



Capítulo 7

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: ¿TEORÍA ÉTICA NORMATIVA U ONTOLOGÍA SOCIAL?

Juan Ormeño

Universidad de Chile / Universidad Diego Portales, Santiago

1. INTRODUCCIÓN

En un libro reciente que trata del igual reconocimiento como fundamento moral de los derechos de las minorías, Alan Patten comenta que muchos de los autores que utilizan el concepto de reconocimiento en la discusión acerca de la justicia multicultural lo hacen tratándolo como si este fuese un concepto moral fundamental, básico, con implicaciones mucho más extensas que las que él mismo pretende sacar: «A partir de la tradición hegeliana, tanto Charles Taylor como Axel Honneth caracterizan al reconocimiento como una relación moral fundamental, cuya elaboración e interpretación apunta a los principios más importantes de la filosofía política» (2014, p. 164)¹. Patten discrepa con ellos (y con Nancy Fraser) por dos motivos: primero, porque él usa la noción de reconocimiento para tratar una relación moral y política específica entre el Estado y los ciudadanos y, por tanto, como fenómeno derivado y no fundamental; segundo, porque su interés en el reconocimiento se halla en el contexto de una discusión más amplia, relativa a si el «paquete liberal estándar» requiere ser suplementado. Su razón para discrepar con Fraser es que él no cree que las teorías liberales carezcan de recursos conceptuales para

¹ Todas las traducciones son mías.

condenar el sexismo, el racismo, etcétera, aunque no parezcan tener los mismos recursos para criticar políticas públicas que traten especialmente concepciones específicas del bien.

A pesar de que Patten concede de inmediato que su propio uso de la noción de reconocimiento es, en el contexto de la amplia literatura acerca de la misma en filosofía política, «específico e idiosincrático» (p. 156), no deja de llamar la atención que el autor de un libro sobre la filosofía política de Hegel (Patten, 1999) haga un uso del concepto para caracterizar importantes cuestiones de justicia social sin referencia alguna al propio Hegel—salvo, claro, la que acabo de comentar, que no es directa—. El caso de este autor no es un ejemplo aislado (véase Wallace, Kumar & Freeman, 2011). Como paradigma ético, la idea de reconocimiento, incluso la de reconocimiento mutuo, es perfectamente compatible con ideas liberales y kantianas (como manera de reconstruir, por ejemplo, el respeto como el tipo de actitud moral y jurídicamente apropiada entre agentes de una comunidad democrática). Esto sugiere que la idea de reconocimiento, en tanto paradigma ético, necesita elucidación conceptual, dado que por reconocimiento parece entenderse una variedad de fenómenos, cuyo parentesco no parece ir más allá de un «aire de familia». Esto es en particular cierto si nos referimos a la noción de reconocimiento de la tradición hegeliana. En este artículo examinaré una elucidación particular de la noción de reconocimiento entendida como un paradigma para el trabajo en teoría social crítica y trataré de mostrar qué relación tiene esa noción con la idea de reconocimiento de la tradición hegeliana. El propósito es proseguir el trabajo de elucidación conceptual como una forma de saber más acerca de nosotros mismos y distinguir, en principio, las cuestiones relativas a la ética de las relativas a la ontología social.

2. EL CAMPO SEMÁNTICO DE RECONOCIMIENTO: IDENTIFICACIÓN, ACEPTACIÓN Y RECONOCIMIENTO

En un muy útil artículo, Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen proponen separar los distintos sentidos de la voz «reconocimiento» y distinguir en ella «identificación» —de cualquier objeto—, «aceptación» (*acknowledgment*) —de la validez de valores, reglas y principios— y «reconocimiento» en sentido propio —reconocimiento de personas— (2007). De acuerdo con su análisis, estos tres sentidos tienen en común la siguiente forma general: «Formalmente, identificación, aceptación y lo que llamaremos “actitud de reconocimiento” pueden ser todas concebidas como casos en los que algún A toma a B como X» (2007, pp. 34 ss.).

El reconocimiento interpersonal, para los autores el sentido más importante en el que hablamos de esta noción, es abordado a través de un análisis de las actitudes de reconocimiento (*recognitive attitudes*), en lugar de hacerlo a través de un análisis de las instituciones que posibilitan el reconocimiento interpersonal, las acciones por medio de las que los individuos expresan su mutuo reconocimiento o el estatus que los individuos alcanzan por medio del reconocimiento interpersonal o institucional. La razón para elegir tales actitudes como foco de su análisis es que estas permiten una serie de otras útiles distinciones (por ejemplo, entre distintas concepciones de reconocimiento interpersonal o, también, entre reconocimiento como género y sus eventuales especies, como amor, respeto y estima, etcétera). Con respecto a las distintas concepciones de reconocimiento interpersonal, concentrarnos en las actitudes de reconocimiento nos permite distinguir entre el hecho de que A respete a B (si es que aceptamos que «respetar a X» sea un ejemplo de actitud de reconocimiento) y el hecho de que el respeto que A siente por B produzca en B las actitudes relevantes correspondientes hacia A o hacia su actitud. Solo este segundo hecho expresa una relación de reconocimiento, lo que los autores llaman una concepción dialógica del mismo. El primero solo podría contar como reconocimiento si bastase para ello la descripción

de la actitud correspondiente de una sola de las partes. Esto es lo que los autores llaman una concepción «monológica» del reconocimiento². De esta determinación de lo que el concepto de reconocimiento comporta, se sigue que si B no tiene las actitudes relevantes correspondientes, entonces el reconocimiento es fallido. Lo que se requiere para que haya reconocimiento, según los autores, es que A sea reconocido, a su vez, por B como un reconocedor competente³.

Naturalmente, uno puede hacerse la pregunta legítima de qué es una «actitud de reconocimiento». Primero, es necesario hacer notar que una es un tipo de actitud (proposicional) exótica. Es decir, no es el tipo de actitud proposicional clásica (como creer, desear, etcétera). Además, calificar al

² Michael Quante hace un análisis del principio hegeliano del reconocimiento como principio ontológico en términos de «actitudes-nosotros» (*we-intentions*) (2009). De acuerdo con el análisis de este autor, el reconocimiento no puede concebirse sino como recíproco.

³ Pero, ¿cómo puede B hacer esto? Si A dice de B que este último es un excelente jugador de ajedrez y, para que exista genuino reconocimiento según Ikäheimo y Laitinen, B tiene que reconocer que A es un «reconocedor competente», entonces A tiene que haber demostrado a los ojos de B que conoce las mismas reglas que B y que su desempeño de acuerdo con ellas puede ser tan impecable como el del propio B. Si esto es correcto, entonces el reconocimiento genuino no solo comporta «*a two way complex of recognitive attitudes*» («un compuesto bidireccional de actitudes reconocitivas»), como lo llaman ellos, sino también, y de modo decisivo, la «aceptación» de las mismas reglas y principios. Algo semejante podría decirse del estatus y de las acciones. Compárese el análisis de Ikäheimo y Laitinen con el que hace Brandom (2011), de acuerdo con el cual necesitamos correlacionar una actitud con una actividad por medio de la cual conferimos a X un significado o un estatus (en su ejemplo: hambre, comer y alimento). El esquema formal sigue siendo el mismo («tomar a X por Y»). Sin embargo, para Brandom es decisivo que el significado que, por medio de la actividad, la actitud confiere a X sea «correcto», esto es, «satisfaga» de modo objetivo la actitud correspondiente. Un animal hambriento (un flamenco del lago Chungará, por ejemplo) puede comerse una botella de plástico, lo que lo saciará, pero no lo alimentará. Por medio de su actividad, el animal ha conferido significado a X, aunque incorrectamente, sin ser capaz de distinguir, en principio, entre lo que el mundo es desde el punto de vista subjetivo y lo que el mundo es objetivamente. Esta capacidad (comunal) de autocorrección caracteriza, según Brandom, al sujeto y lo distingue del mero ser vivo.

«respeto», por ejemplo, como una actitud semejante implica privilegiar una determinada concepción del mismo. En este caso particular, tal descripción debería subrayar el carácter mutuo o recíproco del respeto entre personas para que este cuente como una actitud de reconocimiento, en lugar de contar como una actitud de «humillación y ensalzamiento». Si, en cambio, pensamos en la noción de respeto, tal y como Kant la describe en la *Crítica de la razón práctica*, nos encontramos con una actitud más cercana a lo que los autores han llamado «aceptación» (pues el respeto kantiano es, ante todo, respeto a la ley moral —*Achtung fürs Gesetz*— y solo de modo derivado, es decir, solo en la medida en que un agente racional es capaz de comportarse de acuerdo con la ley moral, permite hablar de respeto a nivel interpersonal e, incluso, de autorrespeto). Naturalmente, esta no es una objeción ni a Ikäheimo y Laitinen ni tampoco a Honneth, sino que es una observación relativa al hecho de que identificar una actitud como «actitud de reconocimiento» presupone ya muchas cosas: por ejemplo, la universalización del marco legal posrevolucionario, de acuerdo con el cual todas las personas somos iguales en derechos o, más radicalmente, que todos los seres humanos son «personas». Volveré sobre esto.

3. QUE «A RECONOZCA A B» SIGNIFICA QUE A TOMA A B COMO «PERSONA». EL SUPUESTO VÍNCULO ENTRE LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA Y LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL RECONOCIMIENTO

Esto me lleva a un punto crucial del análisis de estos autores. De acuerdo con ellos, la definición del género «actitud de reconocimiento» es «tomar a alguien como una persona» (Ikäheimo & Laitinen, 2007, p. 40). De modo que «amar a alguien», «respetarlo» o «estimarlo» son distintos modos o especies de ese género. Podríamos, naturalmente, imaginar otros: acudir en ayuda de alguien tras un accidente y prestarle socorro; atender a sus argumentos y concordar o estar en desacuerdo con él y someterlo a crítica, etcétera. Estas también podrían ser especies del género «actitud

de reconocimiento» o, al menos, subespecies del amor y el respeto o la estima. A los autores no se les escapa que esto presupone en el sujeto que desarrolla la actitud apropiada frente al otro, como mínimo, la habilidad de identificarlo (correctamente) como una persona. Pero esta habilidad no basta para contar como una actitud de reconocimiento. Estando, en principio, de acuerdo con los autores en este último punto, creo que ellos no se hacen del todo cargo de las potenciales dificultades contenidas en nuestra capacidad de identificar cualquier objeto en general y, en particular personas, y cómo y hasta qué punto una «teoría del reconocimiento» juega un rol en ello. Esto tiene que ver con una visión, si se quiere, más teórica de lo que comporta el reconocimiento (y la lucha en torno a él), vinculada al rol que este desempeña en la determinación del contenido conceptual y que la lectura que Robert Brandom hace de Hegel ha expandido. Pero volveré sobre esto más adelante.

Por otro lado, definir el género «actitud de reconocimiento» no es todavía definir el género «reconocimiento», según la distinción que hicimos previamente. Esta última definición, de acuerdo con Ikäheimo y Laitinen, debería seguir estas líneas: «tomar a alguien como persona, cuyo contenido [el de la actitud] es entendido y aceptado por la otra persona» (2007, p. 42). La idea contenida en esta definición parece ser que solo hay genuino reconocimiento cuando quien es reconocido como persona —digamos, porque es amado, respetado o estimado por otro— entiende las acciones del otro como expresión de ese tipo de actitudes, un tipo de empresa en la que, naturalmente, podemos fallar y equivocarnos.

A pesar de que el análisis de estos autores pretende ser conceptual (en tanto distinguen diferentes sentidos en los que el término reconocimiento es utilizado, para luego, refinándolo, caracterizar distintos tipos de fenómenos que, de todos modos, se dejan abarcar por el concepto —al menos, en el sentido de reconocimiento interpersonal—), este sigue, en parte importante, el tipo de programa de investigación iniciado por Honneth. En otras palabras, se trata de una investigación conceptual (o, más generalmente, filosófica) al servicio de la teoría social crítica, que

tiene implicaciones tanto éticas como políticas. Sin embargo, es un tipo de análisis que, en mi opinión, no le hace plena justicia a la radicalidad con la que no solo Hegel sino, antes que él, tanto Rousseau como Fichte se plantearon los problemas para los que una «teoría del reconocimiento» es, supuestamente, la solución. Para evitar malentendidos, debo decir que esto (a saber, no hacer lo que Rousseau, Fichte y Hegel pretendían hacer) no puede contar como una objeción al trabajo de estos y otros autores en el campo de la ética y la teoría social. Lo más que podría decir es que se trata de dos empresas distintas. En lo que sigue, pretendo argumentar a favor de esta distinción.

Para avanzar e ilustrar el punto que quiero abordar, me detendré un momento en los conceptos de «persona» y «personalidad» que Ikäheimo y Laitinen presuponen como dados. Creo que la propia determinación de qué es una persona —qué implica decir de X que es una persona, a qué tipo de objeto cabe atribuir correctamente semejante estatus y otro tipo de preguntas semejantes— ha sido objeto de controversia y negociación a lo largo de la historia de la reflexión jurídica, moral y filosófica (piénsese, por ejemplo, en la controversia acerca del estatus de los nativos americanos tras la conquista). Esto sugiere que identificar a algo/alguien como persona (o atribuirle a algo/alguien personalidad) requiere determinar cuáles son las discriminaciones relevantes que una comunidad debe poder realizar para caracterizar —conceptualizar, categorizar— a algo o a alguien como tal. Esto es, la comunidad debe poseer algún tipo de criterio relevante para poder distinguir entre el tipo de objetos que calificamos como personas y aquel otro tipo de objetos que no lo son (que son solo cosas, *Sachen*). La pregunta acerca de cómo determina una comunidad correctamente cuáles han de ser tales criterios puede contestarse de varias formas. Por ejemplo, puede pensarse que la distinción entre personas y cosas es naturalmente obvia, pero podría objetarse de modo inmediato que la atribución de rasgos que hoy pensamos son exclusivos de la personalidad a objetos naturales (voluntad, pasión, inteligencia o astucia, agencia) o la de rasgos que hoy

pensamos son exclusivos de las cosas a seres humanos en tanto agentes racionales (poder ser propiedad de otros) desmienten esa obviedad⁴.

«Persona» no es una clase natural, de haber semejante cosa como «clases naturales». «Ser una persona» es, paradigmáticamente, el tipo de estatus normativo que una comunidad compuesta de «personas» confiere a cierto tipo de objetos —entre ellos, a agentes— y le niega a otro tipo de objetos (de manera paradigmática, «cosas»: animales, bienes inmuebles, derechos y obligaciones, acciones y semejantes). Se trata de un estatus normativo porque de él se desprenden modos apropiados e inapropiados de tratar con semejantes objetos, que son independientes del juicio particular de los miembros de la comunidad, incluido el juicio particular respecto de sí mismo, en primera persona, de cualquiera de esos miembros. Además, se trata de un estatus conferido. En primer lugar, porque en caso de discrepancias entre la concepción que cada uno tiene de sí mismo y la que los demás miembros de la comunidad tienen de uno, estas no pueden ser resueltas simplemente apelando al contenido de la concepción que cada uno tiene de sí mismo. En segundo lugar, porque tanto la comunidad como uno mismo pueden equivocarse al atribuir o atribuirse aquellas propiedades que, característicamente, creemos que una persona debe poseer en sentido constitutivo —por ejemplo, cuando nos damos cuenta, *a posteriori*, de que cierto agente es estructuralmente incapaz de ejercer sus derechos o cumplir con sus obligaciones— (Strawson, 1962). Si es correcto concebir esta noción, la de «persona», de este modo, es decir, como un estatus conferido que no obstante posee cierta autoridad, porque no deja a disposición de quienes lo confieren determinar lo que este significa, entonces utilizarlo para definir (o, más modestamente, para aclarar) tanto la noción de «actitud de reconocimiento» como la de «reconocimiento» es un error, análogo al que con igual buena fe comete John Stuart Mill cuando

⁴ Me parece fundamental para esta discusión el capítulo XXVII del libro segundo del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke. Allí, el filósofo considera distintos tipos de criterios para establecer qué es ser un ser humano, un agente racional, una persona, mostrando por este medio la insuficiencia de varios criterios «naturales» (véase Siep, 1992).

comenta que el principio del utilitarismo no necesita hacerse cargo del valor incondicionado de cada ser humano, pues puede suponerlo como un valor compartido por la humanidad civilizada (2002, pp. 89 ss.). Persona y personalidad no son nociones suficientemente básicas o elementales para aclarar la exigente noción filosófica de reconocimiento, aunque ciertamente puedan esclarecer «el uso ético-racional común» de la misma⁵.

4. UNIDAD SISTEMÁTICA DE ASPECTOS TEÓRICOS Y PRÁCTICOS EN RELACIÓN CON LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

Lo que está involucrado, a mi juicio, en esa exigente noción filosófica de «reconocimiento» que debemos a la tradición de pensamiento que podemos reconstruir desde Rousseau a Fichte y a Hegel, son tres cuestiones relacionadas, pero claramente distinguibles entre sí: 1) ¿Cómo identificamos —o, mejor, dado que se trata de una pregunta relativa al uso de conceptos, cómo caracterizamos— objetos, cómo subsumimos objetos bajo conceptos? 2) ¿Cómo podemos justificar el uso de determinados conceptos para caracterizar objetos y hacer juicios acerca de ellos y sus relaciones —o, mejor, qué autoridad poseen determinados conceptos para caracterizar y clasificar objetos—? Y, finalmente, 3) ¿quiénes somos

⁵ En otro artículo muy útil, Ikäheimo propone «traducir» el discurso hegeliano acerca del «espíritu» —que él describe, a mi juicio correctamente, como «un importante número de temas filosóficos relacionados, los cuales tienen todos que ver con factores que nos distinguen, o distinguen a nuestra forma de vida, de los meros animales o de una forma meramente natural de vida» (2010, p. 345)—, en un discurso acerca de la «personalidad» (*personhood*). Con ello, él cree estar uniendo, entre otras cosas, las pretensiones éticas vinculadas a la noción de «reconocimiento» con las pretensiones ontológico-sociales de la teoría, dado que la noción de «persona» tiene, tanto en el uso común del vocablo como en el uso técnico que hace de él Hegel —por ejemplo, en los §§34-40 del «Derecho abstracto» de su *Filosofía del derecho* (W 7)—, tanto una dimensión normativa como una dimensión descriptiva (véase Quante, 1997). Sin embargo, las consideraciones críticas que, a este respecto, desarrollo en este artículo aplican también en este caso, a saber: que la noción de «persona» presupone la idea de «reconocimiento» y no puede, por tanto, contribuir a determinar el sentido de esta última.

aquellos que clasifican y caracterizan y deben responsabilizarse por las pretensiones de autoridad que elevan al clasificar y caracterizar objetos —entre los que nosotros mismos nos encontramos—? Las dos primeras preguntas pueden concebirse como condiciones de posibilidad para responder la tercera, aquella que intuitivamente está más vinculada con las connotaciones éticas (o, mejor, las connotaciones «prácticas») de la noción de «reconocimiento». Naturalmente esta es una reformulación de los sentidos de dicha noción distinguidos ya por Ikäheimo y Laitinen, a saber, «identificación», «aceptación» y «reconocimiento». Pero, a diferencia de ellos, sostendré que estos sentidos, tal y como los he reformulado, guardan entre sí una relación sistemática.

El hecho de que los criterios de clasificación e individuación de (tipos de) objetos no sean, en principio, independientes de lo que a una comunidad le parece importante y significativo está relacionado con la respuesta que, creo, Hegel en particular daría a la primera pregunta. Así, una comunidad cuya existencia depende de su capacidad de discriminar la flora y la fauna de su entorno podrá desplegar una muy sofisticada clasificación de animales y plantas, al tiempo que su capacidad de discriminar minerales, por ejemplo, puede ser relativamente pobre⁶. Tampoco podemos contar como un simple dato qué rasgos de nuestra experiencia del mundo contaremos como objetos individuales y cuáles otros como propiedades de objetos individuales y cuáles otros como meras relaciones entre unos y otros. Parte de la respuesta a esta pregunta requiere que establezcamos el rol que ha de jugar la teoría en la determinación de qué ha de contar como conocimiento empírico; qué tipo de principios explicativos vamos a privilegiar, cómo los jerarquizaremos, si es que los distintos principios explicativos son compatibles, o cómo hemos de lidiar con las incompatibilidades (sobre estas cuestiones y su relevancia

⁶ Para una muy interesante discusión acerca de la eventual objetividad de clasificaciones biológicas (el concepto de «especie») provenientes de culturas distintas, pero que se derivan, en cada caso, de la interacción entre la conformación cultural de cada comunidad y las entidades naturales, véase Gould (2006).

para la idea, por un lado, de «negación determinada» y, por otro, para la comprensión de la lógica de Hegel, véanse Brandom, 2014 y Stekeler-Weithöfer, 1992). Pero la cuestión fundamental, para Hegel al menos, es que ninguna de estas preguntas puede solucionarse con un mejor escudriño de la evidencia empírica o de nuestros propios estados mentales⁷.

Así y todo, no creo razonable pensar que el mero «acuerdo» de una comunidad particular baste para determinar la objetividad de las categorías que dicha comunidad aplica a la experiencia —es decir, que ese acuerdo baste para contestar la segunda pregunta, relativa a la autoridad que los conceptos que utilizamos para caracterizar y clasificar objetos pretenden tener—. De modo que deberíamos distinguir entre formas de reconocimiento intersubjetivo —en principio, compatibles con cualquier tipo de comunidad— y formas de reconocimiento «racional» —esto es, compatibles solo con una comunidad estructurada por medio de instituciones racionales—. Pero, ¿disponemos de algún tipo de parámetro ajeno al reconocimiento —y al conflicto que interpretaciones contrapuestas puedan suscitar— para establecer qué cuenta como «racional» —o, mejor, para establecer cuáles de nuestros conceptos e inferencias cuentan con suficiente autoridad—? Este, creo yo, es un punto no menor, vinculado esencialmente con lo que Ikäheimo y Laitinen llaman «reconocimiento como aceptación» (*acknowledgment*) —esto es, aceptación de la validez de normas o principios comunes— y que resulta, en este contexto, particularmente problemática. Pues, ¿cómo podría derivarse de la negociación entre las partes que los conceptos, por medio de los cuales nos orientamos en el mundo, tengan la autoridad y objetividad que pretenden tener? Con la respuesta a esta pregunta y con

⁷ Este es el caso de Hegel, al menos, aunque estas cuestiones son obviamente importantes para Fichte, como también lo son para Rousseau. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en medio de la descripción del estado solitario en el que se encuentra el hombre natural, Rousseau especula largamente acerca del origen del lenguaje y se concentra en las dificultades que tendría el ser humano asocial para clasificar objetos y compararlos, para hacer generalizaciones significativas, etcétera.

la respuesta a la tercera pregunta está vinculada la cuestión acerca de cómo juzgamos que el que nos reconoce es un «reconocedor competente». En la tradición kantiana en la que se sitúan Rawls y Scanlon, por ejemplo, la «competencia jurisdiccional» de un agente, su habilidad para evaluar en términos semánticos el contenido judicable de sus proposiciones, actitudes y acciones, está directamente vinculada con la capacidad del agente de orientar su conducta de acuerdo con razones o principios. Esta tradición reconoce, en el sentido en que «acepta», la prioridad de los principios para poder afirmar que existe reconocimiento mutuo. Dos hablantes se reconocen como hablantes competentes en la medida en que su conducta, lingüística y no lingüística, expresa el compromiso de ambos con las mismas normas. En la tradición de Rousseau, Fichte y Hegel —en particular, en el caso de los dos últimos—, la autoridad eventual de esas normas y principios compartidos se deriva, por el contrario, de un «reconocimiento recíproco»: admito la autoridad que tu juicio pretende tener porque asumo que admites la autoridad que me arrego para evaluarlo, dado que no has pretendido imponérmelo, sino que me has preguntado (has limitado tu causalidad en relación conmigo, para ser más fiel al texto de Fichte)⁸.

⁸ «La exhortación es la materia del operar y una actividad causal libre del ser racional a la que invita es su fin final. El ser racional en modo alguno debe ser determinado y forzado a actuar mediante la exhortación, como sucede con lo causado por la causa en el concepto de causalidad; sino que debe autodeterminarse a la acción solo en virtud de aquella exhortación. Pero si debe suceder esto, ante todo debe comprender y concebir la exhortación, y cuenta con su conocimiento previo. La causa de la exhortación, puesta fuera del sujeto, tiene que suponer al menos la posibilidad de que el último pueda comprenderla y concebirla, pues de otra manera la exhortación no tiene fin alguno. La finalidad de la misma está condicionada por el entendimiento y por la libertad del ser al que ella se dirige. De ahí que esta causa haya de tener necesariamente el concepto de razón y libertad; por tanto, él mismo tiene que ser un ser capaz de conceptos, una inteligencia y, en la medida en que ha quedado demostrado que esto no es posible sin libertad, también un ser libre, por consiguiente, un ser racional, y tiene que ser puesto como tal» (Fichte, 1994, p. 131; 1966, p. 345).

Nótese, por último, cuánto más complejos que los objetos físicos de la experiencia ordinaria resultan ser los tipos de objetos sociales que deben ser distinguidos en una comunidad. Si tomamos como ejemplo la propiedad, se puede reivindicar título posesorio sobre cosas físicas, sobre prestaciones de personas e instituciones e, incluso, sobre derechos; o, en otra esfera, la diferencia entre «niño» e «hijo». En este ámbito, el reconocimiento recíproco constituye el fundamento de toda clasificación. Pero eso no nos ofrece todavía una justificación racional de la institución de la propiedad o de la familia.

Finalmente, en relación con la tercera pregunta, la pregunta por nuestro propio estatus en tanto agentes y cognoscentes, la respuesta tiene que involucrar la idea de autoconciencia. Fichte, por ejemplo, afirma que el concepto de ser humano no es el de un individuo, sino el de un género e implica necesariamente una pluralidad de seres humanos. Dada esta universalidad de lo humano, todo miembro de la especie debe ser «educado» para estar a la altura del género, esto es, debe proveérsele de lo que requiere para que su particularidad sea no solo la de un objeto en el mundo, aquella que puede ser especificada simplemente desde el punto de vista de la tercera persona, sino la de un «sujeto». Ser un ser humano, en este sentido, no es una clasificación biológica y, consecuentemente, ser un individuo humano requiere la participación del sujeto particular en una comunidad constituida por varios sujetos particulares capaces de dar y recibir razones y de responsabilizarse por ello —es decir, una comunidad de agentes que son libres, porque son racionales—. «El carácter propio de la humanidad, solo por el cual toda persona se afirma de manera incontrovertible como hombre, es aquella libre acción recíproca mediante y según conceptos, aquel dar y recibir conocimientos» (Fichte, 1994, p. 134; 1966, p. 348). De modo que, según Fichte, un individuo humano es, precisamente, el resultado de esta «acción recíproca libre mediante y según conceptos», porque solo en esta acción común el individuo puede ser identificado por los otros por lo que él mismo afirma ser, si es que actúa como un agente racional:

El concepto de individualidad es, en la manera indicada, un concepto recíproco, esto es, que solo puede pensarse en relación con otro pensar y está condicionado según la forma por este, por el mismo pensar. Él es posible en todo ser racional solo en tanto que es puesto como cumplido por otro. Nunca es por consiguiente mío, sino, según mi propia confesión y la confesión del otro, mío y suyo, suyo y mío: un concepto común en el que dos conciencias se reúnen en una sola (1994, p. 140; 1966, p. 354).

5. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

De acuerdo con esto, lo que he llamado la «exigente noción filosófica de reconocimiento» tiene por objeto ofrecer una explicación de lo que en otra parte he llamado «individualidad» o «identidad práctica» (Ormeño, 2013). Permítaseme un pequeño excursus sobre Hegel, para precisar mejor esto y dar lugar no solo al reconocimiento, sino, como he sugerido ya a propósito del conflicto acerca de la autoridad de los principios y normas, a la lucha por el reconocimiento. Según Hegel, las nociones de autodeterminación y autorrealización solo pueden adquirir sentido si disponemos de una noción apropiada de la individualidad y de sus límites. Naturalmente, esto tiene que sonar extraño y contraintuitivo. A fin de cuentas, cada uno de nosotros sabe quién es, por así decirlo (para no mencionar las cuestiones obvias relativas a la identidad numérica del ser humano en tanto objeto espacio-temporalmente situado, ni tampoco las relativas a la identidad cualitativa del ser humano en tanto miembro de una especie biológica particular).

Sin embargo, el aire de extrañeza que rodea la pregunta por los límites de la individualidad se disipa si tomamos en consideración que la cuestión involucra una pregunta por el alcance de las pretensiones normativas que, en forma de demandas, los agentes modernos podemos hacernos recíprocamente. Para ponerlo en términos que son relevantes para Hegel, la determinación de cuáles son los límites de mi individualidad (es decir, determinar cuáles de mis necesidades y deseos son aquellos con cuya

satisfacción puedo, efectivamente, identificarme o, si se prefiere, en cuáles de mis actos, por cuyo medio intento satisfacer esas necesidades y deseos, puedo reconocer mi propia agencia) es una cuestión normativa y, por tanto, una cuestión que no puede decidirse por medio de inventariar los deseos y necesidades que ocurre que tenga o, alternativamente, inventariar los múltiples modos en que puedo intentar satisfacer tales deseos y con qué objetos. La determinación de lo que creo que es propiamente mío o de quien yo creo ser toma, pues, la forma de una pretensión («¡Esto es mío!»), la cual no puede ser contestada por nada en la naturaleza, salvo por otra autoconciencia que desconoce tus pretensiones y declara: «¡lo “tuyo” me pertenece!».

Este es el escenario de la «lucha por el reconocimiento», tal y como aparece planteado en el famoso capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, en la cual cada sujeto trata de certificar, en el otro (es decir, objetivamente) su propia certeza subjetiva. De acuerdo con Hegel, esta es, inicialmente, una cuestión extremadamente difícil de resolver si la asumimos con toda su radicalidad. Normalmente, cuando tenemos una disputa o un conflicto de intereses con otro y nos comportamos racionalmente, se nos abre una alternativa: o bien calculamos más o menos correctamente si tenemos la fuerza o el «poder» suficientes para imponer nuestros intereses por sobre el otro y, según ello, determinamos la cantidad de concesiones que tendríamos que hacer para resolver la disputa (lo que puede llevarnos a ponderar cuestiones como, por ejemplo, si vale la pena pelearse por el asunto o si es de importancia vital, etcétera); o bien planteamos el asunto como una negociación en la que ninguna de las partes pierda demasiado porque, digamos, tenemos un interés estratégico en la paz con el otro, o bien porque creemos que la otra parte merece respeto y nos cuidamos de no llegar a una solución ofensiva (por ejemplo, que nos favorezca demasiado). El punto es que en cualquiera de los dos últimos casos estamos presuponiendo, tanto en nosotros como en la otra parte, algún tipo de racionalidad práctica común (sea estratégica o iluminada por alguna intuición moral) y algún tipo de concepción común acerca

de cómo es el mundo, lo que presupone, por así decirlo, grados sustantivos de «acuerdo» con el otro.

Si asumimos, por ejemplo, como Hobbes lo hace, que todo ser humano tiene el interés supremo de autopreservarse, tenemos un punto de apoyo para llegar, incluso en el primer caso, a una «resolución» del conflicto. Pero también podría ser el caso de que otras consideraciones sean incluso más importantes para nosotros que la propia preservación, como sucede cuando se trata de la «honra», por ejemplo. En este último caso, podríamos no contar siquiera con la concesión absoluta a las pretensiones del otro como medio de acabar con la disputa, porque solo el otro sabe con qué podría satisfacerse su honor ofendido (con respecto a la diferencia entre una lucha generalizada por la autopreservación y el duelo por el honor en relación con Hobbes y Hegel, véase Siep, 1974). Un caso análogo es el que se plantea Hegel en la «lucha de las autoconciencias contrapuestas»: un escenario ficticio en el que dos partes reivindican, cada una por su parte hacia la otra, su independencia o autonomía absolutas, pero que, paradójicamente, solo puede comprobarse si el respectivo otro la refrenda (esto es, se trata de la pretensión de ser absolutamente independiente en un contexto de dependencia ineliminable)⁹. No quiero extenderme demasiado reseñando lo que supongo conocido, pero quisiera destacar, primero, que, para Hegel, la posibilidad de resolver la lucha por el reconocimiento y, de este modo, determinar lo que he llamado, a falta de un término mejor, los límites de la propia individualidad, requiere la constitución histórica de algún modo común a ambas partes (potencialmente, común a todos los que podrían verse involucrados) de entender al mundo, a sí mismo y a los otros. Este modo común de entender permitiría distinguir las formas apropiadas de resolver una disputa empírica acerca de hechos en el mundo o una

⁹ El pasaje fundamental del capítulo cuarto de la Fenomenología del espíritu a este respecto es, a mi juicio, el siguiente: «La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce» (Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes) (Hegel, 1966, p. 113; W 3, p. 145). Sobre esto, véanse Quante (2009) y Pippin (2011).

disputa acerca de los intereses propios y de otros que no son negociables y que hay que respetar de aquellas que no lo son. Se trata, por tanto, de un modo común de establecer las alternativas normativamente válidas y diferenciarlas de las que no lo son y que, en consecuencia, tiene efectiva autoridad para «nosotros».

6. OBSERVACIONES FINALES

Este tipo de empresa intelectual, a saber, la determinación de quiénes somos (esto requeriría una calificación apropiada que resumiera todo lo que he dicho hasta aquí, pero no he encontrado aún una formulación satisfactoria), no es, creo, el mismo tipo de empresa que Ikäheimo y Laitinen tratan de aclarar conceptualmente. La cuestión de la «identidad», en un sentido que habría que precisar, pero que podría extenderse desde lo que Andreas Wildt llamó la «identidad de yo» (*Ich-Identität*) (1982)¹⁰ hasta la atribución (propia y ajena) de una identidad particular a un grupo específico, no parece equivalente a lo que aquí he llamado determinación de los límites de la individualidad y poco tiene que ver con las cuestiones relativas al desarrollo de una estructura emocional apropiada o de psicología social que hicieron de la propuesta original de Honneth algo tan fascinante. Por otro lado, las eventuales consecuencias éticas y políticas de este tipo de «ensayo en ontología social» no son para nada evidentes o claras. A juzgar por sus propias propuestas políticas —me refiero a las de Fichte y Hegel—, lo más que puede sacarse en claro (que, concedo de inmediato, en estos tiempos no es poco) es que el Estado está justificado

¹⁰ De acuerdo con Wildt, el autoconocimiento psicológico, emocional, del agente juega un rol decisivo en su sensibilidad moral (en su capacidad de identificar las características moralmente salientes de una situación), así como en su capacidad de reconocer y, eventualmente, satisfacer pretensiones moralmente legítimas, aunque no exigibles, de otras personas. La «identidad de yo» de cada agente, moralmente sensitiva y motivada a partir de razones morales, se constituye, empero, recién al interior de una «vida ética» estructurada afectiva y normativamente. En este sentido, el «reconocimiento» es condición de la «autonomía», según su interpretación.

para subordinar las legítimas reivindicaciones de la individualidad (por ejemplo: derecho a la propiedad privada, protección de la intimidad, autoridad sobre educación de los hijos, etcétera) al bien común de la comunidad política. Pero no es claro hasta qué punto el tipo de ontología social vinculada con esta exigente noción filosófica de reconocimiento ofrece algo distinto que otra manera de reconstruir la validez normativa de tópicos caros a algún tipo de teoría liberal.

BIBLIOGRAFÍA

- Brandom, Robert (2011). The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution. En Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen (eds.), *Recognition and Social Ontology* (pp. 25-51). Leiden: Brill.
- Brandom, Robert (2014). Part One: Knowing and Representing. En *A Spirit of Trust: a Semantic Reading of Hegel's Phenomenology. 2014 Draft of A Spirit of Trust*. http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html
- Fichte, Johann Gottlieb (1966). *Grundlage des Naturrechts (1. Teil)*. En Volumen I, 3: *Werke 1794-1796*. Edición completa de la Academia de Ciencias de Baviera. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- Fichte, Johann Gottlieb (1994). *Fundamentos del derecho natural*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Gould, Stephen Jay (2006). Una almeja es una almeja. En *El pulgar del panda* (pp. 225-235). Barcelona: Crítica.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Fenomenología del espíritu*. México DF: FCE.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a). *Phänomenologie des Geistes*. En *Werke in zwanzig Bänden*. Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 3. Frankfurt: Suhrkamp.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. En *Werke in zwanzig Bänden*. Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 7. Frankfurt: Suhrkamp.
- Ikäheimo, Heikki (2010). Making the Best of What We Are: Recognition as an Ontological and Ethical Concept. En Hans-Christoph Schmidt am Busch y Christopher F. Zurn (eds.), *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives* (pp. 343-367). Lanham: Lexington Books.
- Ikäheimo, Heikki & Arto Laitinen (2007). Analyzing Recognition. Identification, Acknowledgment, and Recognitive Attitudes towards Persons. En Bert van den Brink y David Owen (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (pp. 33-56). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill, John Stuart (2002). *El utilitarismo. Un sistema de la lógica (Libro VI, capítulo XII)*. Madrid: Alianza.
- Ormeño, Juan (2013). La teoría del reconocimiento de Fichte como teoría social de la individualidad. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 7. <http://ref.revues.org/500>
- Patten, Alan (1999). *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Patten, Alan (2014). *Equal Recognition. The Moral Foundations of Minority Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- Pippin, Robert (2011). *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press.
- Quante, Michael (1997). «Die Persönlichkeit des Willens» als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der Begriffslogischen Struktur der §§34-40 von Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En Ludwig Siep (ed.), *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts* (pp. 73-94). Berlín: Akademie.

- Quante, Michael (2009). El reconocimiento como principio ontológico en la *Fenomenología del espíritu*. En Vanessa Lemm y Juan Ormeño (eds.), *Hegel, pensador de la actualidad* (pp. 141-162). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Siep, Ludwig (1974). Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften. *Hegel-Studien*, 9, 155-207.
- Siep, Ludwig (1992). Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel. En *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus* (pp. 81-115). Frankfurt: Suhrkamp.
- Stekeler-Weithöfer, Pirmin (1992). *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn: Schöningh.
- Strawson, Patrick F. (1962). Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*, 48, 1-25.
- Wallace, Jay, Rahul Kumar & Samuel Freeman (eds.) (2011). *Reasons and Recognition. Essays on the Philosophy of T. Scanlon*. Oxford: Oxford University Press.
- Wildt, Andreas (1982). *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.