

Artículo de Investigación

La Comunidad De La Lucha Del Reconocimiento En Axel Honneth

The Axel Honneth Recognition Fight Community

Sofía Dominguez Ramírez

Universidad Tecnológica de Pereira. Pereira, Colombia.
sofia.dominguez@utp.edu.co

Recibido: 7 de julio de 2025

Aceptado: 13 de diciembre de 2025

Resumen: El objetivo del presente texto es analizar la ausencia de una definición unívoca de comunidad en la teoría de Axel Honneth. Argumentamos que esta ambigüedad conceptual constituye una estrategia metodológica deliberada dirigida a prevenir dos riesgos fundamentales: la idealización acrítica de lo comunitario como espacio de consenso armónico y la generación de mecanismos de exclusión social. Desde nuestra perspectiva, la comunidad en Honneth debe entenderse como un espacio dialéctico —ámbito de tensión permanente— donde las luchas por el reconocimiento mutuo operan como motor del progreso y condición de posibilidad para la autorrealización individual. Esta perspectiva adquiere especial pertinencia al analizar casos como las comunidades indígenas, donde las demandas de reconocimiento cultural exceden el marco de las tres esferas propuestas por Honneth (amor, derecho y solidaridad) abriendo la discusión sobre la necesidad de una posible cuarta esfera de valoración intercultural.

Palabras claves: comunidad – intersubjetividad – dialéctica - autorrealización – reconocimiento.

Abstract: The aim of this text is to analyze the absence of a single, unequivocal definition of community in Axel Honneth's theory. We argue that this conceptual ambiguity constitutes a deliberate methodological strategy aimed at preventing two fundamental risks: the uncritical idealization of community as a space of harmonious consensus and the generation of mechanisms of social exclusion. From our perspective, Honneth's concept of community should be understood as a dialectical space—a realm of permanent tension—where struggles for mutual recognition operate as the driving force of progress and a prerequisite for individual self-realization. This perspective is particularly relevant when analyzing cases such as indigenous communities, where demands for cultural recognition exceed the framework of the three spheres proposed by Honneth (love, rights, and solidarity), opening the discussion on the need for a possible fourth sphere of intercultural valuation.

Keywords: community – intersubjectivity – dialectic – authorization – recognition.

Honneth en su texto *Reconocimiento y Menosprecio Sobre la Fundamentación normativa de una Teoría Social* (2010), advierte que la singularidad o identidad de una persona solo es posible en lo social, en el vínculo con el otro. De allí que las interacciones que los individuos vivencien con el otro determinen en grandes rasgos el modo de estar y ver el mundo. Para el autor, la libertad humana — entendida como autorrealización— depende críticamente de que los individuos puedan comunicar y validar sus necesidades en relaciones de reconocimiento mutuo. Cuando esto falla, surge el conflicto interno: aquello que Honneth denomina patologías del menosprecio, donde la imposibilidad de expresar demandas legítimas genera miedo, alienación y, en casos extremos, sumisión a estructuras de dominación.

Así, la no validación de las necesidades emocionales, jurídicas o sociales no solo distorsiona la autopercepción del individuo, sino que también corrompe su interacción con los demás. En lugar de reconocer al otro como un igual, se lo percibe como una amenaza inferior o superior, perpetuando ciclos de exclusión. De allí que Honneth proponga tres modelos de reconocimiento: el amor, el derecho y la solidaridad, con el fin de que en cada una de estas esferas pueda haber un progreso moral, este entendido como “una lucha intersubjetiva de los individuos para hacer valer las reivindicaciones de la identidad” (2010, p.20), permitiéndole, a su vez, que el individuo pueda remitirse a sí mismo desde la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima.

De este modo, el progreso moral solo es posible cuando la sociedad — o su evolución normativa— integra las condiciones de reconocimiento mutuo, las cuales emergen únicamente en el ámbito de la intersubjetividad. Lo anterior revela que la sociabilización no es un mero accidente del ser humano, sino que es una característica intrínseca de su naturaleza, orientada hacia la cooperación y la vida en comunidad. Cabe destacar que Honneth advierte sobre el uso acrítico de la comunidad, dado a su historial de abuso ideológico. Para el autor, este concepto no debería entenderse desde una óptica idealizada como un espacio de consenso armonioso, sino como un espacio de tensión dialéctica, donde los conflictos por reconocimiento impulsan al progreso moral.

No obstante, en sus obras *Patologías de la razón* (2009), *Reconocimiento y Menosprecio. Sobre la Fundamentación normativa de una Teoría Social* (2010), *El derecho a la libertad* (2014) y *Comunidad esbozo de una historia conceptual* (1999), Honneth no ofrece una definición explícita de comunidad, pese a reconocer que la participación comunitaria es una condición indispensable para

el proceso de individualización, el progreso moral y las luchas intersubjetivas por el reconocimiento. De allí que la pregunta central del texto gire en torno a si la ambigüedad de Honneth sobre la comunidad debilita su teoría del reconocimiento, o más bien la protege de dogmatismos. Recordando que, según Honneth (1999), el concepto de comunidad ha sido históricamente objeto de discusión por dos razones fundamentales: su disociación con el término de sociedad y su acogida ideológica por parte de los conservaduristas y los representantes de la izquierda, que lo idealizan como antídoto ante las patologías de la modernidad. Lo anterior puede llevar gravemente a formar una identidad colectiva biológica, generando la exclusión del foráneo.

Con lo anterior, el propósito de este trabajo es reconstruir el concepto de comunidad en Honneth a partir de sus claves conceptuales “formas de vida socializadas” o “mundos vitales compartidos”, para demostrar su rol en la teoría del reconocimiento como espacio dialéctico de conflicto y aprendizaje moral. La hipótesis sostiene, entonces, que esta ambigüedad no constituye un vacío teórico, sino una estrategia para prevenir ideologías esencialistas, priorizando lo normativo mediante las luchas y mantenerlas en abierta interpretación histórica.

Para tal fin, las obras como *Reconocimiento y Menosprecio Sobre la Fundamentación normativa de una Teoría Social* (2010), *Comunidad esbozo de una historia conceptual* (1999), *Patologías de la razón* (2009) y *el derecho a la libertad* (2014), resultan claves para realizar la reconstrucción del concepto de comunidad; además de que artículos como “Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas” (2017) y “La cuestión del sujeto y la teoría del reconocimiento desde la perspectiva crítica de la filosofía latinoamericana” (2011), nos permitirá comprender de mejor modo el campo de tensión dialéctica de los conflictos por el reconocimiento.

Comunidad como espacio dialéctico

Pensar en el sentido por el cual el ser humano se mantiene unido a otros, a pesar de los conflictos, el caos e incluso las guerras que dicha unión ha suscitado, nos lleva a plantear dos posibles explicaciones. La primera, siguiendo a Sloterdijk (2022), atribuye esta cohesión a los sentimientos compartidos, excitaciones colectivas y los cultos comunes que actúan como vínculo social. La segunda, desde la lectura de Honneth de Kant (2009), sostiene que el ser humano interpreta la historia bajo un sentido de progreso moral, pues, de lo contrario, esta

sería un quejido paralizante. Es precisamente esta segunda postura con la que Axel Honneth estará de acuerdo, construyendo un marco teórico robusto para fundamentar esta posición. Además, argumentará que la primera razón no solo resulta insuficiente, sino que incluso representa un peligro al idealizar la armonía social, ignorando las tensiones inherentes a la dinámica comunitaria.

Para Honneth, esta visión kantiana del progreso moral no se limita a una mera teología abstracta, sino que se encarna en luchas intersubjetivas concretas donde los sujetos reclaman validación para sus identidades y necesidades. Siguiendo la afirmación que hace el autor sobre este progreso moral que propone Kant (2009):

Por eso podemos sintetizar esta primera versión diciendo que el progreso histórico en la “mentalidad” del ser humano es el resultado de una lucha por el reconocimiento social que la naturaleza nos encomendó cuando nos dotó de una “sociabilidad insociable”. (p.20)

La noción de “sociabilidad insociable” refleja la tensión constitutiva del ser humano: la necesidad de interactuar con los otros, en tanto que el reconocimiento mutuo se vuelve el fundamento mismo desde el cual se constituye la individualidad. Si bien Kant no habla como tal del reconocimiento, sí concibe el progreso moral como un aprendizaje histórico de carácter racional y moral, en donde los individuos y las sociedades aprenden, a partir de las experiencias y los fracasos, a actuar de forma más ética¹. Honneth, siguiendo a Hegel, acoge a ese individuo kantiano autónomo y autosuficiente en clave intersubjetiva: la moralidad no puede fundarse únicamente en la razón práctica, sino que se desarrolla históricamente a través de luchas concretas por el reconocimiento, en la que los individuos buscan validación social para su identidad, necesidades y aspiraciones.

No obstante, estas luchas por el reconocimiento no se manifiestan únicamente en prácticas culturales o rituales; por el contrario, y en una línea marcadamente hegeliana, están orientadas por un horizonte normativo de un universal racional. Es decir, aunque los conflictos por el reconocimiento se encarnan en contextos históricos y sociales concretos, remiten a criterios racionales que permiten evaluar su legitimidad más allá de lo meramente contextual. Precisamente, es cuando las instituciones y las rutinas cotidianas

¹ Honneth expone tres concepciones de Kant sobre el progreso moral. Sin embargo, en este trabajo solo recurrimos a la última.

dejan de expresar adecuadamente ese potencial racional que subyace en ellas, que emergen las patologías sociales, generando una pérdida de sentido y una restricción de la libertad del hombre (Honneth, 2009).

Este universal racional, para Honneth (2010), debe estar representado en instituciones que no se limiten a buscar la mera distribución equitativa de bienes materiales con el objetivo de eliminar las desigualdades sociales, sino que se orienten, más profundamente, a prevenir experiencias de humillación y desprecio. Estas condiciones se realizan, según el autor, a través de tres esferas fundamentales del reconocimiento: el amor, el derecho y la solidaridad. Esto se debe a que toda lucha material emprendida por los individuos en una sociedad tiene, en el fondo, un carácter moral: es una lucha por el reconocimiento de su individualidad e identidad. Con el fin de ser más concretos, una persona no lucha solo por acceder a una vivienda o a la educación, sino por ser reconocida y valorada como un ser humano con derechos, al mismo nivel que los demás.

Las tres esferas del reconocimiento que propone Honneth constituyen “una lucha intersubjetiva entre los individuos para hacer valer las reivindicaciones de su identidad” (2010, p. 20). La primera de ellas es el amor, que se inscriben en el ámbito de relaciones afectivas íntimas —como las que establecen familiares, amigos o parejas—, y en la que los afectos y necesidades del individuo son validados mediante la correspondencia emocional. Esta esfera es fundamental para el desarrollo de la autoconfianza, ya que el reconocimiento afectivo le permite sentirse valorado y sostenido emocionalmente. La segunda esfera es la del derecho, en la que el reconocimiento se da a través de un estatus jurídico. Un hombre puede sentirse humillado cuando los mundos vitales compartidos no le conceden su capacidad moral y jurídica, es decir, cuando se le priva de su ciudadanía y de la posibilidad de ejercer sus derechos. Para Honneth, este reconocimiento debe asumirse como una relación de reciprocidad, donde los individuos, por medio de la interacción con el otro, se reconocen mutuamente como titulares de los mismos derechos. Este proceso es clave para la formación del autorrespeto, ya que permite al individuo verse a sí mismo como un igual y como actor moralmente capaz.

Finalmente, la tercera esfera es la de la solidaridad, que se refiere al reconocimiento social de las formas de vida, capacidades y logros individuales. Cuando una persona es devaluada por su modo de vida o por no cumplir con ciertas expectativas sociales, se ve impedida de construir una autoestima sólida. La solidaridad implica una apreciación positiva por parte de la comunidad hacia

las contribuciones singulares de cada individuo, permitiéndolo así el desarrollo de la autoestima al sentirse valorado como miembro pleno de la sociedad (Honneth, 2010). En estas tres esferas se vislumbra que, sin la base de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, no es posible la autorrealización de los individuos. Cada una de estas dimensiones del reconocimiento muestra que tales disposiciones no son logros individuales aislados, sino conquistas intersubjetivas: la constitución de la individualidad no se alcanza en soledad. En este sentido, tanto la autonomía y la individualidad solo son posibles en relaciones de reconocimiento mutuo.

De tal manera que la lucha por el reconocimiento se presenta como una herramienta crítica frente al individualismo promovido por la organización capitalista. En donde, la interacción con los otros se reduce, frecuentemente, a una necesidad instrumental o utilitaria. Este tipo de vínculo, puramente funcional, empobrece la dimensión intersubjetiva de la vida social. En este sentido, Honneth retoma la advertencia de Durkheim sobre cómo la división de trabajo puede dificultar la formación de acuerdos morales sólidos y la posibilidad de una interacción genuina, lo que lleva a una necesidad de experiencias colectivas — como los rituales religiosos— que activan una nostalgia de la comunidad (1999). Esta nostalgia por la comunidad refleja, sin embargo, una paradoja: cuando la comunidad es concebida exclusivamente como un vínculo emocional y afectivo de pertenencia — como también sugiere Sloterdijk—, puede convertirse en un discurso retórico que exalta una unidad ilusoria, reforzada por emociones compartidas, pero que terminan por excluir a quien piensa o vive de manera diferente. En ese caso, la comunidad deja de ser espacio de reconocimiento para volverse terreno fértil para la xenofobia o la marginación del otro.

La peligrosidad latente de un retorno idealizado a la comunidad, como respuesta a una organización social que dificulta la interacción genuina con el otro, no radica simplemente en considerar al otro como alguien especial o valioso, sino en el hecho de que, al concebirlo de manera utilitaria, se obstaculiza su posibilidad de autorrealización y, con ello, su libertad. En Honneth, esta libertad no se entiende como simple autonomía formal, sino como la capacidad de perseguir fines existenciales significativos elegidos por cada individuo (2009). Dado que dicha autorrealización es posible alcanzarse en la lucha intersubjetiva por el reconocimiento, cualquier forma de relación que niegue ese vínculo recíproco limita las condiciones para una vida verdaderamente libre.

De esta manera, Honneth, en consonancia con los planteamientos de la

Escuela de *Frankfurt*, señala que esta problemática ya había sido anticipada por sus principales representantes. En sus palabras: “todos ellos en definitiva culminan en la idea de que la consagración a la praxis liberadora de la cooperación no se dará por el vínculo afectivo, por los sentimientos de pertenencia o de coincidencia, sino por una comprensión racional” (2009, p. 37). Esta afirmación de Honneth subraya un punto clave en la tradición de la teoría crítica: la cooperación social no puede fundarse únicamente en la emocionalidad o en un sentido de pertenencia afectiva, ya que estos vínculos, si no están mediados por la razón, corren el riesgo de volverse excluyentes o, incluso regresivos frente al progreso moral.

Lo que posibilita una praxis liberadora es, en cambio, una comprensión racional que permita vínculos de reconocimiento recíproco en medio del caos y el conflicto. Desde esta perspectiva, la comunidad no debe entenderse como un espacio homogéneo ni como un refugio emocional, sino más bien como un espacio de tensión dialéctica, donde los conflictos por el reconocimiento no son un obstáculo a superar, sino la fuerza misma que impulsa el progreso moral. Así, la comunidad se constituye como un escenario activo en el que las luchas por validar identidades, necesidades y formas de vida singulares alimentan el desarrollo ético y la ampliación de las condiciones de libertad para todos.

La comunidad sin concepto

En la primera parte del trabajo reconstruimos la noción de comunidad desde conceptos claves como “formas de vida socializadas” o “mundos vitales compartidos”. Allí se argumentó que la comunidad, lejos de ser un espacio armónico, debe entenderse como un terreno activo atravesado por tensiones dialécticas que surgen de las luchas del reconocimiento, las cuales posibilitan el progreso moral. Este último fue comprendido como un relato de las luchas y conquistas del ser humano a lo largo de su historia. Sin embargo, un elemento llamativo en la obra de Honneth es la ausencia de una definición explícita del concepto de comunidad. Este silencio puede interpretarse a primera vista como una limitación o vacío teórico significativo dentro de su proyecto normativo. No obstante, esta omisión cobra relevancia si se considera que la lucha por el reconocimiento no sería posible fuera de una comunidad; ya que en ella es donde se configuran las condiciones intersubjetivas necesarias para dicho proceso.

A pesar de esta ausencia, consideramos que Honneth previó, en el desarrollo de su proyecto, los peligros que podría suscitar el establecer un

concepto fijo de comunidad. Como mencionamos anteriormente, una definición cerrada puede derivar fácilmente a un abuso ideológico, ya sea por idealización, exclusión o regresión moral. En este sentido, lo que podría interpretarse como un vacío teórico, se revela como una estrategia crítica, en donde el concepto abierto, permite que el conflicto y la transformación sean el centro de la vida social, impidiendo que la comunidad se convierta en una estructura normativa totalizante.

Esto puede observarse en algunas afirmaciones del propio Honneth, particularmente en su texto *Comunidad esbozo de una historia conceptual* (1999). Allí narra cómo el término de comunidad se convirtió en un concepto crucial dentro de ideologías políticas, las cuales tienden a vincularlo, ya sea con un negativismo paralizante o con una idealización nostálgica. Según Honneth, esta tendencia se nutrió en gran medida a partir de la distinción que realiza el sociólogo alemán Tönnies en su obra *comunidad y sociedad*. En ella, Tönnies establece una de las primeras oposiciones sistemáticas entre ambos conceptos, definiéndolos de la siguiente manera:

Debe denominarse «comunidad» a aquella forma de socialización en la que los sujetos, en razón de su procedencia común, proximidad local o convicciones axiológicas compartidas, han logrado un grado tal de consenso implícito que llegan a sintonizar en los criterios de apreciación; mientras que con «sociedad» se alude a aquellas esferas de socialización en donde los sujetos concuerdan en consideraciones racionales ajustadas a fines, con el objeto de obtener la recíproca maximización del provecho individual (1999. p. 10).

Esta distinción resalta Honneth, sin que ello implique una nostalgia por las comunidades arcaicas ni una defensa de una evolución lineal hacia la sociedad moderna, contribuyó en gran medida a considerar que la sociedad capitalista, caracterizada por esferas de socialización guiadas por la acción instrumental, había tendido a reprimir o desvalorizar las formas comunitarias de vida. Además, el hecho de que la definición de comunidad en Tönnies se centre en la proximidad, la pertenencia y los lazos afectivos; mientras que la de sociedad se haga explícito su carácter racional y orientado a fines, ha contribuido a la percepción de que la comunidad carece de una dimensión racional. Lo anterior nos invita a pensar sobre ¿cómo pueden articularse los intereses afectivos de la comunidad con los intereses racionales que estructuran la esfera social?

Para responder a esta pregunta, es necesario retomar la reconstrucción que

realizamos anteriormente del concepto de comunidad en Honneth. Lejos de ser un ámbito puramente afectivo o emocional, la comunidad — concebida como forma de vida socializada o mundo vital compartido— está atravesada por estructuras normativas que permiten orientar y evaluar las prácticas sociales. Incluso en la esfera del amor, que podría en apariencia parecer la más ajena a la racionalidad, se pone en juego una lógica de reconocimiento que presupone normas implícitas de validación mutua. Por ello, la racionalidad no queda fuera de la comunidad, sino que se manifiesta en las luchas intersubjetivas por el reconocimiento, donde los individuos no solo buscan ser aceptados emocionalmente, sino también comprendidos y valorados según criterios normativos. Nos dice Honneth (2009):

[...] de los miembros de una sociedad debe poder decirse que únicamente podrán llevar juntos una vida lograda, no distorsionada, si todos ellos toman como orientación principios o instituciones que puedan comprender como metas racionales de su autorrealización; toda desviación del ideal esbozado tiene que llevar a una patología social en la medida en que resulta evidente que los sujetos padecen una pérdida de metas generales, comunitarias. (p. 32)

Se refuerza así la idea de que el concepto de comunidad no puede entenderse sin el componente racional, dado que una vida lograda para todos los miembros no se da mediante la mera exaltación de los sentimientos o lazos afectivos, sino a través de la capacidad de orientar sus acciones hacia fines compartidos que puedan ser reconocidos como racionalmente válidos. La comunidad, entonces, debe ofrecer un horizonte normativo que permita a los individuos reconocerse mutuamente como partícipes de un proyecto común de autorrealización. Cuando este horizonte se pierde o se distorsiona — ya sea por idealización o fragmentación—, lo que emerge son patologías sociales: formas de vida en las que las personas ya no pueden identificar metas comunes que otorguen sentido a su experiencia colectiva. De ahí que Honneth resalte que la teoría crítica contemporánea carece de unidad racional y propuestas sólidas frente a esta crisis.

Ahora bien, volviendo al escrito de 1999, Honneth no concluye con una definición precisa de comunidad, sino que identifica tres formas principales de uso del concepto. En primer lugar, en la filosofía moral, donde la comunidad se encarna en tres instituciones fundamentales: la familia, el Estado y las costumbres. En segundo lugar, en la sociología en donde se plantea la posibilidad de formar

grupos solidarios que prevengan el aislamiento social — un fenómeno que, como advierte Honneth, podría impedir la autorrealización individual—Y finalmente en el ámbito político, donde la noción de comunidad está vinculada a la participación activa de los sujetos que se reconocen como parte de un proyecto común.

Este cierre resulta especialmente interesante, ya que guarda una estrecha relación con las tres esferas del reconocimiento que analizamos previamente. En primer lugar, la filosofía moral se vincula directamente con las instituciones que sustentan el reconocimiento: el amor, el derecho y la solidaridad. Por otro lado, el uso sociológico del concepto, centrado en la solidaridad como antídoto frente al aislamiento social, se inscribe claramente en la esfera del reconocimiento social. Finalmente, en el plano político, la participación activa de los individuos remite tanto a la esfera jurídica —donde se garantiza la igualdad de derechos— como a la solidaridad, en tanto que esta participación se orienta hacia metas comunes reconocidas colectivamente. Su metodología, entonces, actúa como una salvaguarda frente a posibles abusos ideológicos, a tal punto que incluso menciona que Horkheimer evitaba usar este concepto debido a sus connotaciones ambiguas y potencialmente manipulables².

La idea de una “comunidad de seres libres”, que Horkheimer formula ya en su artículo, sobre “Teoría tradicional y teoría crítica”, constituye el *leitmotiv* normativo de la Teoría Crítica incluso en los casos en que se evita rigurosamente el concepto de “comunidad” por su abuso ideológico. (2009, p.36)

Una comunidad libre implica que los individuos realicen una propia autolimitación, es decir, que asuman las obligaciones no como imposiciones externas, sino como compromisos derivados de la comprensión de la complementariedad de sus acciones (Honneth, 2014). En este sentido, las obligaciones se conciben como expresión de intereses, metas o necesidades propias, y no como mandatos que deben cumplirse por coerción. Así, cada sujeto puede reconocer en ellas un componente de autorrealización.

De este modo, el aparente “vacío teórico” en torno al concepto de comunidad se revela como el resultado de una cuidadosa metodología. Honneth lejos de establecer una definición cerrada —consciente de los riesgos que puede suscitar— construye un entramado conceptual que permite al lector

2 Véase en Honneth (2009).

comprender cómo se constituyen las formas de vida compartidas dentro de su teoría del reconocimiento. Esta decisión metodológica no implica una falta, sino una apertura deliberada: una comunidad no fijada de antemano permite a los sujetos reconstruirla constantemente mediante sus luchas por el reconocimiento. Y es precisamente esta plasticidad la que impide su cierre ideológico, y la que convierte a la comunidad en un espacio dialéctico de conflicto, autorrealización y transformación social.

La comunidad en acto: reconocimiento, conflicto y autorrealización

Como formulamos anteriormente, Honneth no ofrece una definición cerrada de comunidad; por el contrario, esta apertura nos permite identificar estructuras concretas en las que la vida comunitaria se pone en juego, se realiza y se transforma. En este sentido, la comunidad no es simplemente un ideal abstracto o acabado, sino una forma de vida en constante construcción, sostenida por prácticas de reconocimiento que involucran lazos afectivos, garantías jurídicas y formas de solidaridad social.

Ahora bien, esto no implica que la teoría del reconocimiento no haya sido objeto de discusión, especialmente al confrontarse con propuestas políticas que priorizan la igualdad entendida como distribución equitativa de bienes, frente a la idea de la prevención de la humillación, como señalamos anteriormente. Una de las críticas más relevantes que señala Honneth proviene de Nancy Fraser, quien sostiene que no es posible concebir las reivindicaciones por la distribución material —dirigidas a corregir desigualdades en el acceso a recursos— mediante una concepción de justicia basada en el reconocimiento de la identidad personal y colectiva (Honneth, 2010)³.

No obstante, tanto Honneth como algunas corrientes de la teoría decolonial, como las propuestas por Dussel (2016), y los artículos que estudiaremos en este apartado del argentino Dante Ramaglia (2011) y el chileno Juan Faundes (2017), coinciden en que los movimientos de resistencia no pueden limitarse únicamente a objetivos culturales, así como los movimientos de resistencia no pueden reducirse únicamente a objetivos materiales o jurídicos, tal como afirma Honneth. Esta perspectiva nos permite también entender cómo la comunidad se presenta como un espacio dialéctico en el que progreso y menosprecio se entrelazan,

³ Cabe resaltar que es Honneth quien está aludiendo a cada una de las críticas que le han hecho, incluyendo la de Nancy Fraser. No estamos aludiendo a la crítica misma que hace la autora.

configurando las condiciones para la realización intersubjetiva del ser humano.

Según Honneth (2010), Nancy Fraser considera que la distribución de bienes materiales y las políticas de identidad pertenecen a esferas separadas —clasificando las luchas históricas en luchas materiales y luchas por el reconocimiento—. El autor, por el contrario, sostiene que en toda lucha material, subyace una lucha por el reconocimiento, entendiendo este último como un concepto que implica un grado más amplio de sensibilidad social. Esta tensión entre Fraser y Honneth, se refleja claramente en el análisis que realiza Faundes (2017), quien cuestiona cuál es el lugar que pueden ocupar las culturas indígenas dentro de la teoría del reconocimiento de Honneth. Cómo bien expresa:

Explica Honneth que las demandas de reconocimiento de la identidad cultural son impulsadas por colectividades que “luchan por el reconocimiento de su independencia culturalmente definida”, y que se fundan en la protección y mejora de las condiciones de vida del grupo social (2017, p. 311)

Se reconoce que las culturas indígenas emprenden luchas por el reconocimiento de manera colectiva, con el fin de mejorar las condiciones de vida de sus comunidades. Sin embargo, estas luchas no se limitan a la reivindicación de derechos territoriales, lingüísticos o al acceso a bienes materiales; también implica la exigencia de que su cultura, en su totalidad, sea reconocida y valorada. Esto significa que el reconocimiento que demandan trasciende la mera distribución material y apunta a una afirmación integral de su identidad cultural. En este sentido, no se trata solamente de cuánto se tiene o se repara, sino de cómo se es reconocido, cómo se vive y cómo se siente.

Pensar que la distribución sólo puede realizarse plenamente cuando está mediada por el reconocimiento —sin por ello confundir ambos conceptos— es, como sostiene Dussel (2016), descubrir la materialidad como corporalidad viviente. Esto implica comprender que la justicia distributiva no se limita a cubrir necesidades como alimentarse o vestirse, sino que debe atender también al sufrimiento, la exclusión y el dolor que se producen cuando una persona o una comunidad no son reconocidas en su dignidad. Reducir la materialidad a una lógica negativa, centrada únicamente en la carencia, invisibiliza la dimensión afectiva y simbólica que atraviesa la experiencia del menosprecio.

La experiencia del menosprecio es reconocida por Honneth como una vivencia prejurídica y prepolítica, que afecta profundamente la identidad práctica

de los sujetos, incluso antes de que puedan articularse demandas dentro del marco legal o institucional. La superación de estas experiencias se da, según su teoría, a través de una progresiva incorporación en las tres esferas de reconocimiento: amor, derecho y solidaridad. Cada una de estas esferas no solo permite una relación de reconocimiento mutuo, sino que también posibilita un proceso de autorreconocimiento, entendido como la construcción reflexiva de la identidad personal a partir del vínculo con los otros. Este proceso exige una elaboración psicológica que permita a los individuos confrontar sus miedos inconscientes — miedos que, de no ser elaborados, pueden conducir a la sumisión de una masa obediente, negando así la libertad real (Honneth, 2014).

De esta manera, cuando una cultura o grupo históricamente menospreciado emprende una lucha por el reconocimiento, lo hace no solo como una respuesta al daño sufrido, sino como resultado de un proceso interno de reflexión y afirmación identitaria, donde el grupo ya se ha reconocido a sí mismo como portador de valor (Ramaglia, 2011). Es esta conciencia la que moviliza su exigencia pública de ser reconocida, no solo en términos materiales, sino en la totalidad de su exigencia simbólica y colectiva. Empero, es precisamente esta dimensión simbólica y cultural del reconocimiento la que, desde la perspectiva de Faundes, desborda las esferas propuestas por Honneth — amor, derecho y solidaridad—, al punto de considerar necesaria la formulación de una cuarta esfera. De esta manera, sostiene el chileno que:

Bajo la noción de lucha por el reconocimiento de Honneth — en sus esferas del amor, del derecho y la solidaridad, a las que hemos agregado el reconocimiento de la identidad cultural— surge una nueva articulación de relaciones éticas, políticas y jurídicas que recíprocamente permiten a los sujetos valorar a los otros con quienes están socialmente en interacción, en tanto capaces de operaciones, de facultades y de derechos, que participan ahora de la nueva valoración social construida en la relación intersubjetiva de reconocimiento recíproco, solidaria y en un plano simétrico (Honneth, 1997, p. 157). Así se construye un proceso continuo de ampliación de derechos desde la libertad, la igualdad, los derechos sociales, hasta el derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas, como ámbito ulterior de interacción del reconocimiento pero desde una redefinición democrática pluralista e intercultural en América Latina. (Faundes, 2017, p. 316)

La cuarta esfera es, entonces, el reconocimiento de la identidad cultural, el

cual no puede ser plenamente realizado a través de las otras esferas propuestas por Honneth. Por ejemplo, la esfera del amor no puede generalizarse, ya que se trata de una moralidad particular que abarca las relaciones primarias como la familia, la amistad y la pareja. Aunque esta esfera es fundamental porque posibilita la autoconfianza y las relaciones más tempranas del sujeto, no permite alcanzar el tipo de otredad que se busca en el reconocimiento cultural: aquella que no parte de la empatía personal, sino de una afirmación pública y social del valor del otro⁴.

En cuanto a la esfera del derecho, si bien se estipula un respeto universal e imparcial en el que todos deben ser tratados con igualdad de derechos, esta misma imparcialidad impide reconocer las singularidades culturales. El derecho puede proteger a las culturas del menosprecio, pero no puede reconocer su valor singular ni para producir una estima social. Algo similar ocurre con la esfera de la solidaridad. En ella, los individuos reconocen las formas de vida ajenas y valoran positivamente la diferencia, permitiendo una autoestima basada en el reconocimiento social. Sin embargo, al tratarse de una aceptación del otro dentro de una lógica compartida —es decir, bajo la suposición de que todos participan de una misma estructura social—, la solidaridad puede resultar insuficiente para los pueblos indígenas. Estas culturas, al tener formas de una organización, producción de sentido y vidas colectivas distintas, pueden parecer que funcionan “al margen” de la sociedad dominante. Bajo este contexto, más que reconocimiento pleno, lo que produce es una forma de tolerancia (Ramaglia, 2011).

Sumar a las esferas de Honneth el reconocimiento de la identidad cultural, en vista de las limitaciones encontradas, propone una articulación más compleja de las relaciones del reconocimiento. Esta nueva esfera permite pensar en formas de interacción que no solo responde a vínculos afectivos, jurídicos y sociales, sino que incorpora la dimensión simbólica que exige una constante redefinición del horizonte democrático. Como señala Ramaglia al final de la cita, se trata de avanzar desde una democracia pluralista hacia una intercultural, capaz de integrar plenamente las identidades culturales diversas en condiciones de igualdad.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, logramos vislumbrar de forma práctica el concepto de comunidad en la teoría del reconocimiento de Honneth, donde

⁴ Cabe resaltar que, como señala Juan Faundes (2017), Honneth sí contempló la posibilidad de una esfera dedicada al reconocimiento de la identidad cultural. Sin embargo, las problemáticas que surgen al desarrollar esta idea son múltiples. Por ejemplo, cuando las culturas no solo exigen el reconocimiento de sus territorios o una distribución equitativa de recursos, sino también la valoración de su diferencia cultural, existe el riesgo de caer en idealizaciones esencialistas. Esto, a su vez, podría derivar en dinámicas excluyentes, como la xenofobia, al reforzar una identidad colectiva cerrada y resistente a la alteridad.

se revela no solo necesario, sino también valioso concebirla como un espacio activo y conflictivo, en el que el reconocimiento mutuo constituye la base para la autorrealización individual y colectiva. De esta manera, las críticas que el propio Honneth recoge de Fraser, junto con los aportes de Dussel, Ramaglia y Faundes, destacan que un concepto cerrado de comunidad impediría integrar y movilizar nuevas perspectivas, dejando potencialmente al margen formas de vida que no encajan en el modelo dominante. Esto puede conducir no solo a la exclusión, sino también a la reproducción de formas de dominación bajo la apariencia de integración. Que el concepto de comunidad sea abierto no implica la ausencia de normatividad, sino que dicha normatividad se encuentra en constante reformulación, orientada por las experiencias de reconocimiento y lucha de los sujetos históricos.

Referencias bibliográficas

- Dussel, E.** (2016). *Filosofías del sur: Descolonización y transmodernidad*. Ediciones Akal.
- Faundes, J.** (2017). Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas. *Perfiles Latinoamericanos*, 25(49), 303–323. <https://doi.org/10.18504/pl2549-013-2017>
- Honneth, A.** (1999). Comunidad: Esbozo de una historia conceptual. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (20), 5–15. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1999.i20.89>
- Honneth, A.** (2009). *Patologías de la razón* (G. Mársico, Trad.). Katz Editores. (Obra original publicada en 2007)
- Honneth, A.** (2010). *Reconocimiento y menosprecio: Sobre la fundamentación normativa de una teoría social* (J. Romeu Labayen, Trad.). Katz Editores. (Obra original publicada en 2009)
- Honneth, A.** (2014). *El derecho a la libertad* (G. Calderón, Trad.). Katz Editores. (Obra original publicada en 2011)
- Ramaglia, D.** (2011). La cuestión del sujeto y la teoría del reconocimiento desde la perspectiva crítica de la filosofía latinoamericana. *Pucará*, (24), 25–38. Universidad de Cuenca, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación. <http://hdl.handle.net/11336/69055>
- Sloterdijk, P.** (2022). *La fuerte razón para estar juntos* (N. Narbebury, Trad.). Godot. (Obra original publicada en 1998)

Cómo citar este artículo:

Dominguez R, S. (2025). La comunidad de la lucha del reconocimiento en Axel Honneth. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 2(9), 94 - 110

