdad entre los ciudadanos. Este recorrido ha empezado con el idealismo alemán de Immanuel Kant que pone de relieve el respeto como una forma de reconocimiento. El sentimiento del respeto kantiano, aunque controvertido por varios pensadores, se perfila en la idea de la dignidad humana y tiene tres significados. El del aprecio por los éxitos de los demás, el del sentimiento moral con un trasfondo del imperativo moral y finalmente, el del respeto a la ley en general. He notado que la propuesta kantiana sirve como empuje para reducir el celo del amor propio y del sentimiento egoísta que llenan nuestra sociedad, para poder construir una sociedad decente donde el multiculturalismo, los migrantes y los feministas son reconocidos como tales y respetados, pues cada sujeto merece un respeto y dignidad.

Además, he resaltado el planteamiento de Fichte, quien, criticando a Emmanuel Kant, muestra que el mundo objetivo no es el resultado de una actividad cognitiva sino el del yo activo. En este sentido, para Fichte, cuando el ser humano se sitúa en el mundo sensible, tiene que suponer también la existencia de otros congéneres. De ahí, el nacimiento de la experiencia intersubjetiva del reconocimiento que exige una autolimitación recíproca. El slogan que resume el reconocimiento en el pensamiento de Fichte consiste en afirmar que ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente o ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan así los dos recíprocamente. Esta manera de formular el reconocimiento según la perspectiva fichteana, a mi juicio, debe servir de base en las relaciones bilaterales entre los países del Norte y los del Sur para poder no sólo construir una cooperación equilibrada y justa, sino también para establecer una consideración mutua.

Por último, he hablado del pensamiento de Hegel sobre la lucha por el reconocimiento mostrando que, como hijo del idealismo alemán, Hegel se inspira en Fichte para poder dar un giro no solo al concepto kantiano de respeto sino también al concepto de reconocimiento como lucha para que el reconocimiento tienda hacia la realidad. El giro que lleva a cabo Hegel es la superación de la fundamentación formal-transcendental del problema del reconocimiento fichteano añadiéndole el carácter de conflicto en la relación intersubjetiva. En su planteamiento quiere superar esta tensión que existe entre el amo y el esclavo. El desarrollo de la lucha por el reconocimiento en el conjunto de las obras de Hegel va cambiando de perspectiva según cada obra específica.

En el planteamiento hegeliano, también he mostrado que el concepto del reconocimiento representa un medio apropiado para engendrar formas de interacción social que potencian el respeto entre los sujetos. Este reconocimiento se lleva a cabo en tres niveles: en familia a través del amor, en la sociedad civil a través del derecho como forma de reconocimiento y en el Estado a través de la solidaridad.

Capítulo III: Axel Honneth y la reactualización de la teoría del reconocimiento hegeliana en el contexto de los conflictos actuales

III.0. Introducción

En estos últimos años, la doctrina hegeliana del reconocimiento (*Anerkennung*) ha adquirido una verdadera actualización en varias obras de autores contemporáneos que se dedican a las ciencias sociales y a la filosofía política. Este resurgimiento lo causa la falta de reconocimiento de sujetos o de diversos sectores por parte de los gobiernos, de la sociedad o de las instituciones. Es lo que provoca quejas, protestas, huelgas, rebeliones espontáneas o formas de resistencia pasiva. Todo esto constituye una forma de lucha por el reconocimiento. Por esto no pocos autores han redescubierto el pensamiento hegeliano del reconocimiento, y cada uno lo expone desde su cosmovisión como Charles Taylor¹⁵² en su obra *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"* (1992), Karl Marx con la lucha de clases, Paul Ricoeur y Jean Paul Sartre.

Es por esto que Axel Honneth es considerado uno de los miembros de la escuela de Frankfurt y uno de los herederos del pensamiento de Hegel apropiándose de la teoría hegeliana del reconocimiento para poder abordar cuestiones relativas a los diferentes conflictos que paralizan gran parte de nuestra sociedad actual. En su manera de abordar el reconocimiento, se puede notar la influencia de la ética del discurso de la escuela de Frankfurt que concibe el reconocimiento como «aquella clase de respeto recíproco ante la particularidad y, al mismo tiempo la igualdad de todas las demás personas, para el cual la actitud de los participantes en la argumentación constituye el ejemplo paradigmático»¹⁵³.

Según Axel Honneth, Hegel abandonó a mitad de camino su propósito de construcción de una sociedad moral caracterizada por las relaciones de reconocimiento mutuo. Por lo cual la actualización de sus fragmentos parece imprescindible. El punto de partida de esta actualización es la tesis especulativa según la cual la formación del yo práctico tiene que estar ligada al presupuesto del reconocimiento recíproco entre los sujetos, a no ser que los dos se vean

¹⁵² El mismo año en que Axel Honneth publica en Alemania su obra sobre la lucha por el reconocimiento, al mismo tiempo en Estados Unidos Charles Taylor edita su ensayo sobre el "*multiculturalismo y la política del reconocimiento*" en el que esboza el problema de falta de reconocimiento que padecen muchos sectores de nuestras sociedades multiculturales. Cf. J.-R. SEIBOLD, "Relecturas actuales de la doctrina hegeliana del "reconocimiento": Axel Honneth, Charles Taylor y Paul Ricoeur" en *Stromata* 65 (2009), 53.

¹⁵³ A. HONNETH, *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires 2009, 312.

confirmados. Como el pensamiento hegeliano¹⁵⁴ ha permanecido atado a los fundamentos de la metafísica, considerando la relación intersubjetiva no como un hecho empírico dentro del mundo social sino como un proceso de formación entre inteligencias singulares, por eso Axel Honneth tiene como tarea ardua reconstruir este pensamiento hegeliano a la luz de la psicología social de George Herbert Mead.

Además, aunque el planteamiento de Hegel tanto en el *Sistema de la eticidad* como en *la Filosofía real* afirma la existencia de tres formas de reconocimiento que se realizan por el amor, el derecho y la eticidad; y en las que los individuos son reconocidos como personas autónomas, la actualización sigue siendo necesaria puesto que se nota una transposición de relaciones construidas de forma puramente conceptual bajo la influencia de los presupuestos metafísicos. La aportación de Axel Honneth en este nivel es, por tanto, la corrección de la iniciativa de Hegel a través de una fenomenología empírica.

Lo esencial de este capítulo es la aportación de Axel Honneth actualizando y materializando la propuesta especulativa hegeliana de la lucha por el reconocimiento como afirma Juan Manuel Almarza en esta cita: « lo que trata de hacer Honneth es ofrecer, en definitiva, una imagen de la intersubjetividad y de la emancipación individual que no sea puramente abstracta, formal y utópica, como la que ofrecen quienes se remiten al conocido modelo kantiano de la pragmática trascendental [...], sino una visión realista de la psicología humana y de los lazos sociales »¹⁵⁵.

III.1. George Herbert Mead y la transformación naturalista de la idea de Hegel

La tarea más valiosa que lleva a cabo George Herbert Mead¹⁵⁶, en opinión de Axel Honneth, es la de reconstruir en un espacio teórico posmetafísico el pensamiento teórico-subjetivo del Joven Hegel, es decir, se trata de hacer de la lucha por el reconocimiento, a partir

¹⁵⁴ Para Axel Honneth, el modelo de lucha por el reconocimiento elaborado por Hegel en los años de Jena nunca ha podido ejercer una influencia tan significativa en la historia del pensamiento de la filosofía social, dado que se limitó a las condiciones de constitución de la autoconciencia a través de un conflicto entre el señor y el siervo. Sin embargo, esta idea reapareció después en la obra de Karl Marx hablando de la doctrina de la lucha de clases. En la misma perspectiva también, George Sorel y Jean Paul Sartre contribuyeron a hacer fecunda, para una teoría social crítica, la idea de una lucha por el reconocimiento. Cf. ID., *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 175-176.

¹⁵⁵ J.-M. ALMARZA MEÑICA, “Cosmovisión y Reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth”, en *Estudios Filosóficos* LIX (2010), 8.

¹⁵⁶ George Herbert Mead es uno de los más conspicuos representantes del pragmatismo psicológico norteamericano. Su área de investigación es la psicología social y que consiste en estudiar la actividad del comportamiento individual en la medida en que éste se sitúa en el proceso social. Según su planteamiento, el comportamiento del sujeto sólo se entiende en su vínculo con el comportamiento de todo el grupo social. En este sentido que Mead estudia la experiencia humana desde el punto de vista de la sociedad. Cf. *Ibid.*, 11.

de la psicología social, el punto de referencia de una teoría del desarrollo moral de la sociedad. Dicho de otra manera, el interés de Mead es esclarecer los problemas filosóficos del idealismo alemán, particularmente el de Hegel, en forma no especulativa sino empírica; es lo que constituye la verdadera versión materialista de la teoría de Hegel sobre la lucha por el reconocimiento¹⁵⁷.

Esta psicología social de Mead empieza por esclarecer el mecanismo a través de lo cual los seres humanos se dan cuenta de la significación de sus acciones sociales. Según Mead, el sujeto toma conciencia de la significación intersubjetiva de sus acciones siempre y cuando él pueda rescatar en sí la reacción misma que la exteriorización de su comportamiento. Esto viene a decir que «lo que mi gesto significa para los demás, sólo puedo saberlo porque simultáneamente produzco en mí su comportamiento-respuesta»¹⁵⁸. Esto constituye el primer paso hacia una fundamentación naturalista de la teoría hegeliana del reconocimiento, dado que desvela una forma de mecanismo psíquico que hace depender la consciencia de sí de la existencia de un segundo sujeto, como demuestra Axel Honneth: «Mead invierte la relación del yo y del mundo social y afirma la primacía de la percepción de los otros respecto al desarrollo de la consciencia de sí»¹⁵⁹.

Si la vida social tiene que cumplirse bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, e inspirándonos en la teoría social de Mead, sería necesario que los sujetos accedan a una autorrelación si intentan concebirse a partir de la perspectiva normativa de los demás compañeros de interacción. Asimismo, para que este proceso tenga sentido, el otro debe recibir todas sus valoraciones morales y su consideración. En este contexto el “mí” al que se vuelve desde la perspectiva de la segunda persona encarna la instancia moral de resolución de los conflictos intersubjetivos dejando atrás el menosprecio y la discriminación. Mead propone un

¹⁵⁷ Cf. A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 90-91.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 93.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 95.

trabajo¹⁶⁰ respetuoso no sólo para el reconocimiento mutuo sino para la formación de la identidad humana.¹⁶¹

Como el sujeto vive en una comunidad social tiene que aprender a tomar para sí las normas sociales de acción del “otro generalizado” y sin distinción, dado que la aceptación de los demás permite que los propios derechos sean también respetados. Es en este momento que el individuo puede estar seguro del valor social de su identidad. De ahí que, Mead añade el concepto de autorrespeto como una forma de colocación positiva frente a sí mismo después de ser reconocido por los demás miembros de la comunidad como persona de derecho.¹⁶²

Creo que esta manera de plantear la formación de la identidad de uno mismo a partir del otro no está presente cuando entramos en contacto con un círculo de sujetos de interacción siempre creciente. Por eso, debemos tener en cuenta que cada sujeto singular no sólo tiene derechos (ser reconocido, ...), tiene también obligaciones (reconocer a los demás, ...). Con estas premisas, también se puede construir una sociedad decente.

III.2. Modelos o esferas de reconocimiento intersubjetivo de Axel Honneth

Axel Honneth, en su planteamiento, intenta presentar una teoría normativa de la sociedad en la que el reconocimiento intersubjetivo, inspirado en Hegel y Mead, es la base o el motor de la vida social, puesto que «los sujetos llegan a una auto-relación práctica si aprenden a entenderse desde la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción como sus destinatarios sociales»¹⁶³. Como se nota una cierta reciprocidad, el reconocimiento intersubjetivo en el sentido de Honneth será el acto que un sujeto debe otorgar y expresar para que el otro ser tenga valor. De donde se infiere que la lucha por el reconocimiento se convierte en una fuerza moral dentro de la realidad de la vida social de los sujetos con la capacidad de ayudar al desarrollo y progreso.

¹⁶⁰ Para ser concreto, Mead parte de la evolución de los niños en su psicología. Cuando son muy pequeños no tienen todavía la capacidad de usar símbolos significativos. Sin embargo, a medida que el niño aprende a asumir el rol de los demás a través de los juegos, empieza a desarrollar en sí mismo la capacidad de ponerse en lugar de otros que son para él también significativos. Esto lleva a afirmar que fuera de la sociedad no puede darse ningún Yo, ninguna conciencia del Yo y ninguna comunicación dado que la génesis de la conciencia y del Yo se realiza a través de la capacidad de asumir el papel del otro. Cf. J.-M. ALMARZA MEÑICA, “Cosmovisión y Reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth”, en *Estudios Filosóficos* LIX (2010), 11-12.

¹⁶¹ Cf. A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 96-97.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, 100-101.

¹⁶³ M. BECKA, “Reconocimiento como base de la interculturalidad: Hacia una práctica transformadora”, en G. SAUERWALD – R. SALAS ASTRAIN (Eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*, Lit Verlag GmbH & Co. KG Wien, Zürich 2017, 71.

Como Hegel ha desarrollado una teoría del reconocimiento en modo idealista y Mead la ha convertido en modo materialista, Axel Honneth trata de analizar fenomenológicamente la tripartición de las formas del reconocimiento recíproco que se encuentran en el pensamiento de ambos autores. Sin embargo, Axel añade el concepto de menosprecio que hasta ahora faltaba. Sobre este tema, el autor de la reificación articula: «ni en Hegel ni en Mead puede encontrarse una consideración teórica de aquellas formas de menosprecio que, como un equivalente negativo de las correspondientes relaciones de reconocimiento, pueden hacer que los actores sociales experimenten la realidad de un reconocimiento escatimado»¹⁶⁴. En todo caso, para Axel Honneth, los tres modelos de reconocimiento (amor, derecho, y solidaridad), vinculados con tres formas de autorrelación práctica (la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima) representan las condiciones de la intersubjetividad para una sociedad decente; asimismo permiten el desarrollo y el crecimiento del ser humano.

III.2.1. Amor: el reconocimiento afectivo

Cuando Axel Honneth habla del amor se refiere no al sentido romántico de la relación sexual, sino a su empleo neutral como en «las relaciones directas e inmediatas que se dan en el núcleo familiar entre padres e hijo, madre e hijo»¹⁶⁵. Las relaciones amorosas, hay que entenderlas como «todas las relaciones primarias, en la medida en que, a ejemplo de las relaciones eróticas entre dos, las amistades o las relaciones padres-hijos estriban en fuertes lazos afectivos»¹⁶⁶ que confieren al individuo la confianza de sí. Es por esto que, para el autor de la *reificación* que se inspira en Hegel y Mead, el amor representa el primer estadio de reconocimiento recíproco, dado que, en este modelo de relación, los sujetos se reconocen como entes de necesidad y son dependientes uno del otro. Este reconocimiento en el marco del amor tiene el carácter de aquiescencia y aliento.¹⁶⁷

Es importante mostrar que este amor resulta de la tensión entre unidad y separación que se expresa de esta manera: “un ser-sí-mismo en el otro”¹⁶⁸. Por eso es imprescindible establecer una forma de equilibrio precario entre la autonomía y la conexión. Esto expresa que

¹⁶⁴ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 116.

¹⁶⁵ J.-R. SEIBOLD, “Relecturas actuales de la doctrina hegeliana del "reconocimiento": Axel Honneth, Charles Taylor y Paul Ricoeur” en *Stromata* 65 (2009), 50.

¹⁶⁶ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 118.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 118.

¹⁶⁸ Esta definición del amor dada por Hegel quiere designar en principio no una situación intersubjetiva, sino un arco de tensiones comunicativas entre la experiencia de poder-ser-solo y la de fusión. Cf. *Ibid.*, 130.

«el individuo debe experimentarse como individuo dependiente también de otros para poder establecer una auto-relación intacta»¹⁶⁹. Es la razón por la cual el reconocimiento del sujeto en este contexto del amor es su reconocimiento como persona singular en base a sus sentimientos. Cabe señalar que esta esfera del amor es necesaria por razones emocionales y socializadoras; y marca el inicio del proceso de realización personal en el ámbito de la intersubjetividad. Hay que mencionar que esta experiencia amorosa como uno de los modelos de reconocimiento debe ser recíproca y ligada al presupuesto individual de la simpatía o de la atracción.

III.2.2. Derecho: reconocimiento jurídico

El punto de partida de este modelo de reconocimiento es la idea según la cual «la persona humana reconoce a los otros como lo que ella misma quiere ser considerada: como ser libre, como persona»¹⁷⁰. Esta afirmación, según Axel Honneth, demuestra que no podemos llegar al entendimiento de nosotros mismos como sujetos de derechos, si no poseemos un saber acerca de qué obligaciones normativas tenemos que cumplir frente a los demás. Es, por lo tanto, una forma de comprensión de nosotros mismos desde la perspectiva del “otro generalizado”. Es en este sentido que la relación de derecho se entiende como una forma de reconocimiento recíproco que ya Hegel expresó de esta forma en su compendio: «En el Estado el hombre es tratado y reconocido como ser racional, como libre, en tanto que persona; y el singular se hace merecer de este reconocimiento, porque por el sobrepasamiento de su conciencia de sí natural, se somete a una generalidad, a la voluntad en sí y para sí, a la ley, por consiguiente se porta frente a los otros en forma con validez general, los reconoce por lo que él mismo quiere valer en tanto que libre y persona »¹⁷¹. Se nota que este reconocimiento quiere que todos los sujetos sean iguales en dignidad y libres en el trato, como lo expresa Juan Manuel Almarza Meñica: «Este tipo de reconocimiento implica que demos cuenta o respondamos unos de otros como portadores del mismo tipo de derechos»¹⁷². Además, en esta esfera de reconocimiento, el sujeto adquiere el respeto de sí.

Este reconocimiento jurídico designa aquella relación en la que el otro y el ego se respetan recíprocamente en la medida que cada cual, como miembro de una comunidad social,

¹⁶⁹ M. BECKA, “Reconocimiento como base de la interculturalidad: Hacia una práctica transformadora”, en G. SAUERWALD – R. SALAS ASTRAIN (Eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*, Lit verlag GmbH & Co.KG Wien, Zürich 2017, 71.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 72.

¹⁷¹ G.-W.-F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza editorial, Madrid 2005, 225.

¹⁷² J.-M. ALMARZA MEÑICA, “Cosmovisión y Reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth”, en *Estudios Filosóficos* LIX (2010), 17.

conoce en su ente comunitario las normas sociales constituidas de deberes y obligaciones. En resumen, la postura de reconocimiento se trata de una «expresión de la valoración del significado cualitativo que posee, otras personas o cosas para la ejecución de nuestra existencia»¹⁷³. Esto me lleva a afirmar que es en este modelo de reconocimiento que lo otorga al sujeto la protección social de su dignidad humana. Por esto, como hoy estamos llamados a vivir en un mundo que incrementa el cosmopolitismo, creo que esta forma de reconocimiento que propone Axel Honneth se puede integrar en el sistema de derecho internacional para llegar a otorgar a cualquier ente, sólo por su pertenencia a la sociedad cosmopolita, respeto y dignidad. Con esta perspectiva se puede usar la máxima de Immanuel Kant que apela a la conciencia humana diciendo que todo sujeto humano, sin diferencia alguna, debe valer como un fin en sí mismo.

III.2.3. Solidaridad y empatía: reconocimiento cultural o social

El tercer modelo de reconocimiento que propone Axel Honneth es una forma de valoración social que permite a cada cual referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas. En este sentido, esta forma de reconocimiento necesita un médium social (trabajo social¹⁷⁴) que exprese la diferencia de cualidad entre los seres humanos en una forma de intersubjetividad coaccionante, es decir, el criterio del mérito es la norma del reconocimiento en las sociedades diferenciadas. En este modelo de reconocimiento nace y crece la autoestima por las cualidades y capacidades puesto que «los sujetos se otorgan mutuamente valor social en función de la contribución que ellos hacen, en base a sus capacidades y cualidades específicas, a la realización de valores sociales compartidos»¹⁷⁵. De donde resulta que este tipo de reconocimiento es un reconocimiento requiere la aceptación de la diversidad sin base emocional.¹⁷⁶

Esta propuesta del reconocimiento puede contener algunas insuficiencias dado que dentro de los grupos sociales los sujetos pueden valorarse recíprocamente como personas de

¹⁷³ A. HONNETH, *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz Editores, Buenos Aires 1997, 56.

¹⁷⁴ El trabajo social, considerado como la prestación o la contribución que cada sujeto aporta a la comunidad ética de los valores, es justamente el vector por el que puede transmitir el reconocimiento cultural o social. J.-M. ALMARZA MEÑICA, “Cosmovisión y Reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth”, en *Estudios Filosóficos* LIX (2010), 17.

¹⁷⁵ M. BASAURE, “Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth” en *Enrahonar: Quaderns de filosofia* 46 (2011), 77.

¹⁷⁶ Cf. M. BECKA, “Reconocimiento como base de la interculturalidad: Hacia una práctica transformadora”, en G. SAUERWALD – R. SALAS ASTRAIN (Eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*, Lit verlag GmbH & Co. KG Wien, Zürich 2017, 72.

forma jerárquica provocando así maltrato, menosprecio, retiro de derechos, exclusión, humillación y violencia que afectan a la integridad social. Estas experiencias llevan a la lucha por el reconocimiento puesto que hay relaciones asimétricas entre los sujetos. La única solución frente a todas estas experiencias, según Axel Honneth, es la solidaridad que se entiende como «un tipo de relación de interacción en el que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciadas, porque se valoran entre sí en forma simétrica»¹⁷⁷. A este puesto, cada ser singular conserva la oportunidad de lograr la consideración social y aprende a reconocer la significación de las capacidades y cualidades del otro.

La fuerte llamada de Axel Honneth a la sociedad actual consiste en fomentar relaciones sociales de valoración simétrica¹⁷⁸ entre sujetos individualizados de tal forma que valorarse simétricamente pueda significar «considerarse recíprocamente a la luz de los valores que hacen aparecer las capacidades y cualidades de cualquier otro como significativas para la praxis común»¹⁷⁹. Es esto lo que constituye el reconocimiento en la perspectiva de la solidaridad, dado que no sólo estimula la tolerancia sino también la preocupación para que el otro desarrolle cualidades con el propósito de llevar a cabo los objetivos comunes.

III.3. Identidad personal y menosprecio

Después de desarrollar las tres formas de reconocimiento en las líneas precedentes, Axel Honneth se pregunta sobre el contenido de la integridad del ser humano. Para él, esta integridad se debe sustancialmente a modelos de aquiescencia o de reconocimiento, visto que a uno que se ve tratado con falsedad o es víctima de maltrato por los demás puede desempeñar un rol predominante de ofensa o humillación, que son formas de menosprecio. En estos casos, hay que mantener la conexión indisoluble entre la intangibilidad y la integridad del ser humano.¹⁸⁰

Hablando del menosprecio, Axel Honneth nota que es lo que lesiona al ser humano dado que le despoja de toda su dignidad y sacude su identidad en la totalidad. Es una forma de privación o desposesión de reconocimiento. Como consecuencia del menosprecio, Honneth declara: «la experiencia de menosprecio es la fuente de conocimiento, conexo emocionalmente,

¹⁷⁷ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 157.

¹⁷⁸ En la perspectiva de Axel Honneth, el concepto “simétrico” tiene un significado peculiar, que consiste en cualquier sujeto de la sociedad, sin escalonamiento, puede tener la posibilidad de sentirse en sus propias acciones y cualidades como valioso para la sociedad. Esto puede ser una interpelación para poder considerar cada ser con quien compartimos el universo siempre con mirada valiosa. Cf. *Ibid.*, 158-159.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 158.

¹⁸⁰ Cf. ID., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf 2000, 223-224.

de la resistencia social y de los levantamientos colectivos»¹⁸¹. Este menosprecio engloba varios grados según la ofensa que afecta la autorreferencia práctica de una persona o de un grupo de personas. A continuación, expondré estos grados de ofensas.

III.3.1. Atentado contra la integridad física como denegación de reconocimiento

El primer menosprecio que aborda Axel Honneth es el que concierne a la capa de la integridad corporal o de maltrato corporal. Esto consiste en quitar al sujeto, sea cual sea su origen o su pertenencia ideológica, todas las posibilidades de libre disposición de su cuerpo. Es una verdadera humillación personal y el modo más radical del menosprecio personal. Dicho de otra forma, se trata de «cualquier intento de apoderarse del cuerpo de una persona contra su voluntad, sea cual sea el objetivo buscado, que provoca un grado de humillación, que incide destructivamente en la autorreferencia práctica de un hombre»¹⁸². En estos casos, la verdadera ofensa no es física sino el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad del otro.

Este modelo de menosprecio puede ser vinculado no sólo con el trato que conocen los migrantes después cruzar el mar en los centros de detención sino también con los prisioneros de distintos conflictos de nuestra sociedad de hoy, expuestos al padecimiento de la tortura o de la violencia. Hay que ver los videos que demuestran el maltrato de los prisioneros de guerra en el conflicto entre los rusos y ucranianos. Este maltrato, según el pensamiento honnetheano, lesiona gravemente la confianza y puede provocar la pérdida de la confianza en sí mismo (autoconfianza elemental) y en el mundo social.

Observando nuestra sociedad cómo reacciona ante el tema del aborto; sin entrar en profundidad de diversas consideraciones sobre el tema y después de analizar el pensamiento de Axel Honneth sobre el reconocimiento, me da la sensación de que el aborto puede ser en cierto modo una forma de denegación del reconocimiento de la vida que lleva el feto.

III.3.2. Atentado contra la integridad jurídica o moral de la persona humana

En cuanto a la segunda forma del menosprecio, se trata de una experiencia de humillación que hace que la persona permanezca «excluida de la posesión de determinados derechos dentro de una sociedad»¹⁸³. Esto quiere decir que la desposesión de derechos o la

¹⁸¹ ID., *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, 1997 Barcelona, 173.

¹⁸² *Ibid.*, 161.

¹⁸³ J.-M. ALMARZA MEÑICA, “Cosmovisión y Reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth”, en *Estudios Filosóficos* LIX (2010), 17.

exclusión social muestran implícitamente que el sujeto es considerado no como a los demás miembros de la sociedad. Este ser humano se considera sin el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y con plena dignidad. Como resultado de esta situación, el individuo puede lesionar sus expectativas de ser reconocido en tanto que sujeto, incluso capaz de formación de juicios morales. Y Esto provoca en él una pérdida de respeto de sí, es decir, «la capacidad de referirse a sí mismo como sujeto de interacción legítimo e igual con los demás»¹⁸⁴.

Así mismo, esta forma de falta de reconocimiento, desarrollado en la perspectiva de menosprecio jurídico, me lleva a analizar o preguntarme sobre la situación de los gitanos dispersados por algunos países europeos y que pueden sufrir pérdida de autoestima u oportunidad para poder entenderse como entes valorados en sus capacidades y cualidades características. Dependiendo de la situación, esta forma de desvalorización social puede producir una muerte social, a no ser que sea un modo de vivir elegido previamente. Paradójicamente cualquier tipo de menosprecio puede provocar un impulso para una verdadera lucha por el reconocimiento o puede devenir fuente motivacional de acciones de resistencia social.

Este modelo de menosprecio encaja con la experiencia del colonialismo, sea cual sea su forma, en la que la lucha por el reconocimiento se interpretaba como la consecuencia de una relación asimétrica entre grupos sociales. Por eso, Axel Honneth, interpretando a Jean Paul Sartre, hace notar que el colonialismo es una situación en la que el modelo de comunicación es asimétrico y los nativos no son reconocidos en sus derechos. Ante esta situación, alguno se puede preguntar: ¿la invasión de Rusia en Ucrania no es una forma de neocolonialismo que deforma también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco?

III.3.3. Trabajo y reconocimiento

Analizando la historia del pensamiento social, Axel Honneth nota que el trabajo puede constituir también el lugar donde se sigue practicando la lucha por el reconocimiento intersubjetivo. Esta idea ya se reflejaba en los *Manuscritos* del joven Karl Marx en los que el acto de producción se constituye en un proceso de reconocimiento intersubjetivo como está expresado claramente en esta cita:

¹⁸⁴ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, 163.

«Supuesto que hubiéramos producido como Hombres. Cada uno de nosotros en su producción, habría afirmado doblemente a sí mismo y al otro. Yo habría 1) en mi producción objetivado mi individualidad, sus peculiaridades, y gozado por ello, durante la actividad, de una exteriorización de la vida, como en la intuición del objeto, de la alegría individual de saber mi personalidad en tanto que objetiva [...]; 2) en tu gozo, o en tu uso de mi producto, yo tendría inmediatamente el gozo de la conciencia de haber satisfecho con mi trabajo una necesidad humana, por consiguiente objetivado el ser humano y por ello de haber creado el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser humano; 3) de haber sido el término medio entre tú y el género, y por consiguiente, de ser sentido y sabido por ti como una dimensión de tu propio ser, como una parte necesaria de ti mismo, y por lo tanto saberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; 4) haber creado por mi exteriorización individual la tuya, es decir, haber confirmado de manera inmediata en mi actividad mi verdadera esencia, mi humano ser-común y haberlo realizado »¹⁸⁵.

Ante esta reflexión, afirmaremos que el capitalismo tiene como efecto la destrucción de estas relaciones reconocimiento mediatizadas por el trabajo, de ahí el resurgimiento de la dialéctica del señor-siervo bajo forma de la lucha moral que los trabajadores dominados hacen para liberarse con el fin de restaurar las posibilidades sociales de pleno reconocimiento.

Hasta aquí, me parece importante señalar que el trabajo se concibe no sólo como elemento de autorrealización personal, sino también como un medio de reconocimiento; sin embargo, no cabe ninguna duda que es también un campo de menosprecio¹⁸⁶. Por eso, en *el Capital* de Karl Marx, la lucha de clases conoce un giro pasando del esquema interpretativo hegeliano, como lucha por el reconocimiento, a la lucha por la autoconfirmación económica que se revela a través la concurrencia de intereses estructuralmente determinados. En esta perspectiva, Axel Honneth está convencido de que «dotar a la clase trabajadora de un estatus privilegiado en la articulación del descontento moral en la sociedad socialista, antes de

¹⁸⁵ K. MARX, citado por A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997, 177.

¹⁸⁶ Sobre este tema se puede hacer una conexión con el feminismo sobre el problema del trabajo doméstico a veces mal remunerable y que no recibe una apreciación social tal como debería ser. A esta altura, el trabajo se transforma en una falta de reconocimiento y que tiene como fundamento el desprecio. Cf. ID., *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid, 2011, 143-144.

cualquier examen empírico, no es más que un residuo no atendido de la especulación metafísica histórica»¹⁸⁷.

III.4. La Reificación y el reconocimiento

III.4.1. La influencia de Lukács sobre Axel Honneth y fuentes sociales de la reificación

El concepto de “reificación” que aborda Axel Honneth en relación con su teoría de la lucha por el reconocimiento, fue un leitmotiv de la crítica social y cultural que realizó el filósofo Georg Lukács en la República de Weimar, que estaba viviendo bajo la presión de un número creciente de desempleo y de las crisis económicas. Ante esta situación de precariedad, Axel Honneth hace notar que «las relaciones sociales daban la impresión de una instrumentalización fría y calculadora, el amor artesano por las cosas había cedido evidentemente frente a una actitud de disposición puramente instrumental»¹⁸⁸. Esto significa que los sujetos en la república de Weimar se consideraban a sí mismos y consideraban a los demás como objetos inanimados, inertes, insensibles, “cosas” o “mercancías”. Esto quiere decir que las relaciones intersubjetivas se convierten en una instrumentalización, una relación despersonalizada, en una negación de la humanidad del otro. Esta idea se confirma con esta afirmación de Axel Honneth que parafrasea a Lukács: «En el intercambio de bienes, los sujetos están impulsados en una relación recíproca a: a) percibir los objetos en una determinada situación sólo como “cosas” potencialmente aprovechables, b) contemplar a quien tienen enfrente sólo como “objeto” de una transacción beneficiosa y, finalmente, c) considerar su propio patrimonio sólo como “recurso” adicional cuando calculan el aprovechamiento»¹⁸⁹. De ahí, se nota que, en las sociedades capitalistas, los sujetos regulen las relaciones desde el punto de vista del beneficio egocéntrico.

De lo expresado anteriormente, es necesario recalcar que la reificación en la perspectiva de Lukács se entiende como «el hábito o la costumbre de una conducta simplemente observadora desde cuya perspectiva el entorno natural, el entorno social y los potenciales propios de la personalidad son concebido de manera indolente y desapasionado como algo que tiene calidad de cosa»¹⁹⁰. Es la razón por la cual la reificación puede distorsionar nuestra relación intersubjetiva en sociedad de tal modo que el tratamiento instrumental del otro se convierta no en agravio moral sino hecho social. La superación de estas condiciones reificadas

¹⁸⁷ N. FRASER – A. HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*, Morata, Madrid 2006, 93.

¹⁸⁸ A. HONNETH, *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz Editores, Buenos Aires 1997, 11.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 25.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 30.

debe realizarse por la toma de conciencia y conversión verdadera fue considerada al otro como un ente en sí lleno de dignidad.

Es más, Axel Honneth distingue tres tipos de reificación: la reificación de los demás, la autorreificación y la reificación de la naturaleza. En lo que toca a la autorreificación, hay que notar que esto se puede observar en las entrevistas de empleo, la prestación de servicios o la búsqueda de pareja por internet, donde se exige del individuo simular determinadas intenciones o sensaciones, etc... fomentando así una disposición para cultivar actitudes autorreificantes. Por eso una relación reificante con uno mismo se explica cuándo «el sujeto se dirige a sus propias “cualidades” psíquicas como a “su objeto interiorizado” [...] las pone en un uno adecuado para la situación»¹⁹¹. En esta circunstancia, es imprescindible hablar de una preeminencia del reconocimiento respecto de la relación con uno mismo adoptando una postura del cuidado, del amor por uno mismo.

III.4.2. Reificación como olvido del reconocimiento

Axel Honneth, compartiendo la concepción de Lukács, muestra que el riesgo de reificación empieza siempre donde se abandona completamente la actitud del reconocimiento, es decir, el abandono de la «actitud práctica, no epistémica, que es necesario adoptar para poder acceder a un saber acerca del mundo o acerca de otras personas»¹⁹². Se trata de una falta de sentimiento de unión, necesaria para estar afectado por lo percibido. Es la razón por la cual Honneth llegar a definir la reificación de forma nueva: «en la medida en que en nuestra ejecución del conocimiento perdamos la capacidad de sentir que éste se debe a la adopción de una postura de reconocimiento, desarrollaremos la tendencia a percibir a los demás hombres simplemente como objetos insensibles»¹⁹³.

Para Axel Honneth, que de nuevo parafrasea a Lukács, son las imposiciones de conducta anónimas del mercado capitalista las que hacen que los sujetos adopten frente a su entorno una postura de conocimiento, olvidando el reconocimiento existencial. La reificación, en el sentido de olvido del reconocimiento, puede significar también esta manera de perder atención hacia los demás o negar el hecho de reconocimiento previo de los demás, como está mostrado en esta cita: «disponemos de la capacidad de demostrar nuestro desprecio a personas presentes mediante el hecho de comportarnos frente a él como si no figurara físicamente en

¹⁹¹ *Ibid.*, 108.

¹⁹² *Ibid.*, 87.

¹⁹³ *Ibid.*, 93-94.

el mismo espacio»¹⁹⁴. De ahí que surja una interpelación en cada forma de nuestra relación intersubjetiva para no considerar a los demás como cosas u objetos de aprovechamiento, como ocurrió no sólo en el pasado colonialista con las sirvientas y trabajadores de África subsahariana, sino también durante el esclavismo en los siglos pasados.

III.4.3. La crisis ecológica como consecuencia de la reificación

Hoy en día, estamos asistiendo a un giro cultural en el que la orientación hacia los movimientos pacifistas y ecológicos predomina. Según Honneth, este giro «se aparta de los valores materiales y promueve un interés creciente por las cuestiones relativas a la calidad de nuestra forma de vida»¹⁹⁵. De ahí, la importancia del vínculo del tema del reconocimiento con la crisis ecológica dado que existe una relación entre la naturaleza y la sociedad como estipula el Papa Francisco: «cuando se habla de “medio ambiente”, se indica particularmente una relación entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos Interpenetrados»¹⁹⁶.

Es imprescindible mostrar que uno de los logros de Axel Honneth en sus estudios es superar tanto a Tomasello y Hobson como a Stanley Cavell, que reducen la primacía de la identificación o del reconocimiento sólo en relación con otros hombres, olvidando así el resto de seres y objetos. Para Axel Honneth, la reificación no afecta solo al mundo social, sino también al mundo físico, es decir, de la naturaleza, abordando así la crisis ecológica como una forma de reificación de la naturaleza, es decir, una forma de tratamiento instrumentalista de la naturaleza. De ahí, es necesario adoptar una postura de implicación respecto de la naturaleza. Esto significa implicarse en una relación de reconocimiento interactiva con animales, plantas e incluso cosas.¹⁹⁷

Al abordar la reificación de la naturaleza, el pensamiento de Axel Honneth se convierte explícitamente en una herramienta indispensable y original en el ámbito de la crisis ecológica que invita a los seres humanos a una relación de reconocimiento interactiva con la naturaleza que nos rodea. Es justamente en este marco que Jürgen Moltmann nos invita también a

¹⁹⁴ A. HONNETH, *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid 2011, 166.

¹⁹⁵ N. FRASER – A. HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*, Morata, Madrid 2006, 93.

¹⁹⁶ PAPA FRANCISCO, *Laudato Si: Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común*, L.E.V, Vaticano, n° 139.

¹⁹⁷ Cf. A. HONNETH, *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz Editores, Buenos Aires 1997, 99-100.

reconocer la presencia de Dios en la creación a través de su teoría de la inhabitación que es una forma de panenteísmo que estipula: «Dios no es sólo el creador del mundo, sino también el espíritu del universo. Mediante las fuerzas y posibilidades del Espíritu, el Creador habita en sus criaturas, las vivifica, las mantiene en la existencia y las conduce al futuro de su Reino»¹⁹⁸. Este planteamiento puede ayudar a dejar la reificación de la naturaleza optando por una ética de la responsabilidad, del respeto y una empatía como una forma de reconocimiento.

III.5. El reconocimiento en el contexto intercultural

El fenómeno de la multiculturalidad o la interculturalidad vuelve a ser el núcleo de varias reflexiones. Pues la idea de la identidad hace evidente el problema con las minorías culturales que van luchando cada vez más por el reconocimiento de sus convicciones axiológicas. Sin embargo, Axel Honneth menciona que dentro de los movimientos sociales que hoy demandan el reconocimiento de sus convicciones axiológicas no todos son grupos pacíficos, sino también grupos racistas y nacionalistas. Por eso, la verdadera lucha por el reconocimiento en la perspectiva honnetheana no debe caer en la tentación de la exclusión como mencionaba Hegel en su dialéctica del amo y esclavo a través de la negación de la negación. Esto viene a decir que el ofendido no debe convertirse en ofensor o el excluido no debe transformarse en excluidor.

III.5.1. La identidad cultural y la justicia dentro de teoría del reconocimiento

En la actualidad, se puede poner de manifiesto la tendencia de varios grupos desfavorecidos a reclamar no sólo la eliminación de la discriminación sino sobre todo a exigir una forma de reconocimiento. Es el caso de los indígenas de América Latina, el movimiento de LGBTI, los discapacitados, los migrantes, los gitanos, ...Según el pensamiento Honnetheano, estos grupos padecen la discriminación, por eso «han desarrollado una autocomprensión que ahora les permite verse en una especie de frente común con los grupos étnicos que luchan por el respeto a su independencia cultural [...], luchan por el reconocimiento de su independencia culturalmente definida»¹⁹⁹. En esta perspectiva, lo que se pide, refiriéndonos al reconocimiento jurídico de Axel Honneth basado sobre el principio de igualdad que requiere la abstracción de

¹⁹⁸ J. MOLTMANN, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Ediciones Sígueme, Salamanca 27.

¹⁹⁹ N. FRASER – A. HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*, Morata, Madrid 2006, 128.

las diferencias culturales, es la eliminación de obstáculos o desventajas relativas al trato con el fin de asegurar la protección o la mejora de la vida.²⁰⁰

En mi opinión, la lucha por el reconocimiento de parte de una minoría no debe convertirse en una radicalidad que ataca también a los que no comparten su cosmovisión. Si no se convertiría en una ideología de dominio social como demuestra Althusser. Por eso, la lucha por el reconocimiento no debería reproducir las relaciones de dominio²⁰¹ existentes. Lo más importante sería asegurar, con la mayor neutralidad axiológica posible, la igualdad de oportunidades de todos los sujetos, respetando las prácticas de cada grupo, sea cual sea su pertenencia cultural o ideológica. Es lo que constituye la justicia dentro de la teoría del reconocimiento, que estipula que todos los miembros de la sociedad deben tener los mismos derechos, y en consecuencia, a todos se les reconoce una autonomía igual. Esto debe construir el corazón de una ética política respetuosa.

Reconocer a los grupos marginados u oprimidos de la sociedad como se puede referir a los gitanos, a los migrantes, a los de LGBTI o a los indígenas significa, en el pensamiento honnetheano, percibir en ellos una cualidad de valor que invita a cada cual intrínsecamente a comportarse, ya no de modo egocéntrico sino adecuado a los propósitos, deseos o necesidades de los demás. De este modo que el reconocimiento se ve como una acción moral, dado que se deja determinar por el valor de las otras personas.²⁰²

Pienso que esta forma de lucha de por el reconocimiento en el contexto de identidad personal se puede llevar a cabo sin mayor dificultad en una sociedad que tiene un sistema democrático, aunque haya también mucho que mejorar, dado que no existe un sistema perfecto. Por eso comparto la afirmación de Charles Taylor según la cual «la democracia desembocó en una política de reconocimiento igualitario, que adoptó varias formas con el paso de los años y

²⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 126-127.

²⁰¹ A estas alturas, analizando los movimientos de lucha por el reconocimiento, sea del LGBTI o de los indígenas de Amazonia, veo un riesgo de caer en la imposición de una relación de dominio de parte de estos movimientos. En este caso, esta lucha encajará con la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo sin poder llegar a construir una sociedad de igualdad. Lo importante sería aceptar no sólo la igualdad de derechos sino también la diversidad sin imponer su opinión o ideología. De ahí, el reconocimiento será entendido como: «género de diferentes formas de actitud práctica en la que cada vez se refleja el objetivo primario de una determinada afirmación del que está enfrente». Cf. A. HONNETH, “El reconocimiento como ideología” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política* 35 (2006), 135.

²⁰² Cf. *Ibid.*, 140.

que ahora retorna en la forma de exigencia de igualdad de *estatus* para las culturas y para los sexos»²⁰³.

Ofrecer la dignidad a cada cual es lo que prosigue una política de dignidad igualitaria en sociedad multicultural buscando así suprimir la sociedad jerarquizada y dominada por el “honor”. Esta tarea ardua no se consigue de un golpe. Por eso hay que considerarlo como un camino. En este sentido, Paul Ricoeur abordando este tema menciona: «la reivindicación referida a la igualdad en el plano social pone en juego la estima de sí, mediatizada por las instituciones públicas propias de la sociedad civil, como la universidad y, finalmente, la propia institución política»²⁰⁴. La vulgarización de los valores de igualdad y reconocimiento mutuo a través de la educación es imprescindible para poder construir un estado de paz.

²⁰³ C. TAYLOR, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica de España, México 2009, 56.

²⁰⁴ P. RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid 2005, 221.

III.7. Conclusión

Este capítulo se ha dedicado a contextualizar y materializar la concepción especulativa hegeliana del reconocimiento abandonada, a mitad de camino, según Axel Honneth. Para llevar a cabo esta contextualización, Honneth recurre a la psicología social de George Herber Meard, que pone de relieve la idea según la cual, el sujeto accede a una autorrelación a partir de su lazo con el mundo social, es decir, de los demás. De ahí, he destacado que la tarea remarcable del representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt ha sido ofrecer una imagen de la intersubjetividad y de la emancipación del yo que no sea puramente utópica, abstracta o formal, sino una visión realista de los lazos sociales que tiene su origen en la psicología social.

Es en esta perspectiva que Axel Honneth, partiendo de la tripartición hegeliana, despliega tres esferas de reconocimiento intersubjetivo. Se trata del amor, que no se entiende en el sentido romántico sino neutral, y que constituye el primer estadio de reconocimiento recíproco en el que los sujetos se reconocen como entes necesitados y dependientes uno del otro. El logro de esta primera esfera es la autoconfianza. La segunda esfera ha sido la del reconocimiento jurídico en el que el sujeto, como miembro de la comunidad social, se reconoce y reconoce a los demás como sujetos de derechos y de obligaciones. Es este modelo de reconocimiento el que otorga al sujeto la protección social de su dignidad humana. La última esfera de reconocimiento es la del reconocimiento cultural o social. En este modelo, cada sujeto es considerado o reconocido por su prestación o su aportación en la comunidad, es decir, los sujetos se conceden mutuamente valor social en función de capacidades y cualidades personales. Es una forma de aceptación de la diversidad en la sociedad, que pasa por el trabajo social.

Lo llamativo en este capítulo han sido las diferentes formas de falta de reconocimiento que puede recibir el sujeto o un grupo social. Se trataba del menosprecio como una forma de lesionar y de despojar al ser humano de toda su dignidad. El primer menosprecio, y más radical, ha sido el maltrato corporal. Es una verdadera denegación de reconocimiento que provoca en el sujeto la pérdida de la confianza en sí y en el mundo. El segundo menosprecio se produce cuando una persona es excluida estructuralmente de la posesión de determinados derechos dentro de una sociedad. Este menosprecio es lo que fomenta la indignación y reacción sociales. Creo que, para poder construir una sociedad decente, tenemos que superar estas formas de menosprecio que son patologías de nuestra sociedad.

En cuanto a la reificación, concepto formado por Lukács para caracterizar el modelo de relaciones basado sobre la instrumentalización que se vivía en la República de Weimar, se observa en los seres humanos cuando son considerados como objetos inanimados, inertes, cosas o mercancías. Recuperando este concepto de reificación como negación o olvido del reconocimiento, Axel Honneth llega a distinguir tres formas: la reificación de los demás, la autorreificación y la reificación de la naturaleza. Es en este sentido donde he puesto de relieve la importancia del planteamiento honnethiano sobre la crisis ecológica, que nos invita a una relación de reconocimiento con la naturaleza, considerándola no como cosa sino como el lugar de la habitación de Dios, como solía decir Jürgen Moltmann.

Conclusión general

Al llegar al final de mi investigación centrada en: “De la lucha por la autoconservación a la lucha por el reconocimiento. Un paradigma de Axel Honneth para una sociedad decente”, me parece muy importante recordar que mi principal preocupación o pregunta, no sólo en la raíz sino también a lo largo de este trabajo, ha sido cómo podemos llegar a construir una sociedad pacífica donde se observan el amor, el derecho y la solidaridad, no sólo entre los miembros sino principalmente entre los países; cómo podemos construir una sociedad cosmopolita donde las relaciones entre los entes y países no se fundamenten en el aprovechamiento y el menosprecio que considera al otro como un ser reificado, sino sobre el respeto de la dignidad humana y el reconocimiento recíproco.

Esta preocupación ha partido de la observación de los conflictos actuales: la guerra en Ucrania que continúa acaparando nuestra atención estos últimos meses, la guerra en la República Democrática del Congo, mi país de nacimiento, que lleva más de 30 años de conflictos armados, los conflictos en Yemen, en Myanmar. Mi preocupación ha partido también del análisis del trato de grupos sociales marginalizados que siguen luchando día y noche por conseguir su reconocimiento (LGBTI, indígenas de la Amazonia, migrantes, gitanos), dado que pienso firmemente que la filosofía no tiene que ser sólo especulativa sino también práctica o funcional, que tiene en cuenta la situación social que nos rodea, para, así, proponer pistas de solución, como es el caso de la afamada Escuela de Frankfurt con líderes: Habermas, Adorno, Marcuse,....

En el fondo de todos estos conflictos sociales expuestos anteriormente se encuentra una forma de lucha por el reconocimiento. Es uno de los temas de nuestro tiempo que se ha convertido en el núcleo normativo de una multitud de esfuerzos políticos emancipatorios. Este tema fue una clásica categoría de la filosofía hegeliana, resucitada no hace mucho tiempo por los teóricos políticos y sociales, cuyo principal heredero es Axel Honneth, representante de tercera generación de la Escuela de Frankfurt. Axel Honneth, inspirándose en Hegel y Mead, nos propone un paradigma realista de la intersubjetividad y de la emancipación individual, como proceso de resolución de los conflictos actuales de nuestra sociedad. Por eso, su propuesta se convierte en una superación del antiguo paradigma de la autoconservación.

En el desarrollo de este trabajo de investigación mediante la metodología hermenéutico-crítica, he hecho un recorrido histórico de la evolución de la lucha por el reconocimiento como se vivió en tres países: Francia, Gran Bretaña y Alemania para luego

poder exponer la propuesta honnetheana. Sin embargo, todo empieza con la lucha por la autoconservación en la modernidad, que rompe con la tradición cristiana que concebía al ser humano como un ente capaz de vivir en comunidad (*zoom politikon*) y que el orden social era dado y querido por Dios, la causa incausada pero causante. Es en este sentido que, desde la modernidad, las teorías contractualistas a partir de Nicolas Maquiavelo ponen como origen del Estado la lucha, y conciben al ser humano como un ente solitario lleno de miedo.

Analizando los orígenes históricos del concepto del reconocimiento, vinculado con la lucha por la autoconservación, en el primer capítulo he demostrado que, en el pensamiento de Nicolas Maquiavelo, el uso de la fuerza se concibe como semilla de la lucha por el reconocimiento a través de los conflictos. Es por tanto, un medio no sólo para defenderse sino también para conservar los amigos, los aliados y los súbditos. Contextualizando esta lucha por la autoconservación en nuestra sociedad de hoy, he subrayado la carrera de algunas potencias mundiales para dotarse de armas sofisticadas como una forma de lucha por la autoconservación. Es la misma idea que Thomas Hobbes va a desarrollar en su obra sobre “el Estado de la naturaleza” en el que la renuncia a una parte del derecho natural (la libertad que cada sujeto tiene de usar su propio poder como él quiera) es una condición indispensable para lograr la paz, traspasando el poder a un monarca. Este gesto fue considerado por algunos pensadores, como István Hont, como el inicio de la idea del reconocimiento; mientras que Paul Ricoeur lo considera como una apariencia de reciprocidad, cuya finalidad es la preservación del propio poder.

Sin embargo, Axel Honneth atribuye la paternidad de la moderna teoría del reconocimiento a Jean Jacques Rousseau. Por esto, el reconocimiento es fruto de una sociedad francesa donde tenía significado propio: ser apreciado o llevar una vida segura. El concepto que Jean Jacques Rousseau empleó para designar el reconocimiento es “*amour de soi*”, concepto creado por el duque de La Rochefoucauld. Se trataba de una lucha por el prestigio en una sociedad caracterizada por la desigualdad. En esta sociedad, el reconocimiento tiene el sentido de ser valorado positivamente por los demás.

Esta concepción de reconocimiento basado sobre el “*amour propre*”, Axel Honneth la califica como negativa puesto que se trata sólo de una forma de valoración de aquellas características del sujeto que lo elevan por encima de la multitud. De ahí, el giro significativo que va a llevar a cabo Jean Jacques Rousseau en su planteamiento, pasando del “*amour propre*” al reconocimiento recíproco. Estas ideas de la sociedad francesa van a influir también en la

sociedad británica a través de pensadores como David Hume y Adam Smith. Pero, el concepto del “amour propre” de Jean Jacques Rousseau será sustituido por el concepto de “simpathy” o “empatía”, mostrando que los seres humanos, por la simpatía, están dispuestos a revisar sus motivos para estar en sintonía moral con otros congéneres.

El planteamiento de la sociedad alemana sobre el reconocimiento, fundamento a partir del cual se sostiene la concepción honnetheana del reconocimiento, ha constituido el núcleo del segundo capítulo. En esta sociedad la lucha por el reconocimiento se perfila como igualdad entre todos los ciudadanos. Para Axel Honneth, los primeros rastros de este reconocimiento se sitúan en los dos grandes eruditos alemanes del siglo XVII, a saber, Samuel Pufendorf y Gottfried Wilhelm Leibniz. Es de notar que, el “amour propre” y “simpathy” dieron lugar a la idea del reconocimiento en Francia y Gran Bretaña, y en Alemania fue el concepto de respeto (*Achtung*) desarrollado más por Immanuel Kant. Según la lectura honnetheana, el sentimiento kantiano de respeto, que contiene en su núcleo la esencia de la segunda formulación del imperativo categórico, es una forma de empuje que reduce el celo del amor propio y del sentimiento egoísta, con el fin de lograr una sociedad dignificada donde no haya exclusión de grupos sociales o de personas.

Es justamente con Fichte donde se dará este giro hacia la idea del reconocimiento como lucha. Criticando a Kant, Fichte hace notar que el mundo objetivo no es el resultado de una actividad cognitiva sino del yo activo y absoluto. He podido subrayar la idea según la cual para Fichte, sin el encuentro con otros seres similares a él en su subjetividad, el sujeto que desea realizarse es incapaz de tomar conciencia de su propia actividad libre. De ahí, la importancia de la intersubjetividad que propone Fichte, ya que el ser racional no puede ponerse como autoconciencia sin ponerse como uno entre muchos racionales. Es lo que constituye el reconocimiento mutuo, que puede servir en el trato entre los países del Norte y del Sur.

Fichte desarrolla su pensamiento en el nivel formal-transcendental, esta es la razón por la cual Hegel se pondrá como tarea superarlo. Hegel, en su planteamiento, parte de la dialéctica del amo y del esclavo para mostrar cómo la lucha por el reconocimiento surge no del problema de la autoconciencia sino de problemas relativos a la propiedad, a la lesión u ofensa del derecho natural.

En el último capítulo, se trata de la contextualización de la concepción especulativa hegeliana del reconocimiento, abandonada a mitad de camino según Axel Honneth. El

representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt propone una intersubjetividad y emancipación del yo puramente realista que tiene lazos sociales.

Axel Honneth parte de la tripartición hegeliana completada con la psicología social de George Herbert Mead, para hablar de tres esferas de reconocimiento intersubjetivo, puesto que los sujetos pueden llegar a una auto-relación práctica si aprenden a entenderse desde la perspectiva de sus compañeros de interacción. Lo que hace Axel Honneth es analizar fenomenológicamente la tripartición de las formas del reconocimiento recíproco (amor, derecho, solidaridad).

En el reconocimiento afectivo, Axel muestra que todos los sujetos se reconocen como entes necesitados y dependientes uno del otro. El logro de esta primera esfera es la autoconfianza. En cuanto reconocimiento jurídico, se nota que todos los sujetos son iguales en dignidad y libres en el trato, es la razón por la cual el sujeto, como miembro de la comunidad social, se reconoce y reconoce a los demás como sujetos de derechos y de obligaciones. Y la última esfera de reconocimiento que ofrece Axel Honneth es el reconocimiento cultural o social en el que los sujetos se otorgan mutuamente valor social en función de capacidades y cualidades personales. Esta última esfera de reconocimiento honnetheano puede contener algunas insuficiencias a causa de la jerarquía social, fuente de maltrato, de menosprecio y de humillación.

En el último capítulo he mencionado también el menosprecio como falta o denegación de reconocimiento que puede conocer el sujeto o un grupo social. Se trata del atentado contra la integridad física (violencia, humillación) y de la desposesión de derechos o la exclusión social. Todas estas patologías de nuestra sociedad, tenemos que superarlas con el fin de crear una sociedad justa y dignificada. Uno de los temas descartados en el último capítulo ha sido la reificación, que se concibe como olvido del reconocimiento y consideración de los seres humanos como objetos inanimados, inertes, cosas o mercancías. Axel Honneth llega a distinguir tres formas: la reificación de los demás, la autorreificación y la reificación de la naturaleza.

No pretendo haber expuesto todo sobre la lucha por el reconocimiento y estoy convencido de que este trabajo humano, fruto de mis investigaciones, contiene algunas imperfecciones; sin embargo, espero que despierte el interés por construir una sociedad en la que los seres humanos se reconozcan mutuamente en su dignidad y respeto, una sociedad en la que la diversidad y la integración constituyan los fundamentos de la vida común.

Bibliografía selectiva

I. Libros del autor

1. HONNETH A., *Reconocimiento: una historia de las ideas europea*, Ediciones Akal, Tres cantos 2019.
2. ID., *La sociedad del desprecio*, Editorial Trotta, Madrid 2011.
3. ID., *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires 2009.
4. ID., *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris 2000.
5. ID., *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz Editores, Buenos Aires 1997.
6. ID., *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997.
7. FRASER N. –HONNETH A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*, Morata, Madrid 2006.

II. Artículo del autor

1. HONNETH A., “El reconocimiento como ideología” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política* 35 (2006), 129-150.

III. Libros sobre el autor

1. SAUERWALD G. – RICARDO SALAS A. (Eds), *La cuestión del reconocimiento en América Latina: perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*, Zürich, LIT 2017.

IV. Otros libros

1. CELY F. –DUICA W. (Eds.), *Intersubjetividad: Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*, Bogotá, universidad Nacional de Colombia 2009.
2. FICHTE J.-G., *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Centro de estudios constitucionales, Madrid 1994.
3. HABERMAS J., *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid 1987.
4. HEGEL G.-W.-F., *La Primera Filosofía del Espíritu*, Las cuarenta, Buenos Aires 2017.
5. ID., *Filosofía Real*, Fondo de cultura económica de España, Madrid 2006.

6. ID., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza editorial, Madrid 2005.
7. ID., *El sistema de la Eticidad*, Editora Nacional, Madrid 1982.
8. ID., *Principios de la filosofía del derecho*, Editorial sudamericana, Buenos aires 1975.
9. HOBBS TH., *Leviatán*, Editorial Losada, Buenos Aires 2003.
10. HUME D., *Tratado de la naturaleza humana*, El Cid Editor, Santa Fe, 2004.
11. KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Trad. Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2012.
12. MAQUIAVELO N., *El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio; Discursos sobre la situación de Florencia*, Gredos, Madrid 2011.
13. ID., *El discurso republicano*, Alianza Editorial, Madrid 1996.
14. ID., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza Editorial, Madrid 1987.
15. MOLTSMANN J., *Dios en la creación. Doctrina ecología de la creación*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
16. PAPA FRANCISCO, *Laudato Si: Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común*, L.E.V, Vaticano 2015.
17. RENDÓN ARROYAVE C.-E., *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010.
18. RICOEUR P., *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid 2005.
19. ROUSSEAU J.-J., *Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, el contrato social*, Editorial Libsa, Madrid 2002.
20. SMITH A., *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid 1997.
21. TAYLOR C., *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, Fondo de Cultura Económica de España, México 2009.

V. Artículos empleados

1. ALMARZA MEÑICA, J.-M., "Cosmovisión y reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth" en *Estudios Filosóficos* 59 (2010), 5-24.

2. BASAURE M., “Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth” en *Enrahonar: Quaderns de filosofia* 46 (2011), 75-91.
3. BECKA M., “Reconocimiento como base de la interculturalidad: Hacia una práctica transformadora”, en G. SAUERWALD – R. SALAS ASTRAIN (Eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*, Zürich, Lit verlag GmbH & Co.KG Wien 2017, 63-80.
4. CASTILLO VEGAS J.-L., “Fortuna, virtù y gloria. Consideraciones sobre la moral republicana de Maquiavelo”, en *Praxis Filosófica* 26 (2008), 93-109.
5. CORTES RODAS F., “La ética de la autoconservación y la teoría de los deberes políticos en el Leviatán de Hobbes”, en *Areté Revista de filosofía* 14 (2002), 5-40.
6. CRESPO J.-A., “Maquiavelo: el pragmatismo de la democracia”, en *Metapolítica* 23 (2002), 74-83.
7. DELGADO MANSILLA M.-A., “Respeto a las personas: un nuevo enfoque”, en *Isegoría: Revista de Filosofía moral y política* 66 (2022), 1-11.
8. ENZO SOLARI, “Contra la ilusión religiosa fanática y la furia de la destrucción: tolerancia, respeto y reconocimiento en Kant y Hegel”, en *Revista de filosofía* 62 (2022), 121-164.
9. GADEA W.-F., “Naturaleza humana, deseo y guerra en Hobbes: la necesidad del estado político”, en *Eikasia revista de filosofía* 50 (2013), 87-96.
10. LEFORT CL., “Maquiavelismo: significado político de una representación”, en *Metapolítica* 23 (2002), 51-54.
11. LOZANO AGUILAR J.-F., “El sentimiento kantiano de respeto como núcleo normativo en investigaciones sociales en contextos de vulnerabilidad”, en *Recerca. Revista de pensament analisi* 27 (2022), 1-22.
12. MARIA DEL ROSARIO ACOSTA LÓPEZ, “Hegel y el concepto puro de reconocimiento”, en CELY F. –DUICA W. (Eds.), *Intersubjetividad: Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*, Bogotá, universidad Nacional de Colombia 2009, 17-44.

13. SEIBOLD J.-R., “Relecturas actuales de la doctrina hegeliana del "reconocimiento": Axel Honneth, Charles Taylor y Paul Ricoeur” en *Stromata* 65 (2009) 45-73.
14. SERRANO GOMEZ E., “Más allá del maquiavelismo”, en *Metapolítica* 23 (2002), 63-73.