

## COSMOVISIÓN Y RECONOCIMIENTO EN EL PENSAMIENTO DE AXEL HONNETH

Juan Manuel Almarza Meñica  
Universidad de Deusto

*Resumen: La erradicación de la desigualdad no representa ya el objetivo normativo, sino que es más bien la consecución de la dignidad o la prevención del menosprecio. Hemos pasado de la idea de "redistribución" a la idea de "reconocimiento". En este artículo me centro en la idea-guía del reconocimiento como eje de una cosmovisión para acceder a los temas sociales y políticos de nuestro tiempo, remitiéndome a la obra de Axel Honneth y su reactualización de Hegel.*

Con el fin del mundo bipolar, el ingreso de China en la economía mundial y la apertura aduanera de todas las áreas cerradas, han desaparecido los confines políticos y económicos y, con ellos, los parámetros sobre los que habíamos apoyado nuestra visión del mundo. Por profunda que sea la crisis financiera, al fin y al cabo coyuntural, según el sociólogo Sebastiano Maffettone<sup>1</sup>, es más importante la crisis conceptual o lo que él denomina "*la pensabilidad del mundo*", expresión que tiene como objeto los modos y categorías de pensar el mundo tal como se presenta hoy a nuestros ojos. Esto es lo que nos ocupa a nosotros específicamente: ¿cuáles son los conceptos centrales más acertados para pensar hoy nuestro mundo? En otras palabras, también de Maffettone: ¿cuál es la linterna que disipa la oscuridad de la que estamos rodeados? ¿Qué filosofía política hemos de aplicar a los problemas de la convivencia global?

La linterna que disipa la oscuridad de la que estamos rodeados es, en su caso, el ejercicio de una filosofía política que procede por acumulaciones sucesivas, basada en la convicción de que la libertad, la igualdad y la identidad son nociones clave irreductibles la una a la otra en el estudio de una filosofía de las relaciones internacionales. La ética pública global es la teoría normativa de la política que permite tratarlas conjuntamente en torno a la idea

<sup>1</sup> Cfr. Sebastiano MAFFETTONE, *La pensabilità del mondo. Filosofia e governanza globale*, Milán, Il Saggiatore, 2006.

de “integración pluralista”. La integración pluralista prevé una dialéctica local y global. El cuasi-orden del mundo no existe en un lugar central y, por tanto, no puede ser exportado y mucho menos impuesto, sino que se afirma de modos diversos en lugares diferentes. Derechos humanos, paz, sostenibilidad y justicia social son sus elementos fundamentales. Pero es necesario reconducirlos al surco de tradiciones y culturas parcialmente inconmensurables.

### 1. UNA MIRADA RETROSPECTIVA SOBRE EL TEMA

Quien haya seguido de manera atenta la evolución de la filosofía política durante estos últimos años ha sido testigo de procesos teóricos por los cuales la evolución de los conceptos centrales se ha acompañado de una transformación de las orientaciones normativas.

Hasta finales de los años ochenta el predominio del marxismo en Europa y la amplia influencia de Rawls en Estados Unidos aseguraban la existencia de un principio director de una teoría normativa del orden político, sin que pudiese haber duda alguna a este propósito; a pesar de todas las diferencias de detalle, todo el mundo estaba de acuerdo en la exigencia de erradicar las injusticias sociales o económicas que no podían ser justificadas sobre la base de fundamentos razonados.

En lugar de esta idea influyente de justicia, que era políticamente la expresión de la era de la socialdemocracia, se ha instalado desde hace tiempo una idea nueva que, a primera vista, parece mucho menos fácil de aprehender de manera unívoca. La erradicación de la desigualdad no representa ya el objetivo normativo, sino que es más bien la consecución de la dignidad o la prevención del menosprecio. Utilizando una fórmula de impacto que rápidamente se ha convertido en paradigmática, la feminista Nancy Fraser calificó este cambio como el paso de la idea de “redistribución” a la idea de “reconocimiento”. La alternativa ha quedado reflejada precisamente en el título del libro que recoge la polémica<sup>2</sup>. Mientras que el primer concepto está asociado a la idea de justicia, que mira a la puesta en práctica de la justicia social a través de la redistribución de los bienes concebidos como vectores de libertad, el segundo concepto define las condiciones de una sociedad justa teniendo como objetivo el reconocimiento de la dignidad individual total de cada uno.

El mismo cambio de paradigma está ocurriendo en el ámbito de las relaciones internacionales. El relieve de la identidad cultural es bastante evidente cuando se piensa en los acontecimientos más significativos de la reciente política internacional. De Ruanda al Oriente Medio, y de la ex-Yugoslavia al mundo árabe, el estallido de trágicos conflictos ha aparecido ligado como nunca a los avatares del reconocimiento identitario. Los informes de Nacio-

---

<sup>2</sup> Cf. A. HONNETH, y N. FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006.

nes Unidas subrayan esto de manera convincente: creer que las guerras y en general la competitividad internacional están basadas en divergencias económico-políticas es un error que se hace evidente apenas se toma una perspectiva histórica un poco más amplia.

El conocido sociólogo y politólogo italiano G. Maffetone nos recuerda que el tema del reconocimiento vinculado a los conflictos internacionales no es algo nuevo, sino de siempre, después de ese paréntesis del siglo XX en el que nos hemos acostumbrado a tipificar los conflictos exclusivamente en clave de intereses económicos. Como dice el autor, los conflictos económico-sociales de un sistema político caracterizan sólo un aspecto del “siglo breve” desde la perspectiva eurocéntrica. El siglo XX europeo y noratlántico nos ha forzado a creer que esto constituye la normalidad de las relaciones internacionales, y no es así. Antes y después del siglo XX europeo, las guerras nacieron por razones distintas de éstas, a menudo razones religiosas, étnicas y culturales, que podemos agrupar en el ámbito de la identidad. No se trata de eliminar de nuestra consideración los aspectos económicos, sino de integrarlos en la perspectiva más amplia del reconocimiento, donde adquieren especial relevancia la dimensión cultural y los aspectos identitarios en una sociedad moderna donde la identidad no se presenta ya como un status a alcanzar y a fijar de una vez por todas, sino como un proyecto que cada uno de nosotros está llamado a llevar adelante y a modificar en el tiempo. La inestabilidad de nuestra situación social y personal, el cambio de los desafíos que hemos de afrontar, los siempre diferentes sujetos con que debemos confrontarnos y las luchas por la afirmación de nuestra peculiaridad, se traducen en un intento de alcanzar la estabilidad, de superar la incerteza y la duda<sup>3</sup>.

Al afrontar el tema, se solía hacer sobre un presupuesto de homogeneidad cultural, pero la globalización, por un lado, y la creciente necesidad de enraizamiento por otro, parecen someter a nuestras sociedades modernas a la dura prueba de la pluralidad y la interculturalidad. En esta perspectiva, quiero centrar este artículo en la idea-guía del reconocimiento como eje de una cosmovisión para acceder a los temas sociales y políticos de nuestro tiempo. Me remito a la obra de Axel Honneth, profesor de filosofía en la universidad de Frankfurt y actual director de la célebre Escuela de Frankfurt. Este filósofo y sociólogo alemán, el más importante alumno de Jürgen Habermas, ha marcado distancias respecto a su maestro con su propuesta de sustituir las referencias a Kant por las referencias a Hegel en el ámbito de la consideración ética y política de lo social.

Respecto a la filosofía habermasiana, que se había separado del carácter dialéctico de la teoría de la crítica de los primeros frankfurtianos y sobre todo de la “devastadora negatividad” de Adorno, para centrarse en los temas de la “normatividad” y de la ética de la comunicación, Honneth representa, en cierto modo, un retorno a los orígenes de la Escuela, persiguiendo una recu-

<sup>3</sup> Cfr. Sebastiano MAFFETONE, *o.c.*

peración de Hegel<sup>4</sup>. Considera el carácter formal de la filosofía de Habermas y de la mayor parte de las “teorías de la justicia”, de Rawls a Walzer, insuficiente para elaborar una teoría crítica de la sociedad, capaz de estar a la altura de los tiempos y de tener en cuenta el carácter intersubjetivo del vínculo social. En este sentido es como hay que ver el retorno a Hegel para poner en el centro de los análisis de la formación de la voluntad civil la dinámica de los conflictos sociales y para comprender la constante tensión entre el deseo de universalidad normativa y la necesidad de emancipación individual.

Como expresa Antonio Carnevale en la presentación del libro de Honneth *El dolor de lo indeterminado*, comprender dónde comienzan a surgir los primeros síntomas de las patologías sociales quiere decir ante todo no olvidar que el reconocimiento intersubjetivo se debe desarrollar, por una parte, teniendo presente la creciente conciencia que los individuos tienen de su individualidad, y por otra, educando la propia persona en la capacidad de relacionarse con los otros, aprendiendo a vivir la imprescindible dependencia de nuestras vidas del reconocimiento que otros nos ofrecen<sup>5</sup>.

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 o de la posición originaria, sino una visión realista de la psicología humana y de los lazos sociales. La intersubjetividad no es un principio normativo universal y abstracto; la intersubjetividad es una experiencia de relación... Honneth, apoyado en un Hegel renovado por las aportaciones de la psicología y la sociología modernas, trata de volver al camino de la sociología crítica y de la realización personal que caracteriza al impuso originario de la Teoría crítica.

## 2. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Las palabras que dan inicio al famoso libro de Honneth aluden a la superación del planteamiento de Hegel respecto a Kant y, consiguientemente, aluden, en el planteamiento actual, a la necesidad de superar los planteamientos puramente formales de Rawls, Apel y Habermas:

“En su filosofía política Hegel se puso para toda la vida la tarea de quitar a la idea kantiana de la autonomía el carácter de una simple exigencia normativa, presentándola en el plano teórico como un elemento de la realidad social ya operante en la historia.[...] Pero sólo en los años juveniles de la libre

---

<sup>4</sup> Axel HONNETH, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, 2ª ed. En esta obra, el autor fija su posición en el marco la tradición crítica de la Escuela de Frankfurt.

<sup>5</sup> Antonio CARNEVALE, “Intersoggettività e conflitti: il modello comunicativo tra crisi e progresso”. Introducción a la traducción italiana de Axel HONNETH, *Il dolore dell' indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica de Hegel*, Manifesto Libri, Roma, 2003, pp. 7-35.

docencia en Jena afrontó esta tarea con un planteamiento teórico capaz de trascender el horizonte institucional de su tiempo y referirse críticamente a la forma establecida de dominio político”<sup>6</sup>.

Este planteamiento suponía una gran novedad en la manera de hacer filosofía, tal como pondría de manifiesto en la *Fenomenología del espíritu*. La novedad consistía en que, por primera vez en su obra, entraba la historia humana con sus problemas concretos y dramáticos a nivel individual y colectivo. Hegel, cuando habla de espíritu, de razón, de proceso dialéctico, está hablando no de algo trascendente, sino de la humanidad, de su historia, de sus productos (materiales, institucionales, artísticos religiosos, filosóficos); alude a la historia humana que procede no de manera cíclico-repetitiva, sino sobre la base de continuas “superaciones” de tipo conflictivo, antagónico. Estas superaciones, que proceden del conflicto, nos hacen ir adelante transfigurando y llevando a un nivel superior las experiencias de las que continuamente partimos en nuestra vida. Este esquema general intenta demostrar que el proceso no es algo casual o accidental, sino que tiene un fin intrínseco: la autoconciencia y la libertad.

La convicción básica de Hegel era la conflictividad de este proceso de crecimiento, conflictividad que caracteriza cualquier momento de la realidad, en el cual la conciencia se afirma siempre negando, liberándose de una situación precedente, esto es, superando, transfigurando, sobrepasando otro momento de sí misma.

Si uno no se deja atrapar por la fraseología idealista utilizada por Hegel (Espíritu, Razón, Absoluto, Idea) se puede captar la extraordinaria novedad de su reflexión filosófica centrada en los problemas puestos a la modernidad por las crisis dramáticas que abren la Edad Contemporánea: la Revolución Francesa y sus consecuencias, las ambiciones y desilusiones del pensamiento ilustrado por el resurgir de los viejos poderes; y las nuevas estructuras económicas y sociales que comienzan a afirmarse con la revolución industrial en los distintos países de Europa. En definitiva, el ámbito de su reflexión son los conflictos que marcan el paso de la Edad Moderna a la Edad Contemporánea.

El Hegel de este período juvenil está convencido de que de la propia lucha de los sujetos por el recíproco reconocimiento de la propia identidad deriva la obligación social de conseguir la realización práctico-política con garantías institucionales de libertad. Es decir, del propio conflicto deriva el impulso moral.

Considera que la fuerza de la historia radica en la una tensión moral que empuja a los individuos más allá del grado de progreso social institucionalizado, en la aspiración de los individuos al reconocimiento intersubjetivo de

---

<sup>6</sup> Axel HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 13 (traducción revisada).

la propia identidad, en un proceso de lucha por el reconocimiento repetida a distintos niveles hasta la consecución de una libertad comunicativa.

Llegó a esta concepción porque fue capaz de dar una nueva configuración teórica al modelo de "lucha social" introducido por Maquiavelo y Hobbes: no veía en este conflicto simplemente una negatividad que hay que neutralizar, sino que la reconducía a impulsos morales. Puesto que antes había atribuido a la acción de la lucha el significado específico de una lesión de las relaciones sociales del reconocimiento, también podía reconocer en él el médium central de un proceso de formación ético del espíritu humano. En otras palabras, la misma experiencia de la conflictividad le lleva al proceso de formación ética para superar esos conflictos.

Del planteamiento de Hobbes y Maquiavelo, que dieron inicio a la historia de la filosofía social moderna, derivarían unas consecuencias muy semejantes para la acción estatal: puesto que el fin pretendido era impedir el conflicto, el Estado quedaba liberado por Maquiavelo de cualquier vínculo normativo. Por parte de Hobbes, bajo la forma de contrato social, se le otorgaba una forma autoritaria que sacrificaría los contenidos liberales. Precisamente, esta tendencia a reducir la acción estatal a la pura afirmación estratégica del poder fue el objetivo polémico del joven Hegel. Su tesis es que el conflicto no genera poder ciego o el Leviatán, sino el impulso ético del reconocimiento.

En el *Sistema de la eticidad* de 1802 recoge la teoría fichteana de la acción recíproca del "reconocimiento" para describir la estructura interna de las relaciones éticas como base de la relación jurídica. Hegel despojó a esta idea de implicaciones trascendentales y la aplicó directamente a algunas figuras de la acción recíproca entre individuos para describir las diferentes formas de eticidad, pero después, tal como había hecho antes en su obra *El espíritu del cristianismo* con la dinámica concreta del amor y su destino en la religiosidad, los convierte en la dinámica del proceso social. En adelante, las relaciones éticas de una sociedad representan para él las formas de una intersubjetividad práctica, en la cual el necesario acuerdo y, por tanto, la necesaria comunidad de los sujetos antagonistas vienen asegurados a través de la dinámica del reconocimiento. Hegel ve en ello un movimiento interno que le hace dar un segundo paso: puesto que en este reconocimiento los sujetos aprenden siempre algo más sobre su propia identidad particular, ven así confirmada una nueva dimensión de su yo que les hace buscar el reconocimiento de una configuración más exigente de su propia identidad.

Por lo tanto, la dinámica del reconocimiento, puesta a la base de la de una relación ética entre sujetos, consiste en un proceso de sucesivos estadios de conciliación y conflicto. Si los sujetos deben abandonar y superar las relaciones éticas en que se encuentran originariamente insertos, porque no ven completamente reconocida su identidad, entonces la lucha no puede resolverse pura y simplemente en la autoconservación de su ser físico, sino que el conflicto práctico tiene una dimensión ética en cuanto mira al reconocimiento intersubjetivo de determinadas dimensiones de la individualidad humana.

### 3. LA REACTUALIZACIÓN DE HEGEL

A Honneth le interesa actualizar a Hegel con las aportaciones de las ciencias modernas sobre el reconocimiento intersubjetivo y la configuración de la personalidad. En particular se remite a las aportaciones de George Herbert Mead. Considera que sus escritos contienen los instrumentos más apropiados hasta hoy para reconstruir las intuiciones del joven Hegel. Mead llega a las mismas intuiciones, por la vía indirecta, a través de una verificación de las mismas en el ámbito de la psicología social.

La psicología social es, para Mead, la disciplina que estudia la actividad del comportamiento individual en la medida en que éste se sitúa en el proceso social. Según Mead, el comportamiento de un individuo sólo puede ser comprendido en los términos del comportamiento de todo el grupo social del que forma parte, desde el momento en que sus actos individuales están conectados con actos más vastos. Mientras que, antes de él, se había considerado la experiencia social desde el punto de vista de la psicología del individuo, Mead sugirió tratar la experiencia individual desde el punto de vista de la sociedad. En contraste con el conductismo watsoniano, se proponía determinar lo que supone para el propio individuo la experiencia de lo social, puesto que el individuo mismo pertenece a una estructura social, a un orden social. Los procesos de comunicación humana comportan el constante ajuste consciente a la conducta de los otros por parte de los actores, la repetida adaptación de cada una de las líneas de acciones a través de definiciones y redefiniciones, interpretaciones y reinterpretaciones.

Entre los resultados más notables alcanzados por Mead está su explicación de la génesis de la conciencia y del Yo a través del desarrollo gradual, durante la infancia, de la capacidad de asumir el papel del otro y de visualizar el propio modo de actuar como si fuese visto por los otros. Según este modo de ver, la comunicación humana se hace posible sólo cuando suscita en el "Yo" de cada uno la reacción que suscita en los otros. Mead sostenía que fuera de la sociedad no puede darse ningún Yo, ninguna conciencia del Yo y ninguna comunicación.

Los niños muy pequeños no tienen todavía la capacidad de usar símbolos significativos; por eso, mientras juegan, su comportamiento es, en muchos aspectos, semejante al de los perritos que juegan entre sí. Sin embargo, a medida que crecen aprenden gradualmente a asumir el rol de los otros a través del juego. Asumiendo estos roles, el niño desarrolla en sí mismo la capacidad de ponerse en lugar de otros que son para él significativos. A medida que madura, no sólo asumirá estos roles ejercitándolos, sino que los concebirá asumiéndolos en su imaginación<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Estas ideas están recogidas por Ibid., cap. 4: "Reconocimiento y socialización: Mead y la transformación naturalista de la idea hegeliana". Cfr. G. MEAD, *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934.

El juego del niño que simplemente asume el rol es el primer estadio. En el juego del escondite se representa únicamente el papel del cazador. No hay necesidad de otros en este juego. Basta con uno que sea buscado y otro que lo busque. En un juego, en cambio, en el que participan más individuos que desempeñan roles diversos, en el fútbol por ejemplo, el niño que asume el rol debe estar pronto para asumir el rol de cualquier otro de los niños. La diferencia fundamental entre el juego organizado y el juego simple consiste en el hecho de que en el primer caso el niño deberá tener en sí la actitud de todos los otros participantes. Cada uno de sus actos está determinado por la previsión por parte suya de las actitudes de los otros jugadores. Pero las actitudes de los otros jugadores, junto con la suya, vienen organizándose en una especie de unidad en la que consiste la organización que regula la respuesta del individuo. Lo que él hace está determinado por el hecho de que se introduzca en cada uno de los jugadores de aquel equipo, al menos en los límites de aquellas actitudes sobre su misma respuesta particular. Tenemos entonces un "otro" que es una forma de organización de los modos de actuar de quien esta co-envuelto en el mismo proceso.

Con la ayuda del juego y sus reglas, el niño desarrolla la capacidad de asumir el rol de todos los otros jugadores y de determinar sus reacciones. Según Mead, el estadio final en el proceso de maduración del niño tiene lugar cuando el individuo asume el rol "del otro generalizado", esto es, la actitud de la comunidad entera. El individuo plenamente maduro no tiene en consideración simplemente las actitudes de los otros individuos, de los "otros significativos" en sus propias confrontaciones y en las confrontaciones de los otros; también debe asumir sus actitudes respecto de los diversos momentos o aspectos de la común actividad social, en los cuales, en cuanto miembros de una sociedad organizada o de un grupo social, están todos ellos comprometidamente (esto es, con una obligación) inscritos. Consiguientemente el "Se" maduro surge cuando "el otro generalizado" está interiorizado hasta el punto de que la comunidad ejerce su control sobre la conducta de cada uno de los miembros. Desde esta perspectiva, Mead afronta el tema de la configuración de la personalidad o identidad personal. La clave es la reflexividad. El "Sí mismo" individual es individual sólo a causa de su relación con los otros. A través de la capacidad que tiene el individuo de asumir en su propia imaginación las actitudes de los otros, su "Sí mismo" o identidad es el resultado de la particular combinación, nunca la misma para dos personas, de la actitud de los otros que forma "el otro generalizado".

Mead intentó precisar su concepción de la base social de la "identidad" introduciendo la distinción entre el "yo" y el "me". Ambos están necesariamente conectados con la experiencia social. El "yo" es la respuesta del organismo a las actitudes de los otros; el "me" es el conjunto organizado de las actitudes de los otros que un individuo asume. Las actitudes de los otros constituyen el "me" organizado y entonces un individuo reacciona a él como un "yo". El "me" es la identidad asumida en cuanto considerado y percibido desde el punto de vista de los otros y desde la comunidad en su conjunto. Lo



que aparece a la conciencia es siempre el “sí mismo” como un objeto, como un “me”, pero éste no es concebible sin un “yo” como único sujeto para el cual el “me” puede ser un objeto. El “yo”, en cambio, es la respuesta que el individuo da a la actitud que los otros asumen respecto a él. En cuanto asume una actitud respecto a ellos, muestra un sentido de libertad y de iniciativa.

El “yo” y el “me” no son idénticos, porque el “yo” es algo que nunca es perfectamente determinable, es siempre algo diverso de aquello que la situación requiere. En cambio, el “me” sí es determinable: nosotros somos individuos nacidos en una cierta nación, situados geográficamente en un cierto lugar, con relaciones familiares y políticas de este o de aquel tipo. Todo esto representa una cierta situación, que constituye el “me”. Los hombres nacen dentro de estructuras sociales que ellos no han creado, viven en un orden institucional y social que ellos no determinan, se encuentran constreñidos dentro de los límites del lenguaje, de los códigos, de las costumbres y de las leyes. Tales límites entran en el “me” como elementos constitutivos, aunque el “yo” reaccione siempre a las situaciones preexistentes de modo único, precisamente, como en la concepción leibniziana del universo, cada mónada refleja aquel universo desde un punto de vista y así refleja de él un aspecto o perspectiva diversa. Para Mead, la mente no es otra cosa que la asunción de este proceso social, pero al mismo tiempo el individuo reacciona continuamente respecto a la sociedad. Su persona, su “self” como totalidad, es un conjunto que deriva de las reflexiones estabilizadas del “otro generalizado” en el “me” y la espontaneidad imprevisible del “yo”. Esto explica por qué el “self” como totalidad es un “self” abierto. Si no existieran estos dos momentos no podría haber una responsabilidad consciente y no habría nada de nuevo en la experiencia.

Mead daba importancia a la autonomía personal, pero la veía emerger de un efecto de retorno o de reflexividad más que de un intento de aislarse de los otros. Los actores humanos están inevitablemente insertos en un mundo social, pero el “se” maduro transforma este mundo, reacciona frente a él. Mead sostenía que fuera de la sociedad no puede darse ningún “yo”, ninguna conciencia del “yo” y ninguna comunicación.

#### 4. LOS TRES ÁMBITOS DE LA CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD

Partiendo de Hegel, a través de diferentes aportaciones de la investigación moderna de psicología social, Honneth reconstruye, en un marco teórico donde prima el punto de vista de la intersubjetividad y la comunicación, un concepto de persona cuya existencia no distorsionada depende de tres formas de reconocimiento intersubjetivo: el amor, el derecho y la valoración social.

Para captar la novedad que implica el reconocimiento es necesario partir del modelo utilitarista todavía dominante en las sociedades. Este modelo considera a la sociedad como una colección de individuos motivados por el

cálculo racional de sus intereses y la voluntad de hacerse un lugar. De entrada, es incapaz de dar razón de los conflictos que nacen de las expectativas morales insatisfechas y que Honneth sitúa en el corazón mismo de lo social. El punto de partida para las relaciones reales de la intersubjetividad supone que la realización de sí mismo como persona depende muy estrechamente de este reconocimiento mutuo y que la conflictividad está marcada por las expectativas de reconocimiento insatisfechas. Por ello distingue tres esferas de reconocimiento, a las que corresponden tres tipos de relaciones consigo mismo. Las tres permiten el desarrollo y el crecimiento personal. En las tres surge la conflictividad y las tres marcan la realización social.

La primera es la esfera del amor, que toca a los lazos afectivos que unen a una persona a un grupo restringido. Sólo la solidez y la reciprocidad de estos lazos confieren al individuo esta confianza en sí, sin la que no podrá participar con confianza en la vida pública. La segunda esfera es jurídico-política: sólo porque un individuo está reconocido como sujeto universal, portador de derechos y deberes, puede comprender sus actos como una manifestación –respetada por todos– de su propia autonomía. En esto, el reconocimiento jurídico se muestra indispensable para la adquisición del respeto de sí mismo. La tercera es la estima social de su identidad. Para llegar a establecer una relación ininterrumpida con ellos mismos, los seres humanos deben gozar aún de una consideración social que les permita referirse positivamente a sus cualidades particulares, a sus capacidades concretas o a ciertos valores que derivan de su identidad cultural. Esta tercera esfera es indispensable para la adquisición de la estima de sí mismo o “sentimiento del propio valor”.

Si una de las tres formas de reconocimiento falla, la ofensa será vivida como un atentado que amenaza con arruinar la identidad del individuo entero aunque este atentado recaiga solamente sobre su integridad física, jurídica o moral. Se sigue de ello que una de las cuestiones mayores de nuestra época es la de saber qué forma debe tener una cultura moral y política cuidadosa de los menospreciados y excluidos, con la fuerza individual de articular sus experiencias en el espacio democrático, en lugar de enmarcarlos en contraculturas violentas.

Estos tres modos cardinales de reconocimiento recíproco, el reconocimiento afectivo, el reconocimiento jurídico y el reconocimiento cultural, que propone Honneth, están inspirados en la tripartición operada por Hegel en el seno del espíritu objetivo entre la familia, la sociedad civil y el Estado. Honneth pretende, por otra parte, extraer de estos modos de reconocimiento claves para la comprensión del mundo social de las sociedades modernas, comprendidas como resultado de un proceso histórico de diferenciación de las esferas de actividad social. Analicemos cada una de ellas.

## 5. EL RECONOCIMIENTO AFECTIVO

Hay un primer nivel de autorrelación, un nivel primario que es indiscutible y que se refiere a los individuos reales “en carne y hueso”. En éste los sujetos se refieren a sí mismos de tal modo que conciben sus necesidades físicas y sus deseos como parte articulable de la propia personalidad. La *autoconfianza* es la expresión de una correcta autorrelación del individuo en este nivel. Una adecuada experiencia en este ámbito otorga a los individuos la confianza en sí mismos, la capacidad de valerse por sí mismos en la satisfacción de sus necesidades y en la realización de sus deseos.

En la descripción de este nivel primario de reconocimiento se apoya en las investigaciones de Donald Winnicott. Este profundo y original psicoanalista y entusiasta pediatra, que ha contribuido en gran medida a la transformación del psicoanálisis contemporáneo, a propósito de la relación originaria que liga la madre al lactante, caracteriza el reconocimiento afectivo como un equilibrio constitutivo de identidad personal entre el estado de dependencia y la autonomía de sí mismo. En este contexto es clave el concepto de “una madre suficientemente buena”.

En el primer caso de reconocimiento físico, el reconocimiento toma la forma de una aprobación emocional y un reforzamiento. Esta relación de reconocimiento depende de la existencia concreta y física de otras personas que se reconocen unas a otras con sentimientos específicos de aprecio que podríamos denominar *amor* o, en un sentido amplio, realización afectiva. “Por relaciones amorosas deben entenderse aquí 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”<sup>8</sup>.

Estas actitudes, por lo general, no se extienden a un amplio número de sujetos, sino que son más bien restrictivas. De ahí que en este caso se entienda el amor en el sentido de relaciones interpersonales de proximidad (lazos familiares, amistosos, amorosos). En este sentido, el amor es el vector privilegiado de la “confianza en uno mismo” de una relación auténtica y sana consigo mismo.

La otra cara es la denegación del reconocimiento. El primer tipo de menosprecio concierne a la integridad física de la persona. Son aquellas formas de maltrato en las que la persona es forzosamente privada de la oportunidad de disponer libremente sobre su cuerpo. Representa el modo más radical de menosprecio personal, ya que el grado de humillación tiene un impacto más destructivo sobre la relación práctica del individuo consigo mismo. Lo definitorio de estas formas de maltrato físico, representadas por la tortura y la violación, lo constituye –dice Honneth– no el dolor corporal, sino el emparejamiento de este dolor con el sentimiento de estar indefenso frente a

<sup>8</sup> A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, pp. 117-118. Cfr. Donald WINNICOTT, *Realidad y juego*, Madrid, Gedisa, 1982.

la voluntad de otro sujeto, hasta el punto de estar privado de todo sentido de la realidad<sup>9</sup>. En términos generales se puede decir que la carencia del reconocimiento afectivo está constituida por un conjunto de atentados contra la integridad psicológica del individuo (como por ejemplo la violación o la tortura).

A través de la experiencia de este tipo de maltrato, la persona es privada de esa forma de reconocimiento que se expresa en el respeto incondicional al control autónomo sobre el propio cuerpo, una forma de respeto adquirida a través de la experiencia emocional del proceso de socialización. Johanna Meehan ejemplifica este primer tipo de desprecio con la experiencia de cómo supervivientes del incesto, principalmente mujeres, sufren de falta de confianza en ellas mismas porque su identidad se ha construido sin respeto a su propio cuerpo. Este tipo de menosprecio daña la autoconfianza<sup>10</sup>.

## 6. EL RECONOCIMIENTO JURÍDICO

La segunda forma de autorrelación práctica consiste en la conciencia de ser un sujeto moralmente responsable de sus propios actos. De este nivel depende el *autorrespeto*. A diferencia del reconocimiento afectivo, el reconocimiento jurídico no parte del individuos “de carne y hueso”, sino que presupone la perspectiva de un “otro generalizado” (George Herbert Mead) bajo la forma de un sujeto al que le es reconocida la capacidad formal y universal de poner juicios prácticos y de dar cuenta de sus actos (*Zurechnungsfähigkeit*). El reconocimiento de la autonomía jurídico-moral pasa por el vector del derecho entendido como reciprocidad entre los derechos y los deberes. Para Hegel, el derecho es ante todo una forma de reconocimiento. Así lo presenta resumidamente y con nitidez en sus años tardíos en el compendio de la Enciclopedia:

“En el Estado el hombre es tratado y reconocido como ser racional, como libre, en tanto que persona; y el singular se hace merecedor 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 y, por consiguiente, se porta frente a los otros de una forma con validez general, los reconoce por lo que él mismo quiere ser considerado, esto es, como libre, como persona”<sup>11</sup>.

Honneth subraya la utilización que hace Hegel del predicado “libre” para mostrar cómo la autonomía individual del singular, tanto en Hegel como en

<sup>9</sup> A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, p. 161.

<sup>10</sup> Cf. Johanna MEEHAN (ed.), *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, New York, Routledge, 1995, p. 243.

<sup>11</sup> G. Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III*, en *Werke*, vol. X, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 221 ss. Cit. por A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, p. 133

la psicología social de G. Mead, se debe a un modo específico de reconocimiento recíproco. Este tipo de reconocimiento implica que demos cuenta o respondamos unos de otros como portadores del mismo tipo de derechos. Tiene, por tanto, un carácter más cognitivo que emocional, según Honneth, aunque tenga también sus repercusiones de carácter emocional, ya que, en sentido propio, no existe una frontera entre racionalidad y emoción sino que ambas se producen simultáneamente.

La relación positiva consigo mismo a que apunta el reconocimiento jurídico (o moral en el sentido estrictamente kantiano del término) es la dignidad o el “respeto de sí mismo”: el carácter respetable que yo reconozco a otro me obliga a actuar respetuosamente para con él. El tipo de menosprecio que corresponde a esta esfera se produce cuando una persona es excluida estructuralmente de la posesión de determinados derechos dentro de una sociedad. Si a una persona se le niegan sistemáticamente ciertos derechos de este tipo, eso implica que no es considerada con el mismo grado de capacidad moral que los otros miembros de la sociedad. Este menosprecio viene representado por la negación de derechos y por el ostracismo social. La experiencia de tener ciertos derechos denegados está emparejada con la pérdida de la capacidad de relacionarse como miembro de interacción con posesión de iguales derechos que todos los otros individuos, lo que produce una pérdida del autorrespeto, el segundo modo de autorrealización.

Este ámbito genera un conflicto social cuando las expectativas normativas no son satisfechas (por ejemplo, en el caso de atentados a la integridad personal o de no reconocimiento de derechos a grupos sociales). Estas expectativas tratan de abrirse camino mediante las luchas por el reconocimiento. El objetivo de estas luchas es la supresión del menosprecio, y tratan de generalizar y profundizar la esfera del reconocimiento jurídico. Tales luchas se apoyan en el potencial normativo, que en las sociedades modernas diferenciadas adquiere una dimensión formalista y universal.

## 7. EL RECONOCIMIENTO CULTURAL

Finalmente, el tercer tipo de reconocimiento es la solidaridad con los estilos de vida de los otros. Introduce de nuevo elementos emocionales al componente cognitivo de reconocimiento de derechos: la *solidaridad* y la *empatía* por la singularidad de los proyectos de vida personales y colectivos de los otros.

Este tercer modo de reconocimiento no se asienta ni sobre un individuo concreto ni sobre la persona jurídico-moral abstracta, sino sobre los sujetos en su realidad entera que, a través de sus propiedades y de sus trayectorias de vida singulares, forman la comunidad ética de una sociedad. El vector por el que transita el reconocimiento cultural es el trabajo social considerado como la prestación o la contribución que aportan los diferentes sujetos que la componen a la comunidad ética de los valores. En última instancia, este derecho

es el de participación o contribución a la realización común. La “autoestima” resulta pues del reconocimiento a aquellas y aquellos que construyen la sociedad.

“Como hemos visto, a diferencia del reconocimiento jurídico en su configuración moderna, la estima social se refiere a las particulares cualidades que caracterizan a las personas en sus especificidades personales: mientras que el derecho moderno representa un *médium* del reconocimiento que expresa de modo diferenciado las cualidades universales de los sujetos humanos, la segunda forma de reconocimiento exige un *médium* social que debe poder expresar de modo universal, esto es intersubjetivamente vinculante, las diferentes características de los sujetos humanos. Esta función mediadora es desempeñada en el plano social por un marco de orientación simbólicamente articulado, pero siempre abierto y poroso, en el que están formulados los valores y los fines éticos de cuyo conjunto resulta la autocomprensión de una sociedad; tal marco puede hacer de sistema de referencia para la valoración de determinadas personalidades, en cuanto que su valor social se mide en cuanto se muestran capaces de concurrir en la realización de las finalidades sociales”<sup>12</sup>.

Todas las luchas emprendidas por el feminismo se enmarcan en este tipo de reconocimiento y éstas han abierto los ojos respecto a otros grupos sociales propios de las sociedades modernas. Con la llegada de la modernidad –tal como observa George Simmel– la apertura del horizonte de valores y la individualización creciente de los “estilos de vida” han hecho posible precisamente la emergencia de conflictos culturales crónicos del mismo modo que el proyecto ético-político de una sociedad articulada en torno a una solidaridad social post-tradicional.

Esta perspectiva nos abre los ojos sobre el sentido de las diferencias culturales en una sociedad plural: sus problemas no se plantean exclusivamente en el reconocimiento jurídico del “yo genérico”, sino en el reconocimiento y estima de su específica identidad. La denegación de reconocimiento experimentado en este caso también puede desembocar también en luchas por el reconocimiento. Pero es necesario, entonces, que se hayan dado previamente las condiciones sociales para una lucha simbólica en torno a los valores.

## 8. LOS «PELDAÑOS DE RECONOCIMIENTO» Y SU DIALÉCTICA

A semejanza de los momentos hegelianos de la vida ética (*Sittlichkeit*), los tres modos de reconocimiento mantienen entre sí relaciones dialécticas que le permiten a Honneth hablar de “peldaños de reconocimiento”. Los “peldaños de reconocimiento” forman en conjunto un proceso de aprendizaje práctico por el cual los sujetos morales amplían y afinan progresivamente sus experiencias y sus expectativas de reconocimiento.

---

<sup>12</sup> A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, p. 148 (traducción revisada).

Al nivel del primer peldaño, el reconocimiento afectivo como socialización primaria constituye la condición *sine qua non* de entrada de los individuos socializados en los registros jurídico y cultural de reconocimiento. Ella reviste desde ese momento un carácter ahistórico, pero tiene un carácter de fundamento social en cuanto que marca el inicio del proceso de realización personal en un ámbito intersubjetivo. Es decir, marca la pauta para la determinación del buen funcionamiento de una sociedad y de sus deficiencias: para Honneth una sociedad que funciona bien es “una sociedad cuyo entorno social, cultural o político permite a los individuos desarrollar una identidad autónoma o una relación positiva consigo mismo. Es una sociedad en la que cada uno debería poder devenir lo que él desea ser sin tener que pasar por la experiencia dolorosa del menosprecio o de denegación de reconocimiento. Si se me obliga a resumir en una frase mi proyecto filosófico, diría que consiste en reflexionar en los contornos que debería tener una sociedad para asegurar a sus miembros las condiciones de una «vida buena». Yo parto así de la constatación de que existen en nuestras sociedades deficiencias que desembocan menos en una violación de los principios de justicia que en un atentado concreto a las condiciones de autorrealización individual”<sup>13</sup>.

El punto de partida en la reflexión de Honneth está constituido por los individuos en su interacción social, tanto en su realización personal como en sus experiencias vitales de menosprecio. Tanto una como otra, la realización personal como la experiencia de emancipación, son las que le vinculan sustancialmente a la Escuela de Frankfurt.

El segundo y el tercer peldaño, el reconocimiento jurídico y el reconocimiento cultural, aparecen, por el contrario, como los productos de un proceso histórico de diferenciación de dos esferas sociales. Por un lado la esfera de los derechos, universal y abstracta, y la esfera de la diferencia y su reconocimiento. En este sentido, la aportación más importante de Honneth a la reflexión social y política actual es la de romper la alternativa marcada por los liberales formalistas y por los comunitaristas. Ambos no son alternativas excluyentes, sino aspectos diferentes con dinámicas propias y que necesariamente hay que recorrer en la configuración de una sociedad.

El formalismo y la universalidad del derecho moderno resultan, en efecto, de una disociación progresiva del derecho respecto de los status sociales (privilegio, rango, honor ...) reproducidos por un mundo vivido tradicional. Del mismo modo, el proceso de secularización lanzado por la modernidad ha desembocado en una apertura progresiva del horizonte de los valores que ligaban anteriormente la comunidad ética y que se dedican en lo sucesivo a una “guerra de los dioses” (Max Weber).

---

<sup>13</sup> Alexandra LAIGNEL-LAVASTINE, “Sin reconocimiento, el individuo no puede pensarse como sujeto de su propia vida. Entrevista a Axel Honneth”, en *Philosophie Mag*, n. 5, Essen, 2005.

Se inician así en la modernidad dos lógicas históricas contradictorias, propias de las sociedades diferenciadas, y que se perfilan en luchas modernas por el reconocimiento de las dialécticas complementarias. Así, el derecho y la moral modernos, por su pretensión de universalidad, no eliminan las demandas específicas de reconocimiento emergente del mundo social vivido. Las identidades individuales y colectivas movilizan sin cesar el registro cognitivo del derecho moderno<sup>14</sup>.

## 9. LA JUSTICIA SOCIAL COMO RECONOCIMIENTO

1. Vivir en un orden social –nos referimos a una sociedad moderna– es lo que hace posible que los individuos puedan desarrollar una identidad intacta gracias a la atención afectiva, el igual acceso a los derechos y, finalmente, a la estima social. Por eso, una teoría de la justicia debe comprender los tres principios del reconocimiento con el mismo valor, en función del tipo de relación social que los sujetos mantienen entre sí. Todos ganan de la misma manera al ser reconocidos según el tipo de relación social, en sus necesidades, en su autonomía jurídica o en su contribución a la sociedad.

Si se trata de una relación caracterizada por referencia al amor, es el principio de necesidad lo que prevalece, mientras que en las relaciones que refieren al derecho lo que se pone como prioridad es el principio de igualdad y en las relaciones de tipo cooperativo prevalece el de remuneración.

2. La evaluación de los progresos morales en las relaciones ha de hacerse, en un aspecto, por relación a los tres principios y, en otro, por relación a la delimitación de las fronteras entre las diferentes esferas. Efectivamente, cada esfera está caracterizada por un valor específico (valor vertical) de lo que puede llamarse justo o injusto. Ese mismo valor es en el que puede anclarse la función crítica respecto a las prácticas dominantes, haciendo ver cómo siguen existiendo hechos o casos particulares desatendidos, cuya consideración moral exigiría una ampliación de las esferas de reconocimiento.

3. Con la formación de las tres esferas distintas, todos los miembros del nuevo tipo de sociedad tienen una oportunidad acrecentada de llegar a un grado superior de individualidad, pues ellos pueden experimentar su propia personalidad través de los diferentes modelos de reconocimiento.

Son dos los criterios que nos permiten hacer la evaluación de un progreso moral: por un lado el proceso de individualización, que supone un aumento de las oportunidades de articulación legítima de los diferentes aspectos de la personalidad y, por otro, supone una mayor posibilidad de inclusión o inte-

---

<sup>14</sup> Cfr. Los trabajos del historiador Edward P. Thompson sobre la formación de la clase obrera en Inglaterra, *The Making of the English Working Class*, Gollancz, London, 1963.



gración social o un aumento de los aspectos de la personalidad que se abren al reconocimiento recíproco.

4. Pero la visibilidad de la justicia social se realiza en negativo, igual que la diagnosis de una enfermedad. Por ello es importante tomar como punto de partida la idea de una supresión de los obstáculos correspondientes. Por ejemplo, un progreso moral en la esfera de la satisfacción de las necesidades o del amor, querría decir suprimir poco a poco los clichés relativos a los roles o estereotipos culturales que entorpecen de manera estructural la posibilidad de una adaptación recíproca a las necesidades de los otros. Un progreso moral en las esferas basadas en el reconocimiento de la esfera social significaría poner radicalmente en cuestión las cuestiones culturales que en el pasado capitalismo industrial sólo permitían un pequeño círculo de actividades dignas de un salario. En estos casos, es claro que la extensión del principio jurídico de igualdad de tratamiento jurídico supone un progreso moral y por tanto la capacidad de intervenir en otras esferas de reconocimiento para proceder a correcciones y vigilar así la garantía de las condiciones mínimas de identidad.

En este sentido, hay que reconocer que la esfera del derecho se despliega en la dirección de las otras dos esferas, para imponer los derechos sociales de participación y para proteger la identidad en la esfera privada. Debido a la dominación estructural de los hombres en la esfera privada, las condiciones para la autodeterminación de las mujeres sólo pueden ser salvaguardadas si toman la forma de derechos garantizados de manera contractual, convirtiéndose así en un deber propio del reconocimiento jurídico.

## 10. DIMENSIÓN PRESCRIPTIVA DEL RECONOCIMIENTO Y VIDA BUENA

Toda la apuesta del proyecto de Axel Honneth es la de articular la dimensión descriptiva de una teoría del reconocimiento con la dimensión prescriptiva de una teoría moral. Dicho en otras palabras: ¿por qué es necesario establecer un vínculo entre la justicia y el reconocimiento? La clave está en las experiencias de menosprecio y humillación –denegación del reconocimiento– que impiden tanto la realización personal como la integración social. Por ello, una concepción de la justicia social debe encontrar su anclaje en la calidad de las relaciones de reconocimiento mutuo en el seno de una sociedad.

Desde esta perspectiva, se impone que la ética política o moral de la sociedad deba ser concebida de manera que recupere la calidad de las relaciones de reconocimiento aseguradas por la sociedad y que la justicia o el bienestar de una sociedad se mida conforme a estas dos dimensiones: a) según su capacidad de garantizar condiciones de reconocimiento mutuo que permitan que la identidad y el desarrollo personal de sus miembros puedan realizarse en condiciones suficientemente buenas; b) según su capacidad de favorecer la integración social (o eliminación de las disimetrías sociales y de las formas de

exclusión) de sus miembros mediante indicaciones de principios normativos que reflejen las expectativas de comportamientos relativamente estabilizados de sujetos socializados.

Desde ambos aspectos, el de la identidad y la realización personal y el de la integración, el reconocimiento ofrece una perspectiva para afrontar tanto la transformación estructural normativa de las sociedades como la evaluación de su progreso moral.

El reconocimiento configura, según Honneth, el concepto de igualdad social: ésta consiste –según Honneth– en permitir a todos los miembros de la sociedad forjarse una identidad individual y determinar su realización personal. Esta cuestión debe constituir el corazón de una ética política o de una moral de la sociedad. Es un imperativo dar a cada individuo la misma oportunidad de realizar plenamente su personalidad individual.

Más aún, considera que los conocimientos de los que disponemos actualmente permiten desarrollar una concepción de la vida buena con carácter hipotético y general, aunque no exhaustivo, y remiten al reconocimiento que necesitan los sujetos para forjarse una identidad lo más intacta posible. En este sentido, Honneth defiende la posición contraria, tanto de la ética de los sentimientos (Hirschmann), del formalismo kantiano al modo de John Rawls como del sustancialismo de los comunitaristas (McIntyre, Charles Taylor). Descubre en el seno de las esferas de reconocimiento y sus valores (el amor, la igualdad, la solidaridad) que están anclados en un mundo social vivido dado y regulan de manera normativa las relaciones interpersonales.

## 11. LOS EFECTOS DEL RECONOCIMIENTO: INSTITUCIONES E INJUSTICIA

Tal como ha sido formulada por Axel Honneth, la teoría neohegeliana del reconocimiento tiene el interés concreto de proporcionar un cuadro teórico que amplía el concepto de justicia social. Permite describir como injusticia un conjunto de fenómenos que, aunque aparecen como experiencias de injusticia a los ojos de los que las padecen, raramente son tenidos en cuenta en las reflexiones filosóficas y políticas sobre la justicia. Desde el punto de vista de la teoría del reconocimiento es posible, en efecto, mostrar que las lesiones de los diferentes estratos de la identidad colectiva, lo mismo que los diferentes fenómenos designados por los conceptos de sufrimiento social y de sufrimiento psíquico<sup>15</sup>, pertenecen completamente al dominio de lo injusto, aun cuando la filosofía política conteste a menudo que no disponen del más mínimo contenido normativo.

La cuestión normativa vincula necesariamente el reconocimiento con la institución. El reconocimiento no es simplemente el resultado de una actitud

---

<sup>15</sup> Cfr. Emmanuel RENAULT, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Bègles, Éd. du Passant, 2000.

personal, sino que articula la estructura misma de la sociedad. Las instituciones no sólo son la expresión del reconocimiento que existe entre los individuos de una sociedad como reflejo de la misma, sino que las instituciones la constituyen, esto es, contribuyen a la creación del reconocimiento. Esta doble función obliga a una doble perspectiva en la consideración moral de las mismas.

Por un lado la institucionalización del reconocimiento, su normatividad, impone a los ciudadanos pautas regladas de conducta. Esas pautas normativas permiten reglar los litigios entre individuos y también identificar conductas injustas en la medida en que esas normas se consideran socialmente legitimadas. Pero, por otro lado, hay situaciones sociales institucionalizadas que pueden ser experimentadas como una injusticia extrema sin contravenir explícitamente al derecho. En ese caso se puede considerar que los principios normativos de tales instituciones no son justos, puesto que respaldan reglas de interacción compatibles con formas de existencia insoportables. Estas formas, que son las injusticias más graves, son las que, a través del conflicto suscitado por las víctimas, permiten el progreso moral. En este sentido, la perspectiva del reconocimiento permite establecer pautas morales que hacen posible evaluar el nivel de justicia social de una determinada sociedad.

Las demandas de reconocimiento son internas a la vida de las instituciones mismas. Ello las compromete tanto en un proceso de evolución interna, como en las crisis o conflictos colectivos, apareciendo ante los individuos sometidos al sufrimiento de la negación de reconocimiento como la única salida posible. La clave de la crítica social, según Honneth, radica en las expectativas de reconocimiento, expectativas normativas, que no están ancladas en la utopía generalizada de un mundo mejor o en principios trascendentales que estructuren las sociedades desde el exterior, sino en el interior de las mismas, en las experiencias concretas de sufrimiento.

## 12. PREGUNTAS ABIERTAS SOBRE LA COSMOVISIÓN

A lo largo de mi exposición he interpretado la cosmovisión como la “pensabilidad del mundo”, es decir, como una clave interpretativa que permita una comprensión global de carácter social y crítico, una visión integradora que ofrezca criterios valorativos. Mi consideración ha querido tener en cuenta los actuales debates sobre teoría social y política en el actual contexto de la multiculturalidad y la pluralidad que definen a una sociedad moderna. En este contexto presento algunas propuestas para el debate, que considero importantes:

1. Teoría y praxis. ¿Una cosmovisión tiene solamente un aspecto especulativo o teórico o ha de llevar necesariamente un componente práctico, ético, político o normativo?

2. La experiencia del otro y de lo otro. ¿Una cosmovisión ha de enfrentarse con lo otro, manteniéndose cerrada por protección o ha de mantenerse abierta, en transformación y cambio?
3. Cosmovisión y ciencia. ¿El saber integrador ha de incorporar las aportaciones actuales de las ciencias o ha de mantenerse al margen de ellas?
4. Modernidad y tercer mundo. Teniendo en cuenta la importancia de la economía moderna en su función marginadora e integradora, ¿podemos adoptar posturas proteccionistas que condenen a determinados grupos sociales y culturales a una marginación permanente? ¿Pueden y deben acceder a la modernidad los diferentes grupos culturales? ¿O deben defenderse de la modernidad?
5. Dimensión social y política del arte. Si la autoestima cultural es un elemento esencial de reconocimiento y de la propia estima, ¿no desempeña el arte una función política primordial en la valoración e integración del otro? En la medida que el arte se construye sobre el valor de la diferencia y valora lo diferente, ¿no es un elemento clave de educación social para la convivencia?