

**AXEL HONNETH. ANERKENNUNG. EINE  
EUROPÄISCHE IDEENGESCHICHTE.  
FRANKFURT, SUHRKAMP, 2018. [AXEL HONNETH.  
RECONOCIMIENTO. HISTORIA DE UNA IDEA EU-  
ROPEA.]**

Carlos Emel Rendón  
Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín

Recibido 18 mayo 2020  
Aceptado 25 junio 2020

---

Llevar a cabo la reconstrucción conceptual de una idea bajo el supuesto de que tal idea ha logrado un desarrollo y una riqueza semántica de mayor alcance e influencia en determinados países es, como lo señala el propio autor, “una suposición riesgosa” (p.17). Tal es la suposición que asume Honneth en su reconstrucción histórico-conceptual de la idea del reconocimiento en el contexto social y político de tres países de la Europa occidental, a saber, Francia, Gran Bretaña y Alemania. Razones de orden “pragmático” y del orden histórico-conceptual justifican esta elección: las primeras aluden a los cambios que han tenido lugar en el pensamiento político de esos países desde la modernidad temprana y que, según el autor, están “particularmente bien investigados”; en esa medida, son más familiares al autor que, por ejemplo, las otras transformaciones, quizá “igualmente relevantes” que han tenido lugar en otros países y contextos culturales europeos. Por otra parte, desde el punto de vista histórico-conceptual, en aquellas naciones se lograron consolidar, desde el siglo XVII, una serie de desarrollos en los que se “reflejan ejemplarmente tres modelos de sociedad burguesa”- desarrollos que posibilitaron diferenciaciones conceptuales decisivas tales como las de “citoyen”, “Bürger” y “middle clases” (pp. 21, 22). Es sobre todo este segundo aspecto el que Honneth pretende hacer valer como fundamento de su elección.

Los conceptos fundamentales que, según él, tipifican la idea del reconocimiento en cada país serían las expresiones teóricas de ese estado de cosas. En ese sentido, el origen conceptual de categorías como “amor propio” (Francia), “simpatía” (Gran Bretaña) y “respeto” (Alemania), explicitan, cuestionan o trascienden el *ethos* de las relaciones interspersonales características del estado histórico concreto de cada contexto.

El análisis particularizado comienza a partir del capítulo “II: De Rousseau a Sartre: Reconocimiento y Pérdida de sí” (p. 24ss). En estas diversas voces resuena la tesis de que la búsqueda de valoración social, la dependencia constitutiva de otro, lleva inevitablemente al sujeto a la “pérdida de sí”. Fiel al

espíritu de su reconstrucción histórica del problema, Honneth sitúa esta tesis en el entramado de las relaciones y comportamientos propios de la Corte real francesa de los siglos XVII y XVIII: allí, según su convicción, se entretiene una trama de relaciones e intereses personales marcada por la tendencia de los individuos a aparecer como portadores de cualidades que les posibilitaran ganar el favor y beneplácito del rey y, en general, de todos los que merodeaban, con idénticas pretensiones, por los espacios de la vida cortesana. En la época en que este conflicto entre la nobleza y la burguesía por el favor del poder en París y Versalles comienza a tomar sus dimensiones más peculiares, caen aquellos escritos del conde La Rochefoucauld y Jean-Jacques Rousseau. El desarrollo que diera Rousseau a las intuiciones del conde La Rochefoucauld se plasmaría en una teoría que, como la desarrollada por Rousseau en el segundo *Discurso*, está orientada a explicar las “patologías sociales” insertas en las relaciones intersubjetivas determinadas por la errónea comprensión de sí y de los otros que desata el sentimiento del “amor propio”. Para Rousseau, como para el Conde, el “*amour-propre*” es la pasión que más sirve a los fines de explicar la necesidad humana, surgida en el proceso histórico y de socialización, de “querer valer a los ojos de los congéneres como particularmente valioso, superior y por tanto de mayor rango” (p. 38). Lo que sobre este trasfondo se presenta históricamente como búsqueda del beneplácito o favor de la Corte, tendría para Rousseau el sentido de una lucha por la acreditación de cualidades fácticas o fingidas, lucha que para Honneth no tiene un sentido moral o de orden normativo, sino epistémico o cognitivo: “aquello por lo cual los individuos luchan no es ... un testimonio de respeto moral ni la concesión de un ‘estatus normativo’, sino la acreditación o confirmación cognitivas de las propiedades presentadas por ellos públicamente” (p. 60). “Reconocimiento” sería así para Rousseau una suerte de dependencia epistémica (no moral) de los otros, en tanto estamos sujetos a sus juicios acerca de lo que nosotros mismos somos. Este es el origen de la “confusión epistémica” a que conduce el amor propio: al reclamar de los otros la aceptación de sí como portador de cualidades verdaderas o ilusorias, o lo que es lo mismo, al no saber quién es el verdadero juez para atribuirle la valoración social anhelada, el individuo se ve arrastrado al “drama interior” de no saber *realmente quién es él* (p. 60).

De la pérdida de sí se transita a la reificación: “De manera semejante a Rousseau” Sartre “sumerge nuestra dependencia del otro en una luz profundamente sombría” (p. 64). Pues también para Sartre el reconocimiento “es lo mismo que para Rousseau ...- primeramente una constatación cognitiva de atributos personales y no posee por ende en absoluto cualidades morales.” (p. 71). La “mirada” y la “palabra” explican fenomenológicamente la pérdida de la identidad y la libertad: para Sartre el “encuentro”

de dos sujetos que, previamente, se relacionaban solo consigo mismos, los convierte, una vez que tal encuentro se da, en sujetos fijados a sus propiedades, impenetrables y cerrados en sí mismos. En esa medida, sujetos, que antes de este encuentro eran “para sí mismos”, es decir, sujetos libres en el sentido de un poder autodeterminarse siempre de nueva forma o de “experimentar su propia existencia como un nuevo proyecto ininterrumpido de posibilidades” (p. 66), se experimentan tras este encuentro como seres a los que les ha sido “robado” su ser para sí: el encuentro tiene, en efecto, para ellos, el significado de un verse observado (o interpelado) por el otro, de tal manera que en este proceso de observación (o interpelación) la mirada (o la palabra) del otro lo fija a determinadas propiedades, con lo que se constituye en un ser cosificado, en un “en sí”. La mirada o la palabra del otro es un acto que nos fija irrevocablemente a determinados aspectos de nuestra personalidad, con lo que nos vemos privados de la oportunidad de un nuevo proyecto abierto al futuro. Se encuentra aquí también para Sartre, como a su manera para Rousseau, “el drama” de la libertad humana: el drama de la recíproca cosificación de los individuos: “El drama del sujeto que en sus posibilidades abiertas se experimenta como libre, consiste en que él, por su parte, puede experimentar al otro como libre, indeterminado y abierto al futuro, si en ese acto, de manera recíproca y simultánea, se ve convertido en una mera cosa”. (p. 67).

Llegado a este punto de su análisis, Honneth extrae la conclusión “provisional” de que en Francia, desde el siglo XVII, “se encuentran planteamientos filosóficos siempre importantes que abrigan ciertas dudas respecto del valor moral de la intersubjetividad o de la comunicación interhumana” (p. 70). Su paso siguiente será confirmar esta conclusión de la mano del postestructuralismo de Louis Althusser y el psicoanálisis de Jacques Lacan, quienes, según él, radicalizarían el planteamiento sartreano.

La visión del reconocimiento común a estos dos pensadores es la siguiente: el reconocimiento es un “mecanismo”, en el fondo, coercitivo, de atribución de propiedades, por medio del cual se constituye la subjetividad o autoconciencia del individuo en el medio social. Esta noción, empero, adquiere en los dos postestructuralistas acepciones esencialmente diferentes: en el caso de Althusser, el ser-reconocido en el sentido indicado equivale a una experiencia de alienación. Pues para él, las propiedades que se reconocen en todo individuo son aquellas que sirven a la “reproducción” del orden social y estatal, razón por la cual ellas mismas se exigen del sujeto como condición de su propia constitución en un sujeto normativizado. “Reconocimiento significa aquí ... llegar a ser interpelado, exhortado e invitado, mediante un haz de rituales estatalmente organizados, hasta que uno haga suyas ... las propiedades que de ese modo se le transmiten” (p. 75). Este proceso de asimilación lleva al sujeto a creer -en ello consistiría la

esencia de su ser alienado- que ejerce “voluntariamente” las “tareas” que el aparato ideológico le impone. Por ello, a diferencia de Sartre, el concepto de reconocimiento en Althusser queda enteramente privado de toda constatación cognitiva de propiedades o de todo registro de atributos personales: se trata, simplemente de una atribución de propiedades (socialmente exigidas), aseguradora del poder existente.

El carácter negativo que exhibe la visión francesa del reconocimiento, que podría resumirse, siguiendo el hilo más fino de su exposición, diciendo que remata en la idea de que el reconocimiento conduce a la pérdida o extrañamiento del sujeto, se convierte para Honneth en motivo teórico determinante para anunciar el paso hacia el contexto cultural británico, en el que cree advertir una significación contrapuesta a la obtenida en el pensamiento francés, y portadora de otras “asociaciones”.

El recorrido va de David Hume a Mill, bajo el título de “ III. Reconocimiento y Autocontrol” (*Selbstkontrolle*).

El marco geopolítico y cultural en el que pudo surgir esta concepción está definido por las transformaciones operadas por los modos de producción económica que comienzan a irrumpir en Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII, y cuyo impacto en la moral tradicional fue percibido por literatos y filósofos como una paulatina consolidación del egoísmo individual y el interés personal en las relaciones interpersonales. (p. 81ss). Los postulados de la moral del egoísmo habrían de originar el movimiento contrapuesto que se concreta en una idea del reconocimiento, a la que se vinculan los nombres de David Hume, Adam Smith y John Stuart Mill.

Es en el concepto humeano de “sympathy”, donde, según Honneth, los postulados morales de Hutscheson habrían de ser, a la vez, mejorados y superados. Pues con dicho concepto Hume puede explicar la razón por la cual el comportamiento de los otros despierta en nosotros reacciones de aprobación o rechazo, motivadas en la innata y espontánea disposición nuestra a “aprehender los estados mentales de otras personas y, al mismo tiempo, sentirlos en uno mismo.” (p. 88). Siendo la “sympathy” una tal capacidad, ella nos pone en condiciones de reaccionar positiva o negativamente a aquellas cualidades del carácter o modos de comportamiento que benefician o dañan a nuestros semejantes.

Sin embargo, la sola capacidad de sentir el bien o el mal del otro no basta para hacer de la misma una relación de reconocimiento: el propio Hume, según Honneth, sería consciente de la necesidad de ampliar su concepto de la “simpatía” hasta el punto de que ella pueda revelar también la “dependencia normativa” (p: 90) en que nos encontramos respecto de los otros. En esa medida, el planteamiento de Hume acerca del “observador imparcial”, deja sin resolver una dificultad, a saber: el que queramos cumplir con las expectativas normativas de nuestros contemporáneos a

fin de garantizarnos la estima pública y buena fama, no explica por qué, después de todo, estaríamos interesados en un juicio imparcial u objetivo acerca de nuestro comportamiento. Esta dificultad es la que, según Honneth, intenta superar Adam Smith, y por ello éste reformula el concepto de “sympathy”. (p.105). Pues, para Smith, “sympathy” no puede significar meramente el simple comprender o compartir la pena o el sufrimiento del otro, ella es más que “compasión” o “piedad”: la simpatía debe hacernos capaces de sentir “todo tipo de afectos” (p.106).

De lo que se trata, por tanto, es de determinar el criterio mediante el cual podemos juzgar, gracias a nuestra facultad de representación, si nuestras reacciones corresponden adecuadamente o no a la situación dada. Así, es la figura del “observador imparcial” la que, según Honneth, permite a Smith determinar si tanto nuestras reacciones a las emociones del sujeto como las reacciones de este mismo a su propia situación, son adecuadas o no. La perspectiva del observador, en efecto, es la que indica cuál es el tipo de reacción que ha de asumir la persona (solidaria o afectada) frente a la situación o acontecimiento. Por ello, lo que pretenden los sujetos, tanto el que valora emocionalmente la situación como el directamente afectado, no es sólo la aprobación entre de sí de sus respectivas reacciones, sino la aprobación de dicho observador. Esta expectativa involucra también el que los sujetos puedan regular incluso sus emociones desde la perspectiva del observador neutral.

Sin embargo, habría de ser John Stuart Mill quien acentuara, frente a la aprobación, el papel de la “desaprobación” social en orden a la obtención del reconocimiento. Es el deseo de ser miembro de la sociedad o el temor a ser excluido de ella, lo que, en última instancia, preserva para Mill el vínculo social como tal. No obstante, la sanción social juega a la postre en Mill, un papel semejante al que jugara la aprobación o el elogio en las teorías de Hume y Smith, pues para él la dependencia de los juicios (sancionatorios) de otros implica someter a examen el propio comportamiento con miras a verificar si éste coincide o no con las expectativas normativas de la comunidad real o ideal (p. 126).

Al capítulo siguiente de su reconstrucción, que contiene el desarrollo del concepto de reconocimiento en el ámbito alemán: “IV. De Kant a Hegel: Reconocimiento y Autodeterminación”) llega Honneth a través de un breve rodeo por el neohegelianismo británico de finales del siglo XIX. En este contexto Honneth parte de la noción kantiana del respeto (“*Achtung*”) como noción en la que la dependencia de los otros llega a considerarse por primera vez como condición constitutiva de la subjetividad moral.

Desde el punto de vista histórico, Honneth remonta el concepto de reconocimiento a la necesidad de la naciente burguesía alemana de alcanzar importancia e influencia en la esfera política, en la que, a diferencia de

la esfera cultural, educativa y administrativa, jugaba un papel precario. De la nulidad política de la naciente burguesía alemana brota la “función” con que allí aparece la idea del reconocimiento: tal función consiste en determinar filosóficamente las condiciones bajo las cuales la clase burguesa podría lograr su emancipación mediante la obtención de la igualdad política y de derechos de decisión.

El concepto kantiano que encarna este ideal de igualdad moral y que anticipa el núcleo teórico de las teorías del reconocimiento de Fichte y Hegel, es, como ya se dijo, el de “respeto”. A esta noción de Kant Honneth le atribuye en principio la significación básica de ser una instancia reguladora del egoísmo humano- en ello se encontraría el nexo con los moralistas escoceses: respeto sería entonces la representación del valor intrínseco de un objeto que nos lleva a la limitación del interés particular con el fin de hacer justicia a tal valor. El objeto que nos lleva a la limitación del egoísmo no es otro que “la ley moral”, la cual está encarnada en cada ser humano. Esta representación de cada hombre como personificación de la ley moral es “la que exige nuestro respeto y nos lleva a renunciar a la realización de nuestras intenciones egoístas” (p. 146). Pero este nexo llega solo hasta aquí, pues con este concepto de respeto Kant no alude ya – como en las otras dos tendencias- al caso de un sujeto que reclama ser-reconocido, pues el respeto es algo que el sujeto se impone a sí mismo a la vista del otro, no algo que reclame a otro sujeto. En Kant, concluye Honneth, se trata exclusivamente de “un reconocimiento que concedemos a los otros sujetos o que les debemos.” (p. 149). Este paso hacia la fundamentación trascendental de la igualdad moral del ser humano encierra, en la lectura de Honneth, una ambigüedad: pues el proyecto de fundamentar el respeto en la persona humana como tal, comportaba un “oscilar entre una afirmación empírica y una especulación trascendental”, en tanto que el sentimiento del respeto, instalado en todo hombre, sólo se hacía efectivo si entraba en vigor “una forma determinada de juicio”. (p. 152). El intento de solución de esta ambigüedad, que implicaba un replanteamiento del sistema moral kantiano constituye el origen de la reflexión sistemática sobre el reconocimiento en Alemania con Fichte y Hegel.

Fichte emprende esta tarea de la mano del concepto de “exhortación” (“*Aufforderung*”), mientras que Hegel lo hace, primero, sobre la base del concepto de “amor” y luego sobre la base del concepto de eticidad.

Honneth concibe la idea fichteana de la exhortación según el modelo de una relación de comunicación, en la que el “acto de habla” (exhortación) despierta en el destinatario el mismo tipo de reacción o comportamiento que de él espera o al que lo invita el hablante. En tanto que el receptor (el sujeto exhortado) está en condiciones de entender el acto del habla y de determinarse a obrar conforme a la invitación o exhortación

en el contenida, el proceso de comunicación entre exhortante y exhortado se concreta en una relación en la que ambos, al saberse o confirmarse en su respectiva condición de seres capaces de comprender conceptos y obrar conforme a ellos, deciden limitarse libremente en sus intereses egoístas a fin de posibilitar la autodeterminación del respectivo compañero de interacción, la cual es el fin mismo de la exhortación. Honneth ve en la “autolimitación” que sigue a la “exhortación” la variante a la fórmula kantiana del “respeto”, en el sentido de que, para él, una comunicación lograda, en el sentido indicado, es aquella que hace del “respeto recíproco” de los involucrados la “condición de posibilidad de la comprensión, por ambas partes, del acto de habla de la exhortación” (p. 163). En esa medida, la deducción del concepto de derecho y, con él, el del reconocimiento, tendría como fin en Fichte mostrar que el “respeto interpersonal” kantiano es el “presupuesto necesario de la comprensión de una expresión comunicativa” (p. 163).

Esta visión trascendental de la libertad determina a tal punto el concepto fichteano del reconocimiento, que lo aleja, conforme a la interpretación de Honneth, del mundo social e histórico de los hombres y hace que se mueva, por el contrario, en el mundo inteligible de cuño kantiano: su teoría del reconocimiento valdría sólo para sujetos “que no tienen carne ni sangre” (p.168). Se hacía así necesaria la “destrascendentalización” de la experiencia intersubjetiva del reconocimiento. Esta es la necesidad que conduce filosóficamente a la dialéctica del reconocimiento de Hegel.

Para el cumplimiento de esta tarea, Hegel se deshace, de entrada, de la pregunta por las condiciones trascendentales bajo las cuales los sujetos se estimulan mutuamente a la autorrealización como esencias racionales. El cambio de perspectiva se sitúa en su intento de desarrollar “fenomenológicamente” el proceso histórico por medio del cual el “espíritu” se libera de toda determinación natural para concretar su “autonomía”. El espíritu encuentra esta realización de su autonomía no en un mundo “inteligible”, sino en el mundo histórico, real, de individuos concretos. Y la forma que en estos experimentan la valoración de sí mismos como sujetos autónomos en su relación con sus semejantes la encuentra Hegel, al menos en sus primeros esbozos sobre el problema, en el concepto de “amor”.

En lo que entiende ser una actualización del concepto de amor del Hegel de Jena, Honneth sintetiza dicho concepto de la siguiente manera: “amar a alguien quiere decir, hacer valer sus deseos e intereses como razones para una limitación del propio obrar debido a que ellos se experimentan como algo que ha de fomentarse o como algo digno de apoyo.” (p. 170). El valor de lo que se reconoce es el valor de aquello que la persona considera “parte importante de su propia autocomprensión”. El reconocimiento de un

tal valor tiene para Honneth el sentido de un “apoyo público” del sujeto, que, de esa manera, obtiene “validez objetiva en el mundo normativo” (p. 171).

Honneth cree verter en esta interpretación la célebre y expresiva concepción hegeliana del amor -válida no sólo para la época de Jena-, según la cual el amor es un “estar consigo mismo en su ser otro.” La formulación de la experiencia ontológica que se configura para Hegel en la relación de amor, sirve a Honneth, básicamente, para acentuar la condición del reconocimiento que él había previsto en la noción kantiana de “respeto” y de “exhortación” en Fichte. De ahí su insistencia en que la experiencia de ser sí mismo en lo otro de sí tenga para Hegel la significación básica de ser una relación en la que los implicados, gracias a la “autolimitación de la contraparte”, pueden determinarse libremente en aquellos elementos de su propia subjetividad que han obtenido valoración pública. En tal sentido “reconocer” significa ... “conceder expresamente al ser amado, mediante la autolimitación de los propios intereses de uno mismo, la libertad de poder determinarse sin coerción en sus necesidades y deseos.” (p. 171).

Pero será la ampliación conceptual de la idea del reconocimiento en dirección de una teoría del “espíritu objetivo” la que permita a Hegel, entre otras cosas, entender la necesidad del reconocimiento no ya como una necesidad fundada en la naturaleza meramente sensible y apetente de un sujeto particular, sino como una necesidad de índole espiritual, esto es, anclada en la estructura de la subjetividad humana, cuya satisfacción se concreta en la posibilidad del sujeto de autodeterminarse sin coerción en las distintas esferas de la vida ética. Esta “sociologización” del concepto de reconocimiento se explica a partir de la distinción tripartita que, en su “Filosofía del Derecho”, lleva a cabo Hegel en el concepto de “eticidad”, conforme a la cual, las esferas de la familia, la sociedad civil y el estado contienen las condiciones específicas del reconocimiento recíproco en sentido normativo. Este último aspecto es el que, según Honneth, se impone en la idea hegeliana del reconocimiento (p. 172) y a él remontará en la última parte de su libro su intento de integrar las otras dos corrientes de pensamiento.

#### *Sobre el “resumen sistemático” (Parte V).*

El “intento de resumen sistemático” es tan arriesgado como el presupuesto pragmático de la reconstrucción. Pues la idea de conciliar los tres modelos, así como la de elegir uno de ellos en particular en virtud de su importancia para el debate actual sobre el reconocimiento, hace aparecer bastante forzado o, en palabras del propio autor, “artificial”, el intento de lograr una unificación de los conceptos rectores en toda la argumentación. Este intento de una “integración teórica” comporta dos momentos: el de una integración con los autores que han desarrollado una concepción *po-*

*sitiva* del reconocimiento y el de una integración con los autores que han desarrollado una concepción *negativa* del mismo. Tanto en uno como en otro caso, Honneth erige el modelo de reconocimiento de Fichte y Hegel en “base teórica” de la integración. La razón: “para ambos se trata de hacer plausible, más allá de toda diferencia, lo que significa para nosotros, hombres, vivir en un “mundo espiritual” que se caracteriza de manera primaria por el hecho de que nos orientamos conjuntamente por normas compartidas” (p. 198). Fichte y Hegel habrían desarrollado, pues, un modelo de reconocimiento orientado por la idea de que toda relación entre sujetos presupone el mutuo reconocerse de los mismos como coautores de las normas que orientan sus respectivas praxis de autorrealización. La interacción entre ellos se ve garantizada porque, en el acto de relacionarse, se relacionan como sujetos legitimados para coparticipar discursivamente en la configuración de una vida común sujeta a normas. Honneth considera éste como un presupuesto válido para los otros dos modelos, pues en ellos, “lo que debe ser descrito en forma positiva o negativa, presupone ya, que los sujetos se han reconocido como coautores de las normas practicadas por ellos” (p. 200).

Ahora bien, en este intento de integración, en el que las ideas de Fichte y Hegel sobre el reconocimiento se interpretan y actualizan prácticamente en términos de una ética del discurso (p. 200, nota), Honneth destaca y se decide por la idea hegeliana del reconocimiento. La razón: con la “historización” del “espíritu del mundo”, Hegel logra “destrascendentalizar” las prácticas sociales del reconocimiento recíproco y llenarlas de un material experiencial concreto, con lo que “ellas devienen acontecimientos del mundo de la vida, como sucede en la tradición británica y francesa” (p. 202).

Precisamente por ello, el modelo hegeliano se torna susceptible, según Honneth, de complementación o de corrección por parte de los otros dos modelos.

Así, el modelo hegeliano, se complementa “sin dificultad”, para Honneth, con la filosofía moral escocesa en tanto la idea del “autocontrol” normativo que ésta postula, se concreta en la idea de Hegel de que la vida social y política es posible porque los sujetos se reconocen como coautores de las normas que regulan su comportamiento (pp. 202-204). En relación con la tradición francesa, este carácter complementario se da sobre todo en relación con los planteamientos de Rousseau y Sartre: Hegel coincide con Rousseau en el “diagnóstico de las patologías sociales”, al considerar que la experiencia del reconocimiento o respeto negado lleva a los individuos a reaccionar con “gestos pretenciosos y una vanidosa exhibición de supuestos méritos” (p. 217). Con Sartre, Hegel coincidiría en que la dependencia del reconocimiento de los otros puede abocar a conflictos “difíciles de apaciguar” (p. 230). Finalmente, su propio modelo sería susceptible de

corrección con el “arsenal” de la crítica de Althusser en la medida en que éste desenmascara el ethos de relaciones intersubjetivas basadas en la atribución a los individuos de propiedades “inmutables” que los “fijan” en roles configuradores de dependencia o de exclusión perpetuando con tal naturalización de lo meramente cultural o social relaciones de dominio o de exclusión- tal como sucede en la concepción hegeliana del matrimonio y de la “plebe” (p. 223ss).

Estas dificultades inherentes a la idea del reconocimiento de Hegel no representan, para Honneth, a la postre, obstáculo alguno para evidenciar la contribución que tal idea, en virtud del potencial normativo que atribuye al concepto de reconocimiento, así como a causa de su capacidad de recrear nuestra dependencia constitutiva del reconocimiento, representa para toda investigación interesada en diagnosticar las “patologías sociales”, esto es, los obstáculos y conflictos que determinan la posibilidad misma de todo reconocimiento recíproco.

El intento de reconstrucción emprendido por Honneth deja abierta una serie de preguntas que se desprenden, por un lado, de la pretensión de Honneth de buscar para los tres modelos del reconocimiento un fundamento común sobre la base de una interpretación del modelo de la tradición alemana en términos de una ética del discurso; y, por otro, de la apropiación del modelo hegeliano en particular como el interlocutor por excelencia con el resto de las teorías presentadas, incluyendo las de sus contemporáneos. ¿Puede la visión negativa del reconocimiento tipificada en la fórmula rousseauiana del “amor propio” integrarse en una idea normativa del reconocimiento que presupone de entrada el reconocimiento recíproco de los sujetos como interlocutores válidos de las normas que regulan su vida en común? ¿En qué medida el modelo del reconocimiento de Hegel puede dar cuenta de las “patologías sociales” y las luchas por el reconocimiento que libran hoy en día individuos y grupos no considerados en su teoría? Por último, y ya en relación con la fe de Honneth en el modelo de su país, ¿hasta qué punto el ideal de reconocimiento vinculado a los nombres de Kant, Fichte y Hegel pueden esclarecer y orientar las pretensiones de reconocimiento inherentes a las nuevas y desafiantes formas de interacción que evidencian, entre otras crisis, una crisis de comunicación? Cuestiones como estas, sin embargo, no pueden resolverse sobre la base de un desacuerdo con la reconstrucción histórica de Honneth. Ellas exigen del lector la familiaridad con lo reconstruido, a fin de justificar las dudas que deja este interesante y ambicioso libro.

## **RESEÑAS**

