



# Capítulo 15

**MIGUEL GIUSTI**  
Editor

**El paradigma del reconocimiento  
en la ética contemporánea**

**Un debate en curso**

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ  
Centro Bibliográfico Nacional

303.372

P1

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea : un debate en curso / Miguel Giusti, editor.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
366 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-16451

ISBN 978-612-317-314-2

1. Honneth, Axel, 1949- - Crítica e interpretación 2. Justicia social - Ensayos, conferencias, etc. 3. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos morales y éticos 4. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos políticos 5. Capitalismo - Aspectos morales y éticos 6. Ciencias sociales - Filosofía I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Pontificia Universidad Católica del Perú

**BNP: 2017-2923**

*El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea*

*Un debate en curso*

Miguel Giusti (ed.)

Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER)

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: túnica de la cultura Wari con bloques escalonados y fibra de camélidos. Museo Textil, Washington DC

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-16451

ISBN: 978-612-317-314-2

Registro del Proyecto Editorial: 31501361701266

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## RECONOCIMIENTO Y ASIMETRÍA EN LA CONSTITUCIÓN DE DEBERES Y RESPONSABILIDAD\*

*Sebastián Figueroa*

Universidad de Chile

*Cómo he llegado a verte  
Es tan simple y tan misterioso  
Tal vez no he llegado a verte a ti  
He llegado a verme a mí mismo  
Pero tú eres la única persona que no me refleja*  
Jorge Teillier

Si bien la discusión es de larga data, la pregunta acerca de qué elementos de la vida humana son los que constituyen aquello que denominamos «responsabilidad» ha sufrido un remezón en las últimas décadas a partir del ensayo de Peter Strawson «Freedom and Resentment» (1962). En el campo de la filosofía analítica, dicho texto abrió una puerta para la búsqueda de una alternativa a la lectura individualista dominante a la hora

---

\* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación de posdoctorado Fondecyt 3160427: «Responsabilidad, normas y pluralismo. Una propuesta dentro de la filosofía analítica». Agradezco a todos los presentes en el coloquio de fundación de RELAER por escuchar y discutir las ideas aquí contenidas, así como por compartir las suyas, de las que este trabajo se ha nutrido. También quisiera agradecer al *Grup de Filosofia del Dret* de la Universitat de Girona y al grupo de estudios sobre Reconocimiento y Propiedad de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, donde se presentaron y debatieron algunas de las ideas aquí expuestas.

de comprender este concepto y otros aledaños. Según dicha lectura predominante, la responsabilidad se deriva de la libertad de un agente individual que es capaz de realizar cambios en el mundo. En contraste con esto, Strawson llamó la atención sobre algunos elementos de la vida social que son irreductiblemente interpersonales, como las actitudes reactivas (por ejemplo, el resentimiento, la gratitud o la indignación), las cuales estarían en el corazón de nuestras prácticas de atribución de responsabilidad. En este sentido, la propuesta del autor introduce estos conceptos dentro de las relaciones entre personas.

En las últimas décadas se ha desarrollado una larga discusión acerca de cómo entender estas actitudes: si como estados psicológicos, disposiciones para actuar de cierta forma o elementos normativos constituidos por las normas de una comunidad, lo que ha generado una serie de propuestas muy creativas. Una cuestión que llama la atención es que en esta discusión ha estado ausente la noción de reconocimiento, a pesar de que hay muchas teorías que se verían reconfortadas si la tomaran en cuenta. Precisamente, es la relación entre el reconocimiento y una de las principales teorías actuales acerca de cómo se constituyen los deberes y la responsabilidad la que exploraré en las páginas que siguen, con el fin de mostrar cómo esa discusión se vería beneficiada por dicha relación.

Más específicamente, revisaré críticamente la propuesta de Darwall a partir de ciertos elementos que nos da la filosofía del reconocimiento. Para ello, el trabajo se dividirá en tres partes. En la primera se presentan algunas ideas clave de la propuesta de este autor, las cuales se revisan en la segunda parte a partir de tres ideas sobre la noción de reconocimiento que provienen de Fichte, Hegel y Rousseau. Finalmente, en la tercera parte, revisaré una réplica que se puede hacer desde la forma en que Darwall interpreta a Fichte.

## 1. LA PERSPECTIVA DE SEGUNDA PERSONA Y RECIPROCIDAD EN LAS RELACIONES INTERPERSONALES

La interpretación que hace Darwall de las ideas de Strawson se enmarca dentro de una perspectiva más general acerca de cómo se constituyen algunos conceptos morales, en lo que él denomina como un punto de vista de segunda persona. Se trata de segunda persona porque, para este autor, el elemento central de nuestra vida práctica son las interpelaciones que un «yo» hace a un «tú». De este modo, para este autor el concepto central es el de razones de segunda persona, que para él ha sido usualmente abandonado en el pensamiento moderno a pesar de su importancia. Las razones de segunda persona son aquellas que solo tienen validez dentro de (y, por ende, dependen de) una situación concreta que se dé entre dos personas, un yo y un tú. Para mostrar esto, propone que nos pongamos en el caso de que una persona nos pisa con su pie sobre el nuestro. Si queremos que lo quite, tenemos al menos dos caminos, en el sentido de que tenemos dos formas de dar razones para actuar a otros. El primero supone decirle que nos duele y, apelando a la idea de que generar dolor sin justificación es algo malo, esperar a que saque el pie, bajo la idea de que nadie debe generar dolor sin justificación a otra persona. El segundo camino supone decirle algo como «¡Oye! Ese es mi pie», con lo que expresaríamos una concreta demanda de que saque el pie: se trata de una demanda que por definición no es neutral a la situación en la que ambos se encuentran. En ambos casos, el resultado puede ser el mismo, pero solo en el segundo caso estamos hablando de razones de segunda persona, ya que dependen de una interpelación de segunda persona (*second-personal address*), esto es, una interpelación propia de un intercambio entre un yo y un tú. Ahora, para Darwall, el punto es que solo estas últimas dan sentido a las prácticas de atribución de responsabilidad vinculadas conceptualmente a requerimientos, demandas y respuestas como actitudes reactivas.

Con mayor razón, si explicitamos lo que sucede en este tipo de intercambios, se puede decir que, al realizar una demanda que

consideramos válida, suponemos nuestra autoridad para hacer dicha demanda al otro y, con ello, la autoridad para reaccionar negativamente (a saber, expresando una actitud reactiva) en caso de que esta no sea satisfecha. En este mismo sentido, si el otro reconoce la pretensión que expresamos, reconoce, a su vez, nuestra autoridad para exigir el cumplimiento y que lo responsabilicemos en caso de incumplimiento. De este modo, para Darwall, cuatro conceptos (de segunda persona) son irreductibles e interdefinibles: a) la autoridad de hacer una demanda a otro, reclamando un derecho que, consideramos, tenemos en nuestras relaciones con otros; b) la existencia de demandas válidas, constitutivas de deberes, dependientes de la relación en que se encuentran ambas personas; c) la responsabilidad ante alguien, estar abierto a rendir cuenta por lo que exigimos y lo que se nos exige; y d) las razones para actuar —de un yo a un tú— (véase Darwall, 2006, pp. 11-15; 2013b, pp. 169-171).

Sin embargo, la propuesta de Darwall no termina en la explicación de cómo algunos conceptos prácticos pueden ser entendidos desde una perspectiva interpersonal de forma satisfactoria; también incorpora una forma de entender cómo se definen algunos contenidos básicos de estos conceptos. Esto es, no solo señala la lógica de segunda persona de la idea de las demandas que nos hacemos unos a otros sino que también establece, usando los mismos supuestos, cierto contenido que estaría incorporado en dichas demandas. Así, expresa en *The Second Person Standpoint*:

Sin embargo, si demandas que él mueva su pie, inicias una relación de reconocimiento recíproco y presupones la autoridad en la que supones que se funda la razón que ofreces. Asimismo, otorgas implícitamente a tu interlocutor la competencia para considerar tu exigencia o demanda y actuar en función de la misma y, además, en este caso, reconoces su autoridad para dirigirte razones semejantes en circunstancias relevantemente similares (2006, pp. 58-59)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Todas las traducciones son mías. El argumento es común en su trabajo, también se puede encontrar, por ejemplo, en Darwall, 2013a, pp. 226, 243; 2006, pp. 35, 68, 71; 2013b, p. 173.

En el texto, Darwall argumenta que de toda relación de mutualidad entre dos personas se sigue que ambas pueden realizarse las «mismas» demandas en circunstancias similares. Sin embargo, creo que esto no es necesariamente correcto. Dedicaré lo que sigue de este artículo a clarificar en qué sentido no es correcto.

De todas formas, de manera resumida, la perspectiva de segunda persona, en un principio, es acertada porque señala que un individuo es considerado como una persona solo cuando se hacen demandas hacia él o ella y estamos dispuestos a reaccionar de determinadas formas ante él o ella. Esto implica suponer cierto entendimiento de su parte, así como la capacidad de ser sensible ante razones, pudiendo aceptar la autoridad reclamada por quien hace una demanda. Pero junto a ello se nos une un desacierto al asumir que, en un intercambio, cuando una persona le reclama «x» a otra, abre la puerta a que esa otra persona le pueda reclamar «x» en los mismos términos, siendo las circunstancias similares. Me parece que el reconocimiento más elemental supuesto en nuestros intercambios diarios y que da vida a la estructura de segunda persona de los conceptos presentados por Darwall no implica una reciprocidad en los deberes que se conforman dentro de estos intercambios y las relaciones en que se dan.

El problema es que, si esto es así, la propuesta no puede dar cuenta de la gran cantidad de relaciones asimétricas en las que estamos involucrados. Por ejemplo, en una relación entre un padre y su hija, la autoridad paterna presente en ciertas demandas que el primero hace a su hija no supone que la hija pueda hacer las mismas demandas en circunstancias similares relevantes<sup>2</sup>. Lo mismo sucede en relaciones que se dan en instituciones organizadas jerárquicamente, donde los superiores jerárquicos pueden

---

<sup>2</sup> Se podría pensar que el problema se resuelve al caracterizar las circunstancias relevantes, pero en estos ejemplos las circunstancias que deberían cambiar para que no haya asimetría precisamente afectan el tipo de relación que se establece (padre/hija, superior jerárquico/inferior jerárquico) entre quienes interactúan, lo cual supone minar, a su vez, la fuente de legitimidad de la demanda.

demandar cosas a los inferiores que estos últimos no pueden demandar a sus superiores<sup>3</sup>.

Me parece que se puede dar cuenta más claramente del problema si se utiliza la noción de reconocimiento. En este sentido, haré, a continuación, una revisión crítica de las ideas de Darwall, presentadas con un pequeño paso por algunos de los elementos centrales que están en la base histórica del argumento del reconocimiento. Al respecto quisiera rescatar tres puntos: los dos primeros tienen que ver con las virtudes de la propuesta de este autor; el tercero, con el problema que detecto en ella.

## 2. TRES ARGUMENTOS SOBRE EL RECONOCIMIENTO

### DOS ACIERTOS Y UN ERROR EN LA PROPUESTA DE DARWALL

#### 2.1. Primer acierto. La exhortación de otro

Usualmente se reconoce en Rousseau y Fichte el origen del argumento del reconocimiento. Sin embargo, es este último el que lo presenta de una manera sofisticada y acabada en la primera parte de la obra *Fundamentos de derecho natural* (1994; el argumento se desarrolla en las primeras siete secciones del libro). Para el debate al que hice referencia al comienzo de este trabajo, creo que la argumentación de Fichte es importante porque va en contra de la idea de que el ser autoconsciente, previo a las relaciones interpersonales, es el núcleo irreductible de toda certeza teórica y práctica, propia de la explicación individualista de la responsabilidad. El punto del individualismo aquí afectado es la idea de que lo práctico puede ser reconducido a características puramente individuales de sujetos aislados

---

<sup>3</sup> Hay que considerar que esta idea de Darwall es más común de lo que uno podría pensar y se sustenta sobre algo así como un dogma que se ha asumido por gran parte de la filosofía moderna, al que podríamos denominar como dogma de la inclusión recíproca. Según este, ser considerado responsable (moralmente) es ser considerado como un igual miembro de la comunidad (moral). Junto con ello se supone que miembros iguales de una comunidad (moral) tienen los mismos deberes y obligaciones en todas sus relaciones (morales). Este dogma es usualmente suscrito por optimistas críticos del individualismo.

entendidos de forma abstracta. Precisamente la argumentación de este autor muestra que esa idea es, al menos, incompleta (para la reconstrucción de este argumento, sigo a Arrese, 2014; Darwall, 2013a y Ormeño, 2013).

El argumento de Fichte se sostiene sobre uno de Kant, según el cual la conciencia es condición del conocimiento, es decir, todo conocimiento supone un «yo» que interactúa con el mundo, con lo que se el objeto con el sujeto se constituyen mutuamente (en otras palabras, el objeto es objeto conocido y el sujeto cognoscente es tal en su relación con objetos). Ahora, para estar frente a una autoconciencia se requieren dos cosas más: que la conciencia se tenga a sí misma por objeto, pues, en principio, «en cuanto mera “inteligencia”, la autoconciencia —el Yo— no se capta a sí misma, sino al mundo» (Ormeño, 2013, p. 3); y, con ello, su determinación, pues en cuanto conciencia el Yo es totalmente general, ya que las creencias que se forma, sean justificadas o no, valen para cualquier otra conciencia posible.

Estas limitaciones resultan manifiestas cuando nos incorporamos en la actividad práctica del sujeto, en la que este necesita identificarse a sí como una voluntad que puede intervenir en el mundo. En este contexto, el sujeto se reconoce como distinto del mundo, el cual lo limita en cuanto es independiente de su voluntad. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el mundo, este sujeto se ve a sí mismo como «libre» —lo cual quiere decir que puede elegir adoptar un fin u otro y puede participar del mundo de tal forma que realice cambios en este—, como un ser racional finito que interviene en el mundo y reconoce las leyes naturales del mismo<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Como señala Kant, la existencia de dichas leyes es condición de todo conocimiento, pues imponen un criterio de validez objetiva (independiente de las posibles perspectivas asumidas al conocer un objeto) y, con ello, generan las coordenadas bajo las cuales los objetos son identificables. Pero el tema no termina aquí, como señala Arrese: «Podría pensarse, entonces, que la fundamentación podría partir del sujeto de la acción de conocer un objeto en el mundo sensible, toda vez que este es el autor real de la misma. Sin embargo, la adopción de este punto de vista también es problemática. Como ya se dijo, la acción del conocimiento de un objeto en el mundo sensible presupone previamente la acción de proponerse el fin de llevar este conocimiento a cabo. A fin de proponerse un fin, debe elaborarse el concepto de este fin, en el que debe estar puesto de antemano

De todos modos, esto no supone autoconciencia aún, pues «la mera reflexión privada sobre la actividad causal del sujeto hace de ella un objeto empírico más. Es decir, no podemos aprehender en ello nuestra propia actividad» (2013, p. 4). Sigue teniendo puramente una dimensión cognitiva: se tiene conciencia de la propia limitación<sup>5</sup>.

Fichte señala que el sujeto solo puede captarse como un agente autónomo cuando es capaz de limitarse a sí mismo. Por ello, la sola limitación del mundo —el choque externo— no es suficiente, es necesaria una limitación en forma de una exhortación (por ejemplo, «sé libre»). Es necesaria una exhortación porque el límite no puede ser meramente sobre la eficacia de su actuar —el límite impuesto por las leyes de la naturaleza—. El punto central es que esto solo puede ser realizado por otro sujeto que se presenta como «otro yo»<sup>6</sup>, que nos invita a ser una libre eficacia.

---

el mundo sensible, como ámbito de la realización de la eficacia del sujeto. También debe ponerse de antemano el concepto del objeto a conocer, como objetivo a perseguir. Esto significa que la libertad del sujeto debe ser sujeta y sometida a las leyes del mundo sensible antes de poder conocer cualquier objeto. Dicho de otra manera: si intentamos explicar la autoconciencia desde el punto de vista del agente, debemos presuponerla como estando ya en funcionamiento antes que esta acción se lleve a cabo, esto es, en la actividad de proponerse el fin de la misma. Por lo tanto, la autoconciencia debería presuponerse como existiendo, a fin de poder explicar cómo puede existir. Debe aceptarse de antemano aquello que se debe demostrar, lo cual constituye una explicación circular» (2014, p. 119). Un camino argumental similar puede verse en Robert Brandom (2009, capítulo 2).

<sup>5</sup> Siguiendo la interpretación de Pippin sobre el argumento del reconocimiento en Hegel, se puede sumar otro problema, en este nivel, similar al detectado por Arrese (véase nota previa): si nos quedamos en esta idea teórica en la que la conciencia se ve como objeto de conocimiento, se puede caer en un regreso al infinito. Esto es así porque se suponen dos relaciones intencionales: por una parte, tomar a S por P (lo cual puede ser cualquier estado intencional) y, por otra, tomarse a sí misma como tomando S por P. Lo segundo supone que el observar puede ser observado, con lo que se puede argüir que eso también puede ser observado y así infinitamente. En el contexto de la crítica de Hegel, los problemas serían, por una parte, encontrar el lugar de la autoconciencia y, por otra parte, determinar criterios de corrección de las observaciones (2011).

<sup>6</sup> Esto tiene como consecuencia, considerando la nota anterior, lo siguiente: «La relación del sujeto con un objeto es reinterpretada por Fichte de modo tal que el objeto desde ahora es un *alter ego*, esto es, otro sujeto. La libre eficacia del sujeto no se relaciona de acuerdo

Ormeño caracteriza esta exhortación de la siguiente forma:

Esta exhortación es concebida por Fichte como la expectativa normativa que otro ser racional finito (otro agente individual) te dirige. Es una expectativa: se espera de ti que te comportes de cierta manera en el futuro; es normativa: podrías defraudarla. Te la dirige otro: al sujeto debe dársele externamente un objeto (en la sensación) que no lo determine causalmente (por ejemplo, por la aplicación de fuerza sobre su cuerpo), sino que lo llame a limitarse. Esta otra limitación no es el mundo independiente de la mente ni su resistencia, sino otra voluntad inteligente, que se expresa en un cuerpo como el tuyo. Es decir: tienes que pensarla necesariamente como presuponiendo tu capacidad de responder a razones (de lo contrario no tendría ningún propósito interpelarte de este modo) y, por tanto, debes pensar la causa de esta interpelación como siendo ella misma sensible a razones (2013, p. 4).

Entonces, Fichte muestra como condición necesaria para la existencia de una autoconciencia, la exhortación de otra conciencia. Dicha exhortación, que se presenta como un límite distinto a los límites naturales del mundo sobre la eficacia de nuestro actuar, permite captarse como un agente autónomo, capaz de limitarse a sí mismo en el actuar. Si pensamos en el ejemplo de Darwall, una exhortación del tipo «¡Oye! Ese es mi pie» precisamente encarna su esquema, pues es una concreta invitación de un sujeto a otro a que se autodetermine quitando el pie. La razón que aquí se ha dado a favor de este tipo de enfoque es que puede entenderse como una superación de perspectivas puramente individualistas en el sentido antes presentado de dicha categoría.

---

con esto más con un objeto, que la limita e interrumpe, sino con otra libre eficacia, que le permite determinar su libre eficacia y realizarla en el mundo sensible. De este modo es resuelto el círculo mencionado, porque aquí no se trata de la posición (conocimiento) de un objeto, sino de una cierta relación intersubjetiva. Ella no está, por lo tanto, afectada por la explicación circular mencionada. Esta relación nos permite demostrar la libre eficacia sin presuponerla como dada de antemano» (Arrese, 2014, p. 120).

## 2.2. Segundo acierto. El rol constitutivo del reconocimiento elemental

Esta argumentación, por el momento, nos sirve para mostrar que la constitución de la agencia misma requiere de dos conciencias que se exhortan para poder cada una tener conciencia de sí (y, junto a ello, del otro). Solo se puede ser un ser autoconsciente en las relaciones con otros. Además, es precisamente en estas relaciones en las que históricamente nos formamos e individualizamos.

El segundo punto valioso tiene que ver con cómo se puede avanzar en la comprensión de la idea misma de responsabilidad. Para esto, vale la pena revisar a quien recoge el argumento de Fichte de forma definitiva, es decir, a Hegel (el punto aparece de forma célebre en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*). Cómo se ha señalado por muchos de sus intérpretes, el argumento del reconocimiento de Hegel tiene diversos alcances en diversas partes de su trabajo (véase, por todos, Honneth, 1995, parte I). Me interesa aquí una función muy básica que tiene el argumento y que supone la idea de que la constitución misma de cómo vemos nuestra realidad es dependiente del reconocimiento mutuo en relaciones interpersonales (que, a su vez, son potencialmente conflictivas).

Este autor avanza en la idea de que este argumento se puede entender a partir de una lucha por el reconocimiento, la cual se comprende por la necesidad de que las dos autoconciencias referidas se traten mutuamente de una manera característica: una (puede) poner en duda las pretensiones de la otra como conciencia que se presenta ante el mundo, lo que genera un conflicto que abre la puerta a una necesidad de mutua corroboración de las pretensiones que se hacen valer. Esto crea un conflicto que puede llegar a poner en duda la propia existencia como alguien con pretensiones sobre lo que acontece en el mundo. En esta interrelación, ambas se constituyen por medio de una mutua exhortación y se comprenden como individuos con pretensiones (puramente) normativas. Según Julio de Zan, lo que Hegel busca es «combinar la idea fichteana de que el hombre

solamente llega a ser verdaderamente humano y a reconocerse a sí mismo en cuanto tal en la medida en que es reconocido por los otros, con la idea hobbesiana de la conflictividad del estado de naturaleza. En este contexto adquiere su significado la lucha por el reconocimiento como la mediación necesaria para la salida de la situación de no reconocimiento en el estado de naturaleza» (2007, p. 47). Esto precisamente abre la puerta a la existencia de normatividad en un sentido muy amplio: contamos con criterios de corrección que no dependen de un lenguaje privado, parafraseando a Wittgenstein. Así, esta forma conflictiva de relacionarse muestra que cada expresión de un individuo requiere de alguna forma de corroboración por parte de otros y, con ello, que dichas pretensiones tienen sentido en un contexto normativo, fuente de toda posible corrección.

En esta línea, Brandom interpreta el reconocimiento como la actitud normativa básica, según la cual se ve al otro como un «tú», es decir, como alguien que puede asumir compromisos, así como hacerlos valer ante nosotros. Esta actitud conlleva conferirle estatus como los de «autoridad», «comprometido» o «responsable» y entender que dichos estatus pueden ser conferidos a nosotros por ellos (2009, cap. 2; 2013). En palabras de este autor: «Reconocer a alguien es asumir que es el sujeto de estatus normativos, es decir, de compromisos y privilegios, que es capaz de asumir responsabilidades y ejercer autoridad» (2013, p. 136). El punto es que dichos estatus no vienen con el mundo, es necesario que nos tratemos unos a otros como quienes pueden asumir y exigir compromisos para constituirlos. En este sentido, no es algo «natural», sino comunitario en un sentido normativo, lo cual lo convierte, de forma muy especial, en el elemento constitutivo de ideas como las de responsabilidad y autoridad (en un sentido similar, Brennan, Eriksson, Goodin y Southwood acuden a actitudes normativas para comprender la existencia de reglas sociales [2013, capítulos 1 y 2], aunque ellos parten de un enfoque individualista). En esto hay cierta coincidencia, a pesar de la utilización de otra terminología, con la propuesta de Darwall, respecto a cómo los diversos conceptos de segunda persona se suponen unos a otros y cómo surge la idea de responsabilidad

en ese marco. La interpelación adquiere su sentido en los estatus que nos conferimos mutuamente, los cuales están abiertos a ser puestos en duda por los otros.

En consecuencia, este reconocimiento se presenta en un nivel básico y posibilita la adopción de compromisos de diverso tipo entre personas y subyace a la idea de que las actitudes reactivas a las que hacía referencia Strawson se adoptan «hacia alguien» e incluso pueden ayudarnos a dar cuenta de que ellas expresan una valoración de algún tipo. Además, se puede ver la importancia de la exhortación de segunda persona que Darwall quiere resaltar como una cuestión necesaria para constituir las prácticas de atribución de responsabilidad.

Con estos dos aciertos, solo tenemos una propuesta acerca de las condiciones bajo las cuales la subjetividad es posible, por una parte, y las condiciones bajo las cuales la corrección en general lo es. Y creo que ambas contribuyen con propuestas como la de Darwall, a pesar de que estas no se expliquen en esos términos. Contribuyen porque, en esta lectura, la idea misma de corrección va de la mano con la de atribuirnos mutuamente los estatutos de responsable, autoridad y comprometido o comprometida, conceptos clave en el ámbito de lo práctico. Por ello, podemos dar cuenta de una forma no individualista de cómo se constituyen estos conceptos.

Por otra parte, hasta el momento se ha defendido un argumento metafísico u ontológico, como lo han denominado algunos, pero que no dice nada acerca del tipo de deberes que se presentan en estas relaciones, ni de su contenido. El punto de inflexión para este trabajo, y que supone alejarse de Darwall, es que precisamente este argumento básico del reconocimiento no presupone un contenido determinado en las demandas y reacciones que se pueden adoptar en las diversas relaciones intersubjetivas.

### 2.3. El desacuerdo. Asimetría en la constitución de deberes y responsabilidad

Para entender el desacuerdo con Darwall, es necesario tener en cuenta, nuevamente, que el uso del término «reconocimiento» en la literatura asume diversas formas. Iser denomina a la forma presentada hasta el momento «reconocimiento elemental» y lo distingue de otras tres: a) reconocimiento en términos de respeto, en el que se reconoce la igual dignidad de otros en términos morales; b) reconocimiento en términos de estima o consideración, en el que se reconoce el valor de ciertos elementos particulares de la identidad de individuos o grupos que usualmente han sido negados por la existencia de un grupo dominante (por ejemplo, religiosos); y c) reconocimiento en términos de amor y amistad, en el que se reconoce la necesidad de acceder a ciertas relaciones afectivas de cuidado. El reconocimiento elemental (u ontológico o metafísico) se presenta como un supuesto sobre el que las otras tres formas descansan para realizar determinadas exigencias, ya sean morales, políticas o afectivas (para la distinción entre un reconocimiento elemental —u ontológico o metafísico— y otros tipos de reconocimiento —especialmente aquellos con consecuencias morales—, véase Iser, 2013; De Zan, 2007 y Laitinen, 2010).

Es precisamente aquí donde surge el problema de la cita de Darwall presentada en la primera sección de este texto. El problema es que este autor supone que dichas relaciones tienen inevitablemente ciertos contenidos: la constitución de deberes recíprocos. En este sentido, él realiza un salto desde el reconocimiento elemental al reconocimiento como respeto, al menos en términos de reciprocidad. Los tipos de reconocimiento recién referidos muestran la relevancia de distinguir entre la mutualidad que hay en todo tipo de reconocimiento y los posibles contenidos que, se espera, se satisfagan de forma mutua (el respeto moral, la estima, etcétera). Así, puede ser útil tener en cuenta la distinción entre «mutualidad» y «reciprocidad», pues la reciprocidad se da más allá del reconocimiento elemental, refiriéndose al contenido de los derechos y deberes que se constituyen en las relaciones interpersonales; más específicamente,

se presenta como una forma de distribuir dichos derechos y deberes en las relaciones interpersonales.

Me parece que la relevancia de esta distinción está clara en la obra de Rousseau, aunque no lo explicita en los términos utilizados aquí. En su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, señala que existe una aptitud natural en el hombre que precede al uso de toda reflexión (en este sentido, dicha aptitud sería compartida por otros animales): la piedad natural (2011, pp. 162 ss.). Esta piedad «en el estado de naturaleza, [donde no hay moral] [...] suple a las leyes, a las costumbres y a la virtud» (p. 164). Dicha aptitud se manifiesta en el reconocimiento mutuo entre individuos que se presenta como condición necesaria de la reflexión.

De hecho, en este ensayo de Rousseau, es en el camino al estado social, por medio de múltiples relaciones interpersonales, que surge la individualidad. Lo interesante es que esto trae a su vez el orgullo, el egoísmo y el autointerés, así como la consecuencia de que se genera «una inclinación de los hombres a dañarse mutuamente» (p. 181). Así, la salida del estado primitivo trae aparejada la necesidad de regular formalmente las relaciones entre personas y, con ello, los progresos propios de sociedades organizadas y también sus miserias. Estas últimas son especialmente relevantes, pues la socialización surge como una condena inevitable. Esto se puede ilustrar con el siguiente pasaje de la obra de Rousseau:

Antes de haberse inventado los signos representativos de riqueza, apenas si podía consistir esta en otra cosa que en tierras y en ganados, únicos bienes auténticos que pueden poseer los hombres. Pero cuando las heredades aumentaron en número y en extensión, hasta el punto de cubrir la tierra entera y hacerse todas colindantes, no pudieron seguir ensanchándose si no era unas a expensas de las otras, y los supernumerarios a quienes la debilidad o la indolencia había impedido adquirir tierras a su vez, convertidos en pobres sin haber perdido nada, porque cuando todo cambiaba en su alrededor solo ellos no habían cambiado, viéronse obligados a recibir o arrebatar su subsistencia de

manos de los ricos, y de ahí empezaron a nacer, según los diversos caracteres de unos y otros, el dominio y la servidumbre, la violencia y los saqueos. Los ricos, por su parte, apenas conocieron el placer de dominar, no tardaron en desdeñar todos los demás, y saliéndose de sus antiguos esclavos para someter a otros nuevos, ya no pensaron más que en sojuzgar y avasallar a sus vecinos, semejantes a esos lobos famélicos que, una vez que han probado la carne humana, rechazan todo otro alimento y solo quieren ya devorar hombres (p. 182).

En este sentido, para Rousseau, se puede observar, en la base de la individualidad y de lo que sucede en una sociedad organizada (uso del lenguaje, normas sociales, riquezas, etcétera), la identificación de unos con otros de una forma tenue, en lo que podemos reconocer como mutualidad o reconocimiento elemental (basado en el ejercicio de una piedad natural). Las relaciones jerárquicas y las exigencias concretas que algunos individuos hacen a otros para ubicarse en sus relaciones sociales (como, por ejemplo, un trato recíproco) no están presentes en dicho momento. De hecho, señala el autor que sobre dicho reconocimiento elemental se construyen relaciones asimétricas que incluso conllevan dominación y humillación.

Este punto de Rousseau me parece correcto y contrasta con lo señalado por Darwall. La reciprocidad de deberes que este último supone presente en todo intercambio en el que haya razones de segunda persona no parece ser parte de muchas de las relaciones en las que estamos inmersos, en las cuales los roles jugados por las dos o más partes de la relación suponen la creación de relaciones asimétricas respecto de los deberes que se deben las unas a las otras. Ahora bien, estas asimetrías son dependientes de que nos entendamos unos a otros (por ejemplo, que esta es mi posición y esta otra es la tuya, que yo tengo ciertos deberes y tú estos otros) y para ello es necesario un reconocimiento elemental.

Entonces, la mutualidad propia del reconocimiento no supone reciprocidad en las demandas que nos podemos hacer unos a otros. Esto es precisamente lo que se muestra en relaciones asimétricas como la del padre con la hija, el empleador y su trabajador o el general y su subalterno.

Siguiendo a Rancière, podemos afirmar que «la desigualdad de los rangos sociales no funciona más que en razón de la igualdad misma de los seres parlantes» (1996, p. 68) o, como señala Shoemaker, en una crítica a ideas similares presentadas por Scanlon, «en esta historia, hemos creado bolsillos de interacción moral en los que hemos acordado que no se aplican algunas de las relaciones e interacciones ordinarias de la moralidad: hemos acordado, como iguales, a ser desiguales en ciertos campos» (2013, p. 115). La necesidad de un mutuo reconocimiento elemental para que existan jefes y empleados no conlleva la idea de que los empleados pueden exigir lo mismo a sus jefes que lo que los jefes les pueden exigir a ellos<sup>7</sup>.

Con este breve paso por algunos argumentos de Rousseau, Fichte y Hegel respecto de la idea de reconocimiento, he querido mostrar dos cosas. En primer lugar, he intentado mostrar el rol que puede jugar el argumento del reconocimiento para entender la constitución del ámbito práctico y, en segundo lugar, que dicho argumento no tiene que derivar necesariamente en una relación de reciprocidad moral<sup>8</sup>.

### 3. RECONOCIMIENTO Y HUMILLACIÓN

Antes de terminar, quisiera revisar una posible réplica que puede surgir de un trabajo de Darwall en torno a la propuesta de Fichte. En este trabajo, él reconoce, hasta cierto punto, la idea expresada en los párrafos anteriores.

---

<sup>7</sup> Incluso se puede hacer una afirmación más fuerte: en el caso particular, ni siquiera es necesario que el empleado reconozca al empleador como persona (por ejemplo, puede actuar solo por temor), solo es necesario entender que para que exista la relación empleador/trabajador, como una en la que hay expectativas, obligaciones, etcétera, es necesario asumir la existencia del reconocimiento.

<sup>8</sup> Este segundo punto puede ir contra algunas ideas de Fichte y Hegel. En el caso de Fichte, es más directo, porque el principio del derecho parece tener consideraciones morales claras; en el caso de Hegel, es más difícil, ya que este autor utilizó el argumento en múltiples formas en sus diversas obras. Sin embargo, en Hegel, el argumento es ontológico o metafísico antes que moral en el *Sistema de la eticidad* y en la *Fenomenología del Espíritu* (véase Honneth, 1995).

Señala que el argumento de Fichte solo requiere que haya una exhortación de algún tipo, siendo el único requisito que los participantes se reconozcan como seres racionales<sup>9</sup>. En este sentido, la orden dada por un superior jerárquico cumple con esta exigencia. Sin embargo, en este punto Darwall introduce otra distinción: entre formas legítimas de interpelar a alguien en cuanto agente racional, para que actúe por su propia cuenta siguiendo la orden (dada como una razón de segunda persona), por una parte, y formas impermisibles de coerción o simple violencia aplicada sobre el otro para que haga lo que se desea (2013a, pp. 241-242). Me parece que el punto es, en general, correcto, debido a que esto permite ver cómo las relaciones asimétricas, en las cuales unas personas pueden demandar cosas a otras que las otras no pueden demandar a ellas, suponen un reconocimiento básico y, al mismo tiempo, muestra cierto límite a la noción de autoridad, distinguiéndola de la mera violencia (véase Arendt, 1970).

Pero hay una consecuencia, que para Darwall se sigue de esta, que puede ser, al menos, discutible: interpelar a alguien en cuanto ser racional supone un deber de respeto al otro, en el que se reconocen esferas de libertad inviolables que limitan mi actuar. Esto estaría vinculado a que asumimos que el otro posee dignidad y, con ello, el mismo tipo de respeto que cualquier otro agente en el mundo. A esto Darwall ha denominado *recognitional respect* y supone tener al otro en cuenta como límite de todos nuestros razonamientos y acciones, lo que finalmente supone el desarrollo de una ética kantiana (2013a, p. 243). Respecto a esto, si bien lo que hace es incorporar de forma más tenue la exigencia de reciprocidad en los deberes —en otras palabras, ya no suponemos que lo que nos debemos unos a otros en las diversas relaciones concretas sea totalmente simétrico, sino solo asumimos la presencia de un deber general de respeto del otro en cuanto ser racional—, creo que esta exigencia sigue siendo alta,

---

<sup>9</sup> De hecho, distingue entre tipos de respeto: uno que se debe a todo agente racional (*recognitional respect*) y otro entendido como estima en el sentido de reconocer los logros de alguien (*appraisal respect*). Sobre esto, véase Darwall (1977).

pues supone que algo así como la ética kantiana está inmersa en toda relación de autoridad.

Me parece que vale la pena pensar que el reconocimiento elemental es compatible con múltiples formas de relaciones asimétricas, así como con desigualdades y humillación, y no supone, de buenas a primeras, al reconocimiento como respeto, por muy deseable que pueda serlo<sup>10</sup>. Tanto sufrir humillación como humillar a otro se sustentan sobre un reconocimiento elemental. La humillación, entendida como «un tipo de conducta o condición que constituye una buena razón para que una persona considere que se le ha faltado el respeto» (Margalit, 2010, p. 21), requiere de que previamente los agentes se reconozcan en el sentido más elemental. La humillación tiene un elemento comunicativo clave y no puede ser reducida a un mero uso de la fuerza sobre otro. Como señala Honneth, cuando nos referimos a la humillación, aludimos a «aquél aspecto de una conducta dañina por el que las personas son heridas en la comprensión positiva de sí mismas que han adquirido por vías intersubjetivas» (1992, p. 80), lo que resalta una comprensión previa como condición de la humillación. En este sentido, aun reconociendo la distinción de Darwall, me parece que es perfectamente compatible la existencia del reconocimiento elemental con diversas formas de humillación y es condición necesaria para que esta tenga su sentido. Lo que se reconoce en el nivel más elemental es la sensibilidad a razones y la capacidad de agencia, pero no algún tipo de valor y, de hecho, para poder anular o apocar a otro (en términos de su integridad psíquica, su reputación, etcétera), se requiere de una comprensión de lo que significa,

---

<sup>10</sup> Esta confusión entre ambos niveles se puede entender por un sesgo modernista que supone que solo existe moralidad en la Modernidad (véase Williams, 1993, capítulo 1). Así, por ejemplo, Darwall expresa lo siguiente: «La idea de una comunidad moral de personas libres y racionales es un logro importante de la historia humana relativamente reciente y no hay motivo alguno para pensar que siquiera estaba disponible para, digamos, un antiguo hitita dando una orden o realizando una solicitud» (2006, p. 24). Dicha idea es la opuesta a la de Rousseau.

en el contexto concreto en que se da la relación, no respetar al otro, lo cual abre la puerta a la posibilidad de generar una relación de sujeción.

Esto nos permite entender que muchas veces los juicios de atribución de responsabilidad son utilizados para afectar la reputación de individuos, para humillarlos de diferentes formas e incluso para excluir a grupos de personas de ciertos beneficios propios de la comunidad. El punto acá es que para la constitución en términos ontológicos o metafísicos de este tipo de prácticas se requiere de una interacción en términos de reconocimiento elemental, pues es dentro de este tipo de interacción en la que podemos comprender que asumimos compromisos, que tenemos deberes y que podemos ser responsabilizados por el incumplimiento de estos últimos. Por otra parte, una idea moral o ética del reconocimiento tiene que ver con el contenido de los deberes y de los juicios de atribución de responsabilidad, pero esto ya es «harina de otro costal», en el sentido de que no es necesario dicho tipo de reconocimiento para que existan las prácticas de atribución de responsabilidad.

Pero la historia no termina aquí, todo lo contrario. El argumento del reconocimiento nos permite mostrar cómo nuestra realidad está constituida por nuestras relaciones interpersonales, pues solo dentro de estas nos formamos y expresamos juicios correctos sobre lo que ocurre, lo que somos, lo que debemos hacer e incluso sobre lo que hay en el mundo. A su vez, el contenido de estas relaciones puede ser profundamente insatisfactorio (en términos de un reconocimiento moral) y la explicitación de dicha insatisfacción abre la puerta a la lucha por nuevas formas de reconocimiento en términos críticos. Por decirlo de alguna forma, lo que el reconocimiento elemental puede permitir, la lucha por el reconocimiento moral o político lo puede corregir. De hecho, la lucha se vuelve más limpia al entender que las diferencias que nos generan insatisfacción son producto de las relaciones interpersonales históricas y no algo natural<sup>11</sup>, lo cual

---

<sup>11</sup> Este punto es resaltado por Margalit (2010), tanto en el ámbito informal como en el institucionalizado.

nos muestra hasta qué punto somos «responsables» de que ciertos tratos humillantes se generen y se mantengan. Esto significa abogar por una ética del reconocimiento que se presenta como una constante actualización, en un contexto comunicativo, de la lucha por nuestra dignidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1970). *On Violence*. Nueva York: Harcourt.
- Arrese, Héctor (2014). Autoconciencia y reconocimiento en la teoría fichteana de la exhortación. *Actio*, 9, 117-122.
- Brandom, Robert (2009). *Reason in Philosophy*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- Brandom, Robert (2013). A Hegelean Model of Legal Concept Determination. The Normative Fine Structure of the Judges' Chain Novel. En Graham Hubbs y Douglas Lind (eds.), *Pragmatism, Law and Language* (pp. 19-39). Nueva York: Routledge.
- Brennan, Geoffrey, Lina Eriksson, Robert E. Goodin & Nicholas Southwood (2013). *Explaining Norms*. Oxford: Oxford University Press.
- Darwall, Stephen (1977). Two Kinds of Respect. *Ethics*, 88, 36-49.
- Darwall, Stephen (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge: Harvard University Press.
- Darwall, Stephen (2013a). Fichte and the Second-Person Standpoint. En *Honor, History and Relationship* (pp. 221-246). Nueva York: Oxford University Press.
- Darwall, Stephen (2013b). Law and the Second-Person Standpoint. En *Morality, Authority and Law* (pp. 151-178). Nueva York: Oxford University Press.
- De Zan, Julio (2007). La figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Un acontecimiento antropológico-político, no moral. *Agora Philosophica*, 8, 45-67.

- Fichte, Johann Gottlieb (1994). *Fundamento del derecho natural*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2014). *Fenomenología del espíritu*. En *Hegel I* (pp. 1-517). Madrid: Gredos.
- Honneth, Axel (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos para una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría*, 5, 78-92.
- Honneth, Axel (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: MIT Press.
- Iser, Mattias (2013). Recognition. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/recognition/>
- Kojève, Alexandre (2006). *La noción de autoridad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laitinen, Arto (2010). On the Scope of «Recognition». The Role of Adequate Regard and Mutuality. En Hans-Christoph Schmidt am Busch y Christopher Zurn (eds.), *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives* (pp. 319-342). Plymouth: Lexington Books.
- Margalit, Avishai (2010). *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós.
- Ormeño Karzulovic, Juan (2013) La teoría del reconocimiento de Fichte como teoría social de la individualidad. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 7, 2-8.
- Pippin, Robert (2011). On Hegel's Claim that Self-Consciousness is «Desire Itself». En Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen (eds.), *Recognition and Social Ontology*. Leiden: Brill.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rousseau, Jean-Jacques (2011). *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. En *Rousseau I* (pp. 113-254). Madrid: Gredos.

- Shoemaker, David (2013). Blame and Punishment. En Justin Coates y Neal A. Tognazzini (eds.), *Blame: Its Nature and Norms* (pp. 100-118). Nueva York: Oxford University Press.
- Strawson, Peter F. (1962). Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*, 48, 1-25.
- Williams, Bernard (1993). *Shame and Necessity*. Londres: University of California Press.