**II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política**

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”

Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Mesa 9 - Fenomenologías de los Social

Reconocimiento: Una búsqueda de su significado y aplicación filosóficos.

Federico Amadeo, UNSAM.

El trabajo consta de un esbozo para lograr una concepción filosóficamente coherente del término reconocimiento. Parte de una exploración de sus diversas acepciones tomando como base la dialéctica señorío-servidumbre de Hegel en donde se identifica el trato más influyente que recibe el reconocimiento dentro de la filosofía hasta entonces. Con el auxilio de Ricoeur, se perfila una cohesión de sentido que desemboca en una concepción de reconocimiento que la emparenta con la reciprocidad. Resuelto el asunto nocional, el trabajo prosigue abordando la pluralidad de aplicaciones específicas que el concepto goza. Ante ello, se retoman a Hegel (*sittlichkeit*) y a Ricoeur (“capacidades” y “estados de paz”) para luego acudir a las figuras contemporáneas de Axel Honneth y Charles Taylor. En esta segunda parte del trabajo se advierte un desplazamiento de la dimensión social a la netamente política que, a su vez, ilustra la robustez y riqueza que goza el concepto.

**Introducción**

El concepto de reconocimiento, según ha sido abordado por la filosofía, alberga una serie de dificultades pertinentes a su aplicación. La investigación filosófica, al respecto, busca siempre mantenerse en relación de respeto con sus múltiples significaciones, lo que constituye la dificultad a la hora de constituir un concepto más o menos coherente. “Reconocimiento” tiene valor significativo en lo lexicográfico, lo gnoseológico, lo cognitivo, etc. No obstante, a partir del trato de le dedica Hegel comienza a perfilarse una tradición muy específica en torno al reconocimiento desde la filosofía. Se trata de una tradición de cuño netamente *ético*, o práctico.

 Este contorno que ha adquirido históricamente el reconocimiento se manifiesta inequívocamente en los trabajos de filósofos contemporáneos. En el caso del de Charles Taylor se nota una preocupación por cómo puede el asunto abordar problemáticas concretas de la época: el multiculturalismo, el feminismo, las minorías, el nacionalismo, et. al. Se trata de asuntos que adquieren carácter problemático precisamente por un cierto déficit en el reconocimiento arraigado en el mismo marco teórico-espiritual de los gobiernos de Occidente. Otro caso paradigmático es el de Axel Honneth. Éste, a diferencia Taylor que se concentra más en derivar conclusiones de experiencias concretas de la vida política, lleva a cabo un grado mayor de abstracción de ellas para ilustrar un marco de ofensas morales que puede padecer un individuo para luego introducir un contraste de reparos respectivos a cada una de ellas.

 En ambos casos, sin embargo, está claro cómo ha devenido la tendencia histórica del reconocimiento. El sello ético con el que lo ha estampado la filosofía se ha radicalizado al punto de hallarse entretejido en el mundo de la vida socio-política. Es por esto que resulta prudente en esta oportunidad llevar a cabo un rastreo de las diversas significaciones de reconocimiento que le han sido pertinentes a la filosofía a modo de esclarecer su concepto.

 A tal fin, el presente trabajo reconoce lo que tradición filosófica ha hecho de él con el precedente fijado por Hegel. Éste, pues, servirá de punto de partida. También se acudirá a los aportes del francés Paul Ricoeur en su obra *Caminos del Reconocimiento*. La estructura del trabajo, pues, consiste en una división en dos partes: la primera trabaja las diversas nociones del reconocimiento con la esperanza arribar a una suerte de unidad conceptual, mientras la segunda expone las modalidades concretas que se desprenden del esfuerzo anterior.

**Noción de Reconocimiento**

*Hegel: Señorío y Servidumbre*

Como ya se ha destacado, es en Hegel donde se identifica la cuna de la tradición filosófica en su trato con el reconocimiento. Como dice Charles Taylor: “*But the topic of recognition is given its most influential treatment in Hegel*”[[1]](#footnote-1). Taylor, de hecho, identifica el momento decisivo en Hegel en su dialéctica de señorío y servidumbre[[2]](#footnote-2). Queda justificado aquí, entonces, como primer paso metodológico un paso de revista de la dialéctica hegeliana.

 Queda firmemente establecido desde un principio que de la autoconciencia misma se desprende el movimiento del reconocimiento[[3]](#footnote-3). Una autoconciencia es en y para sí en tanto lo sea también para *otra*. Quiere decir que la autoconciencia singular aspira a una unidad que se consigue en su duplicación. Esto sucede en tanto la primera trasciende su determinabilidad[[4]](#footnote-4): no “quiere” ser contenida en ella. Ahora bien, la superación conduce a un encuentro o una identificación precisamente en otra autoconciencia. Esto implica una *pérdida*: la identificación en otro es una superación de sí mismo. Una vez arribada aquí, sin embargo, una nueva superación es exigida. Se trata de una nueva esfera donde lo propio es otro y esto no puede mantenerse así. El movimiento de retorno a sí se recobra mediante esta nueva superación. Asimismo, el otro queda restituido.

 Hegel identifica el motor de este movimiento del reconocimiento como el *hacer*. El hacer es de ambas autoconciencias: es la relación que se establece entre ambas y ambas, por ende, son necesarias. La obra de cada uno es, a su vez, doble: es dirigido hacia sí y hacia el otro. Aquí se produce una suerte de juego de fuerzas en el que se intercambian determinabilidades de cada “polo”, un tránsito constante de un extremo al otro. En esto consiste la superación de la determinabilidad propia y el encontrarse en el otro descrito arriba. Durante este movimiento se desplaza constantemente lo que sería el término medio: la conciencia de sí. Quiere decir que el extremo opuesto funciona como término medio para el sí mismo, por el cual el éste es mediado consigo. Por esta vía se constituye el reconocimiento en un principio desigual: por el constante desplazamiento del término medio, uno solo es reconocido mientras que el otro simplemente reconoce.

 La autoconciencia, previa a este encuentro con el otro, se mantiene en un estado de simple certeza de sí para la cual lo otro no es más que su negación. Aquí hay que percatarse de: 1) que su certeza no es, sin embargo, su *verdad* y 2) dentro de “lo otro” también se halla la otra autoconciencia. Para que la autoconciencia logre su verdad depende de la otra en la cual ha de hallar su propia esencia como ya se ha visto. Sin embargo, ésta es tratada como mera negación de sí. Aquí entra en efecto el fenómeno del hacer: el otro como negación despierta el hacer como *lucha a muerte*. De esto trata el desplazamiento del término medio: la tendencia hacia la muerte del otro. Como se recordará, el hacer era de doble sentido: del otro y por uno mismo. En el primer caso se observa la tendencia a la muerte del otro mientras que en el segundo se observa el arriesgar la propia vida. Esta lucha es necesaria. Por ningún otro medio se logra elevar la certeza de sí a la verdad del para sí.

 Mediante el riesgo de vida, se arriesga simultáneamente la verdad que por medio de ella ha de surgir. En caso que la muerte se logre se anula la posibilidad del fin propuesto que era la integración en la determinabilidad ajena. Resalta aquí Hegel que la vida es la posición natural de la conciencia. Esto es lo que queda negado y, *a fortiori*, también la posibilidad del reconocimiento. Sin embargo, el hacer de cada uno es una negación *abstracta*: en tanto no se busca acabar específicamente con el otro no se busca negar la conciencia. Es una negación funcional al reconocimiento que busca conservar a ésta. Busca, por ende, garantizar la independencia subsistente. Como resultado, se pone por un lado una autoconciencia y, por otro lado, una conciencia: mera garante de vida. El resultado es, pues, dispar. Una conciencia es independiente y ser-para-sí: señor. La otra es dependiente y ser-para-otro: siervo.

 El señorío constituye la conciencia que es para sí mediante otra. Esta otra es sintetizada con la coseidad en general. Se define también por su serie de relaciones. Él mismo, como concepto de la autoconciencia, es la relación inmediata del ser-para-sí. Sin embargo, logra esto por medio del otro (la otra conciencia). Gracias a esta independencia, se relaciona con la cosa como tal. También está en relación con el siervo quien vendría a ser la conciencia para la cual la coseidad es lo esencial. Su relación con el siervo es mediata: se da a través del ser independiente, o la coseidad en general. Es decir que ve al siervo a través de esta óptica. También se relaciona con la cosa mediatamente: al siervo la cosa le es independiente. No puede destruirla, por lo que se limita a transformarla. Entonces, pues, por un lado, al señor la cosa no le es independiente, por lo cual, mediante su negación (la cual se ha visto más arriba) se relacione con ella gozándola. En el caso de siervo, esto sí le es independiente. Su negación de ella se limita a transformarla.

 Se ha determinado ya que al señor que le correspondía ser reconocido, mientras que al siervo reconocer. No obstante, éste también es visto en total dependencia del otro. Su reconocimiento es, pues, en tanto la conciencia no esencial. Se vislumbra, aquí, la necesidad que tiene el señor del siervo.

 Por el contrario, para la servidumbre el señor es su esencia. Quiere decir que su verdad es la conciencia independiente. También significa que, habiendo experimentado el miedo a la muerte del señor, es conciencia angustiada. Su verdad, pues, es algo más allá de sí: sufre la angustia por haberse enfrentado a ella. La conciencia del siervo se ha disuelto interiormente y hecha a temblar, sin dejar nada fijo.

 La conciencia del siervo es para ella misma, pero no aun para sí (como el señor). El siervo llega a esto a través del trabajo. El trabajo se entiende a través del fenómeno de la apetencia. La apetencia para el señor implica la negación del objeto y sentimiento de sí sin mezcla alguna. No obstante, esto significa que al señor le falta la parte objetiva: su goce es *de sí*, a través del objeto que consume sin trabajar. No tiene, por decir, vivencia de lo objetivo. En el caso del siervo, por el contrario, la apetencia –por su particular relación con el objeto explicitada más arriba- es reprimida. En esto consiste el trabajo: se relaciona negativamente con el objeto y se convierte, así, en su *forma*. El objeto, mientras tanto, mantiene independencia. Por esta vía llega el siervo a ser-para-sí: por medio el trabajo la conciencia llega a la intuición del ser independiente como de sí misma. El objeto que el siervo trabaja, en tanto algo distinto de sí, supera la forma que es su conciencia. Así, pasa a lo negativo respecto de ésta. Sin embargo, esta negatividad era la esencia extraña ante la cual solía temblar. Ahora, la transforma y se pone así en el elemento de lo permanente. Asimismo, se convierte en algo que es para sí mismo. Mediante este reencuentro adquiere sentido propio.

El movimiento de la autoconciencia conlleva de manera esencial tanto reconocer como ser reconocido. Uno no puede vislumbrar la verdad de sí mismo si no se da este juego de encuentros con el otro. El reconocimiento para Hegel, pues, es constituyente de la verdad de la conciencia. La necesidad de la duplicación implica, además, que ha de ser necesariamente *mutuo*: incluso en la disimetría el señor es dependiente del siervo sin el cual no puede haber mediación para arribar a su verdad. A su vez, esta mutualidad pone de relieve una relación de dependencia. Tampoco el siervo, ya llegado a ser para sí por medio del trabajo, pudo concebir su relación con el objeto de manera tal que necesite acudir al trabajo si no fuera por su temor a la muerte (experimentado a través del choque con el señor) que lo dinamizara a adquirir la disciplina necesaria[[5]](#footnote-5).

 El movimiento por el que se desenvuelve el arribo al reconocimiento mutuo, además, explicita el carácter práctico que tiene esta acepción en Hegel. La lucha a muerte, la relación con el objeto y los mismos términos “señor” y “siervo” como modos de caracterizar la conciencia permiten entrever algunas modalidades que adquiere el fenómeno del reconocimiento en la vida práctica. En Hegel, pues, no parecería haber una comprensión del fenómeno del reconocimiento sin esta dimensión.

*Ricoeur: De Identificación a Mutualidad*

En su obra *Caminos del Reconocimiento*, Ricoeur establece su propósito de ordenar las distintas acepciones en forma de camino tripartito: reconocimiento como identificación, reconocimiento propio y reconocimiento mutuo. Se trata de una trayectoria que va del polo verbal “reconocer” al polo verbal “ser reconocido”. Es decir, pasar de una acepción del orden de una pretensión, o dominio sobre el campo de las significaciones, a la de la exigencia de reconocimiento como expresión de una expectativa a ser realizada en cuanto reconocimiento mutuo[[6]](#footnote-6). Tal camino es precisamente lo que da al trabajo su estructura en forma de tres estudios.

Para su primer estudio, Ricoeur recurre, en primer lugar, a Descartes en la *Meditación IV* de sus *Meditaciones Metafísicas* consagrada al juicio. Ricoeur parece insistir en que las apariciones del verbo “reconocer” en este apartado no son triviales. Tomemos esta cita como representativa:

“*Y, aunque, desde que me propuse dudar de todo, no haya conocido de manera cierta más que mi existencia y la de Dios, sin embargo también (*sic*), desde que reconocí (*anumadverti*) el infinito poder de Dios, no puedo negar que él haya hecho otras muchas cosas, o al menos que no pueda producirlas, de modo que existo y estoy puesto en el mundo como formando parte de la universalidad de todos los seres (Op. cit., p. 459)*[[7]](#footnote-7)”.

Parecería indicar una suerte de resolución última por algo verdadero a la vez que alude fuertemente a la propia limitación. De hecho, ambas cosas parecerían ir de la mano: el arribo a la certeza incluye, en Descartes, como componente la contracara negativa, es decir, la presencia de todo aquello que es ignorado.

Para su segundo estudio, Ricoeur se remonta a la literatura de la Grecia Antigua. Lo que le interesa aquí es analizar el fenómeno de la agencia como vehículo hacia la comprensión de quien obra y, así, al reconocimiento *propio*. Se sitúa, en un principio, en la obra homérica y busca, a través de ella, poder hablar de un reconocimiento de la responsabilidad[[8]](#footnote-8). Afirma que los personajes se preguntan todo el tiempo sobre su obrar y arriba, de hecho, a conclusiones antes de llevar a cabo sus actos. Esto, de por sí, permite hablar de los personajes como centros de decisión. Se trata, no obstante, de un ámbito deliberativo particular, en tanto hablar de “conciencia de sí” lleva una connotación moderna. Por el contrario, se hace una apelación a los términos *thymos* y *noos*: “*…los héroes continuamente hablan y dan nombres a los sentimientos del corazón que acompasan sus acciones*”[[9]](#footnote-9). Por otro lado, con el concepto de *aition*, se puede ya hablar, no solo de una caracterización de la acción, también de una causa común a todas ellas *en uno[[10]](#footnote-10)*.Para profundizar en estos aportes, Ricoeur hace un salta hacia el pensamiento moderno. Con el elemento de la conciencia reflexiva en torno a uno mismo, se lleva a cabo una progresión respecto de los griegos en torno al reconocimiento propio. El aporte concreto, en referencia a la propia capacidad, introduce a la *atestación* de ella.

 Lo que se advierte en este segundo estudio es el lazo nocional con el primero. El reconocimiento de uno mismo se arriba luego de un rodeo en torno al acto propio y la capacidad propia de levarlo a cabo. Reconocer*se* es identificar*se* como centro de toda acción y decisión. De esto brota la responsabilidad como consideración.

 Para su tercer estudio, el reconocimiento mutuo, Ricoeur comienza situándose en una problemática común dentro de la fenomenología. Se trata del intento de arribar a una reciprocidad con el otro. Esto implica que al comienzo de la reflexión fenomenológica se da una disimetría originaria entre lo uno y lo otro. Existen, en este contexto, dos propuestas paradigmáticas y diametralmente opuestas. Por un lado, toma a Husserl en su *Meditación V* de sus *Meditaciones Cartesianas*. Este enfoque toma como problema la alteridad como lo extraño. Husserl, pues, parte del *ego*, lo propio. Concibe al *ego* de modo relativamente autosuficiente, lo que caracteriza la disimetría en este caso. Metódicamente, Husserl parte llevando a cabo una reducción a la esfera de lo propio, el cuerpo propio. De esta manera la introducción del otro hace ver la propia carne como un análogo a aquella. Ahora bien, si bien no se puede verificar la esfera del otro como idéntica a la propia, se confirma que ha de estar presente. Este recurso analógico permite hablar de apresentación: el cuerpo del otro anuncia el resto de sus facetas ocultas. Esta otra esfera me es accesible por medio del otro cuerpo que se presenta en *mi* esfera. Así, en última instancia, se puede constituir la reciprocidad buscada en una suerte de “comunidad” de *egos*, a partir de la cual se puede edificar una experiencia en común de la naturaleza[[11]](#footnote-11). Por el contrario, Lévinas parte del polo de lo otro y, consecuentemente, el trayecto de la superación de la disimetría va hacia el polo de lo propio. La diferencia, además, es que, en lugar de consistir en un enfoque teórico, Lévinas posiciona como primer grado de reflexión filosófica a la ética. El yo, aquí, se halla “en su casa”, “en lo en sí”[[12]](#footnote-12). La introducción del otro, en este caso, turba la paz e indiferencia del yo. El rostro, del otro, no se da como representación, sino que *expresa*: “*Y hasta en el cara a cara el rostro interpela […] Está ‘presente en su rechazo a ser contenido’ (Óp. cit., p. 160)*”[[13]](#footnote-13). La superación de la disimetría aquí, pues, consiste en responder a esta interpelación. Obrar en pos del otro. En cualquiera de los dos casos, independientemente de cual polo se parta, Ricoeur concluye: “*…siempre se trata de comparar incomparables y, de este modo,* igualar*los*”[[14]](#footnote-14).

 Planteado el desafío por la fenomenología, queda claro la meta: reciprocidad, no ya entre el uno y lo otro, sino el uno y *el* otro. En este planteo de reciprocidad consiste el reconocimiento mutuo.

*Reconocimiento: Lo Uno y lo Otro*

Recuérdese aquí las caracterizaciones hechas del reconocimiento en Hegel: *praxis*, mutualidad y valor de verdad. No es difícil de ver cómo se sintonizan éstas con las que presenta Ricoeur, particularmente en lo que respecta al reconocimiento mútuo.

 La dificultad, quizás, tiene que ver con la tercera caracterización en Hegel. El reconocimiento de la autoconciencia surge como necesidad para arribar a la verdad de ella. Lo pertinente al valor de verdad en Ricoeur se relaciona más con los primeros dos estudios. En el reconocimiento como identificación, intentar sintetizar este sentido con el anterior resulta algo forzado: el arribo a una verdad luego de un rodeo vacilante se refiere a *cualquier* verdad. Por ende, permanece en un estadio de reflexión aún muy teórico. En el segundo estudio, empero, el acto de reconocer vuelve sobre el agente. En su análisis del hombre capaz, Ricoeur se halla ahora más en sintonía con Hegel: uno es capaz y por ende es responsable. Aquí, el reconocimiento propio, si bien no agota, *anuncia* la verdad de uno mismo.

**Modalidades de Reconocimiento**

Esta segunda sección del trabajo se concentrará, a partir de lo expuesto anteriormente, en las diversas manifestaciones en las que el concepto de reconocimiento se realiza. Se vuelve sobre las obras de Hegel y Ricoeur en las que sus respectivas concepciones de reconocimiento cobran dimensiones específicas. También se buscará en los pensadores contemporáneos, Taylor y Honneth, ambos herederos de este trabajo, sus propios aportes.

*Hegel: Sittlichkeit*

Para arribar al concepto que maneja Hegel de *Sittlichkeit* (“eticidad”[[15]](#footnote-15)), haría falta antes repasar brevemente el actuar del espíritu al respecto. Éste, en tanto esencia universal, es el fundamento y el punto de partida del obrar de todos. A su vez, es la obra de todos y cada uno. Empero, para que se diera de ésta última manera, la esencia se disuelve: *“… la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra…*”[[16]](#footnote-16). Esta “bondad”, como se verá, es un momento necesario para que el espíritu –como sustancia universal- cobre realidad efectiva. Se entiende, entonces, por *Sittlichkeit* una idea de libertad. Una idea de la autoconciencia que, en su saber, querer y mediante su actuar, cobra realidad. Dicho de otro modo, es la realidad “hecha carne” de la autoconciencia. Es el obrar de cada uno en su contribución a la universalidad del espíritu. La *Sittlichkeit*, entonces, se relaciona con el reconocimiento en tanto este obrar universal de cada uno es dirigido de unos a otros.

Hegel ilustra esto, en primer lugar, con el caso de la familia. En el caso de los esposos, se trata de un reconocimiento en el que se conocen, de manera inmediata, uno en la otro. A la vez, se trata de un conocimiento de este mutuo ser reconocido. Respecto del reconocimiento entre padres e hijos, subyace la idea del matrimonio ligado a la procreación. Dentro de ella, se da, lo que Hegel llama un “segundo nacimiento”[[17]](#footnote-17) de los hijos: el nacimiento espiritual en el que se los educa para llegar a ser personas autosuficientes. Es decir que el estar involucrado en el matrimonio implica estar dispuesto para este reconocimiento del hijo. Este, al salir de la vida de la familia, llega a ser para sí y, de este modo, es destinado a crear una nueva familia. La disolución de esta primera unidad familiar es, pues, necesaria. Los hijos han de superar esta esfera familiar para ser plenamente reconocidos.

 Otra ilustración de este fenómeno se halla en la concepción hegeliana de cultura. Esto se comprende, primero, a través de una enajenación en la personalidad. Ésta produce el mundo ético que se enfrenta a la personalidad y constituye, para ésta, un mundo extraño. Lo que ocurre es que se renuncia al ser para sí para producir la realidad efectiva, gracias a lo cual se puede, ahora, apoderar de ella. Tomemos como caso ilustrativo algo que es propio de esta esfera que es el fenómeno del lenguaje. En él, se pone de manifiesto algo de autoconciencia de tal modo que no es más para sí, sino también para otros. Es la manifestación inmediata del yo. Éste es escuchado. Con esto se produce un “contagio”[[18]](#footnote-18) en el que entra en unidad con aquellos para los que existe y es autoconciencia universal. “Desaparece”, y este desaparecer es su propio saber de sí. El lenguaje vehiculiza el ser-para-sí hacia el ser-para-otros: una enajenación inmediata por la cual se logra la universalidad. Esta unidad que se logra es, pues, un término medio entre cada extremo: el yo y el otro. Es una objetividad real que se distingue de cada polo pero que es para ellos. Aquí el espíritu es el todo que irrumpe entre los extremos que se desdobla en ellos y que solo mediante este contacto engendra a cada uno de ellos como un todo.

Este conjunto de modalidades de reconocimiento en Hegel sellados con la vida ética (*Sittlichkeit*) tiene en común la búsqueda de universalidad. Pero se trata de una universalidad con realidad efectiva. Este era el fin de la “bondad” mencionada más arriba: el espíritu tenía que cobrar vida a través de la obra de cada individuo por la cual mediante un rodeo de exteriorizaciones estos son reconocidos como momentos de la universalidad. El carácter utimo que adquiere el reconocimiento en Hegel, pues, n rodeo de exteriorizaciones estos son reconocidos como momentos de la univúltimo que adquiere el reconocimiento en Hegel, pues, es el de lo universal en lo particular. Uno solo es reconocido legítimamente de este modo.

*Ricoeur: Capacidades y Estados de Paz*

Interesan a los fines de esta segunda sección del trabajo los últimos dos estudios de Ricoeur. Se ha visto que el reconocimiento propio y el reconocimiento mutuo se hallan en plena sintonía con lo que se ha establecido relativo a Hegel en su dialéctica señorío-servidumbre. A continuación, pues, se expondrán las características concretas que adquiere el reconocimiento en la obra de Ricoeur.

 En lo que respecta el reconocimiento propio, hay una primera referencia al lenguaje. Esto toma relevancia a partir del “poder decir”. Se recuerda a los personajes homéricos. Éstos verbalizan continuamente sus acciones, sus decisiones y sus deseos. El lenguaje aquí, pues, brota de la misma capacidad de un agente a modo de constatación. Esta autodesignación ocurre, empero, en situaciones de interlocución. La expresión de uno es *dirigida* y, por ende, dirigida *hacia otro* lo que conlleva, según Ricoeur, una exigencia tácita de aprobación[[19]](#footnote-19). Aquí ya se asoma la consideración de la mutualidad.

 Otra capacidad pertinente a la que se refiere Ricoeur tiene que ver con el hacer general del que se cobra conciencia en esta situación dialogal. Uno, al obrar, se identifica como causa. Se trata de una conciencia del acaecer de acontecimientos como productos propios. Habla aquí de “adscripción”: una suerte de apropiación de la acción en su vínculo con uno mismo. O, en otros términos, la capacidad de designarse como causa. Consecuentemente, teniendo en cuenta la responsabilidad como consideración implícita, se puede hablar, además, de imputabilidad: en tanto reconocerse como capaz de determinados actos implica ser responsable de ellos se puede, por ello, imputárselos. Esta consideración sigue dentro de la esfera de la capacidad: poder lidiar con las consecuencias de la propia acción dañina o perniciosa.

A esta altura de la reflexión en torno al reconocimiento propio se da ya un traspaso hacia consideraciones netamente éticas. Ricoeur dice: “*La problemática del reconocimiento de sí alcanza simultáneamente dos cimas con la memoria y la promesa*”[[20]](#footnote-20). Queda cómo se inscriben estos dos fenómenos en la reflexión presente: la capacidad de la promesa depende de la capacidad de acordarse. A su vez, se observa la relación que tiene esta consideración con la imputabilidad, en defecto de llevar a cabo la promesa. Esta capacidad, además, implica dirigir el esfuerzo contra las amenazas respectivas del olvido y la traición. Esta serie de capacidades es, pues, particularmente grande. Uno sería, por ende, tanto más responsable y tanto más imputable. Parecería tratarse de la esfera mayor de reconocimiento propio en tanto ser ético.

Para culminar la reflexión en torno al reconocimiento propio, Ricoeur menciona la consideración de los derechos. Se refiere a la misma cuestión en tanto “*La atestación se ha hecho reivindicación, derecho de exigir, bajo la idea de justicia social y el recurso a la libertad positiva*”[[21]](#footnote-21). Con los derechos, la esfera ética del reconocimiento de sí pasó a la esfera política.

En lo pertinente al reconocimiento mutuo, Ricoeur se muestra preocupado por pensar una alternativa a la lucha hegeliana para lograrlo. La encuentra en lo que él llama estados de paz. Con ellos, Ricoeur busca, no meramente ofrecer una alternativa a la violencia de la lucha propiamente dicha, sino, además, a las “luchas” propias de “*…la jurisdicción de la justicia, como lo demuestra el proceso en el tribunal*”[[22]](#footnote-22). La ambición de Ricoeur consiste en ofrecer un plano en donde el reconocimiento mutuo se llevaría a cabo sin confrontación de ningún tipo, ni siquiera las posibles confrontaciones atenuadas con los dispositivos institucionales. Los estados de paz son, puntualmente, tres: *philia*, *eros* y *ágape*.

Entiende por *philia* como algo concerniente a la reciprocidad. Para explicar esto Ricoeur invoca a Aristóteles en su análisis de la amistad. Esta, según dice, es distinta de la figura de la justicia. Sin embargo, está en proximidad en su comprensión. Lo fundamental de la comprensión de la *philia* como amistad está en esta distinción: reconocimiento recíproco sin la “violencia” de la justicia[[23]](#footnote-23). Se refiere, luego al *eros* como un deseo de ascensión espiritual. Hay aquí una connotación de privación y disimetría. No obstante, permite entrever la posibilidad de una relación con el otro que alienta, al igual que la *philia*, la afinidad.

El que más trato le ha merecido Ricoeur, sin embargo, es el *ágape*. Con él, se está lejos del ámbito de la justicia: no hay ninguna referencia a equivalencias, comparaciones o cálculos. Habla del *ágape* como “abundancia de corazón”. Por ello, no se da, lo que sí ocurre en el *eros*, privación. Este carácter de “abundancia” se pone de manifiesto en la ausencia de toda consideración de equivalencias. Esta distancia del concepto de justicia se hace patente a través del concepto de don: un puro dar sin la expectativa de una respuesta. Además, el *ágape* combate la justicia en el terreno de las ofensas con el perdón. El olvido de las ofensas. También se distingue del *eros* en tanto se caracteriza como un amor subsistente a pesar de la falta de réplica. Esto es visiblemente contrario a la añoranza y la espera presentes en el *eros*.

El *ágape*, pues, es sin duda el estado de paz por excelencia. Resulta algo difícil de concebir, quizás, la presencia de este estado por la inconmensurabilidad de su valor. Y, sin embargo, *“…por extrañas que sean sus expresiones, se ofrecen a la comprensión común* *[…] El ágape da un paso hacia la justicia al revestir la forma verbal del mandamiento: ‘Amarás’*”[[24]](#footnote-24). Esta “justicia” es notoriamente relativa, no obstante. El *ágape* ofrece en la figura de la reciprocidad la altura valorativa del reconocimiento.

Un obstáculo para la comprensión del *ágape* en su pureza, quizás, es la existencia del contra-don. Se presenta, con él, el factor del intercambio. A todas luces, no parecería haber complicación alguna. Que el don *pueda* ser retribuido no implica de por sí que el don original lo exigiera. Tampoco hay necesidad de interpretar al don original como una interpelación, si bien, nuevamente, *puede* ser concebido de esa manera. De hecho, le factor del contra-don permite ahondar en el valor del *ágape*. Por un lado, la lógica de don-contra-don, garantizada la pureza del *ágape*, bien podría implicar un círculo virtuoso. Por otro, ésta lógica así caracterizada introduce el fenómeno de la gratitud. Esto es notablemente contrario a la obligación de devolver e, incluso alienta una generosidad comparable con el gesto inicial. El ágape, en estos términos, arriba a una igualdad “orgánica”, a diferencia de la equiparación calculadora.

*Honneth: Reconocimiento como Reparo a las Ofensas Morales*

Honneth se reconoce deudor de Hegel[[25]](#footnote-25) y su abordaje a la cuestión involucra el mismo manejo del término reconocimiento. Parte en su análisis del fenómeno de la ofensa moral para luego poner de relieve la falta en términos específicos de reconocimiento. Lo ilustra notando que *“…en el caso del engaño […] la persona no es tomada en serio en un sentido central de su propia autorrelación*”[[26]](#footnote-26). Con ello, es lícito extrapolar de esta experiencia la consecuencia de la falta de reconocimiento y aplicarlo a todas las demás ofensas morales.

 Lo primero que advierte Honneth es una serie de consecuencias. La primera es que la ofensa moral se da únicamente en individuos que se refieren reflexivamente a su propia vida. Es decir, tiene que haber una preocupación por el propio bienestar. Sin esta consideración, ninguna falta se prestaría a la comprensión. Otra es que para identificar una ofensa como algo negativo, la imagen positiva que uno mantendría consigo mismo requeriría una constatación de parte de terceros en la forma de aprobación. Por último, la ofensa habría de ser experimentada en la forma de algún tipo de perturbación psíquica, develando, asimismo, una frustración en la persecución de alguna expectativa propia. Son condiciones *sine qua non* para la elucidación de cualquier tipo de falta.

 Esta base habilita, ahora, contemplar criterios de diferenciación de distintos tipos de ofensas. Estos, en primer lugar, tendrían que mantenerse lo más cerca posible de las experiencias individuales. También tendrían que vincularse a consideraciones relativas a los distintos niveles de autorrelación individual. Con esto, Honneth se atreve a esbozar una tipología de ofensas morales: “*A cada capa de la autorrelación práctica le corresponderá entonces un tipo especial de injusticia, al que a su vez le concierne un grado específico de daño psíquico*”[[27]](#footnote-27).

 Respecto de estas “autorrelaciones prácticas”, Honneth identifica tres fases. En un nivel primario, hay una referencia del sujeto a sí mismo de modo que concibe determinadas necesidades físicas y deseos como parte articulable de la propia personalidad. Designa esta fase con el término “autoconfianza”. En el segundo nivel, se da la conciencia del sujeto de sí mismo como responsable moralmente de sus propios actos. Como término para este fenómeno, usa “autorrespeto”. Por último, el sujeto habría de poder identificar en sí capacidades buenas o valiosas. Para este nivel, entonces, aplica el concepto “autoestima”.

Ahora como correlato se pueden identificar tipos de daños de índole psíquica. Por un lado, existen ofensas que privan a uno de seguridad para la persecución de su propio bienestar. Entre estas se pueden mencionar el maltrato físico, la tortura y la violación. Segundo, ofensas que atentan contra la responsabilidad moral del individuo, como el engaño, el fraude y casos de discriminación. Finalmente, se trata de ofensas referidas al sentimiento de poseer importancia social. Entre estas, hay de las más triviales, como no ofrecer el saludo, a las más perniciosas, como la estigmatización.

Queda, pues, ofrecer un correlato más en la forma de reparo a estas ofensas como distintas formas de reconocimiento. Para esto, en primer lugar, Honneth invoca la siguiente premisa:

“*…los seres humanos pueden ser ofendidos en una manera específica que llamamos ‘moral’ porque deben su identidad a la construcción de una autorrelación práctica que desde el primer momento depende de la cooperación y la aceptación de parte de otros hombres*”[[28]](#footnote-28).

Con ella, la noción positiva de moral que se persigue aquí implicaría el conjunto de actitudes necesarias para garantizar de manera recíproca para asegurar las condiciones necesarias de la identidad personal. Los reparos morales, entonces, tendrían el fin de garantizar esto.

Con esto, en el primer nivel el individuo habría de ser reconocido en sus necesidades y deseos como valorables para otros. Esta forma de reconocimiento posee el carácter de una entrega incondicional hacia el individuo en cuestión. Esta garantía se presenta en la figura del cuidado o el amor. En el segundo, uno habría de ser reconocido como correspondiente de la misma responsabilidad moral que le compete a todos los demás. Como carácter tiene el trato igualitario universal. Se manifiesta en forma de respeto moral. En el último nivel, el reconocimiento es referido a uno en respecto de sus capacidades comprendidas como valorables para una comunidad. Su carácter es de valoración particular. Toma la forma de solidaridad o lealtad.

La dificultad que presenta este esquema es que aquellos sujetos llamados a responder a las exigencias mencionadas, varía en su tamaño según cada grado. Con esto peligra la garantía moral que le compete a cada sujeto. No obstante, Honneth pasa a referirse a los ámbitos concretos en donde la garantía de reconocimiento en cada nivel se efectúa. En el primer nivel, por ejemplo, el deber del cuidado emocional se puede llevar a cabo, por un lado, en la relación padre e hijo y, por otro, de manera más simétrica entre amigos. En el segundo, la garantía implica una exigencia universal de todos para con todos. En el último, se efectúa este grado de reconocimiento a través de la participación solidaria en una comunidad de valores.

La otra dificultad que invoca Honneth tiene que ver con instancias de tensión que pueden ocurrir en situaciones concretas cuando más de una de estas tres esferas de reflexión resultan relevantes. Al respecto, resuelve diciendo: *“…en caso de conflicto, debemos, decidir según otros puntos de vista a cuáles de nuestros compromisos les concedemos supremacía*”[[29]](#footnote-29). Enseguida advierte, empero, que está implicada en estos casos una restricción normativa:

“*…dado que debemos reconocer a todos los seres humanos como personas que disfrutan del mismo derecho a la autonomía, no nos está moralmente permitido optar por relaciones sociales cuya realización implique una lesión de dichas pretensiones*”[[30]](#footnote-30).

*Taylor: La Esfera Política de Reflexión*

En este último apartado se concentrará en aquello del trabajo de Charles Taylor referente al reconocimiento dentro de la reflexión sobre lo político. Taylor busca dentro de las propuestas disponibles dirigidas a la reivindicación de los derechos e intereses civiles a gran escala la forma adecuada para garantizar el reconocimiento[[31]](#footnote-31). A partir de esta preocupación se han desprendido dos corrientes: por un lado, una política de universalidad, por otro, una política de la diferencia.

 La política de la universalidad está enraizada en una concepción de “dignidad”[[32]](#footnote-32) con la que se busca establecer una cláusula de igualdad. Esta temática tiene sus puntos de elucidación en lo referente a derechos civiles o derechos humanos. Sus esfuerzos, pues, están dirigidos a establecer una igualdad de derechos y de condiciones a escala universal. En un grado más profundo, este abordaje se propone reparar desigualdades injustificadas que no están contempladas en lo referente a los meros derechos. Como ejemplo, Taylor menciona que aquellos sistemáticamente discapacitados ameritan una respuesta para evitar que decaigan en estatus de “ciudadanos de segunda clase”[[33]](#footnote-33) en un sentido fáctico.

 Por el contrario, la política de la diferencia parte de una inquietud por resguardar y respetar la identidad individual. Por ello, este grupo criticaría al anterior por mantenerse en un nivel de reflexión algo superficial: el reconocimiento que éste propone tiene un cierto carácter abstracto en el sentido que se concentra en el denominador común de cada quien efectivamente ignorando las demás dimensiones del individuo. Parecería tratarse, entonces, de un reconocimiento incompleto. Si bien ambos tienen una pretensión de universalidad, la política de la diferencia se sitúa en la consideración de la especificidad para arribar a ella.

 En un principio, este choque de concepciones no parece de carácter demasiado problemático. Aquellos adherentes a la política de la diferencia son reprochados por ignorar el principio de no-discriminación. Los adherentes a la política de universalidad, por su lado, son reprochados por negar la identidad y, por ello, acoplar a todos en un molde homogéneo. No obstante, esto último devela una problemática mayor:

“*The claim is that the supposedly neutral set of difference-blind principles of the politics of equal dignity is in fact a reflection of one hegemonic culture. As it turns out, then, only the minority or suppressed cultures are being forced to take alien form. Consequently, the supposedly fair and difference-blind society is not only inhuman (because suppressing identities) but also, in a subtle and unconscious way, itself highly discriminatory*”[[34]](#footnote-34).

Entonces, la cláusula de neutralidad defendida por este grupo parecería ser una ilusión.

 Taylor más adelante invoca una polémica en torno al establecimiento de la Carta Canadiense de Derechos de 1982[[35]](#footnote-35) para ilustrar el problema. La Carta tenía la pretensión de alinear el esquema jurídico de Canadá a aquel de los Estados Unidos. Específicamente, la idea era defender una concepción de ley sensible a la universalidad de los derechos a nivel individual. El conflicto surgía a partir de unas concepciones de autonomía en ciertas regiones de Canadá en donde la identidad de los franco-canadienses y los pueblos aborígenes peligrarían por ello. Taylor pasa a analizar el caso particular de la ciudad de Quebec en el seno de este debate. En la legislación de la ciudad habían medidas coercitivas dirigidas a proteger la lengua francesa por la cual construía, en parte, su identidad. La resolución del conflicto se dio a través de la Enmienda Meech[[36]](#footnote-36) por la cual se reconocía a Quebec como una “sociedad distinguida”[[37]](#footnote-37). Lo que estaba en juego, pues, era la identidad cultural de un pueblo.

Claro que con esto no se colmaría el debate. Prevalece la inquietud de que aquellos no francoparlantes en la ciudad estarían obligados a reconocer la hegemonía de un idioma que no era el suyo. Taylor busca solucionar esta tensión destacando que, con todo, los partidarios de Quebec aun defendían un cierto modelo de liberalismo:

“*On their view, a society can be organized around a definition of the good life, with- out this being seen as a depreciation of those who do not personally share this definition. Where the nature of the good requires that it be sought in common, this is the reason for it’s being a matter of public policy*”[[38]](#footnote-38).

Se trata de una concepción con la que se puede hablar de una distinción entre derechos fundamentales que jamás han de ser violados y privilegios e inmunidades que, si bien son importantes, pueden ser restringidos por cuestiones de política pública de alguna índole. Este esquema parecería sincronizarse con las inquietudes de los quebequenses y, de hecho, es el que Taylor defiende explícitamente[[39]](#footnote-39).

Taylor, pues, parece resolverse por una cierta concepción de la política de la diferencia. Es notorio, no obstante, que prevalece cierta tensión: el reconocimiento universal no se logra tampoco por esta vía. Parece restar resignarse a que semejante meta es una ilusión. Sin embargo, no importa a los fines del presente trabajo lograr una solución que lo abarque todo, sino poner de relieve qué modalidades toma el reconocimiento en la vida concreta. La variante que introduce el trabajo de Taylor es que el reconocimiento en su modalidad socio-política está impregnado de conflictos. Sin embargo, en Honneth ya se ha advertido lo mismo en cierto sentido.

**Conclusión**

El presente esfuerzo dedicado a la elucidación filosófica del concepto de reconocimiento ha conducido a una problemática. En la segunda parte del trabajo se ha ido manifestando cómo el concepto que manejaban Hegel y Ricoeur cobraba dimensiones en la vida concreta imbricadas de conflictos. Esto no podía advertirse en el caso de Hegel: su interés al elaborar la *sittlichkeit* se limitaba a la constitución del espíritu objetivo. Claro que no hay por qué suponer que esta vida ética está libre de toda tensión[[40]](#footnote-40) (se ha visto que el *trayecto* por el cual se arriba al reconocimiento en Hegel, de hecho, es extremadamente violento, pero no ha aparecido mención del carácter conflictual del reconocimiento una vez establecido). Ricoeur, por otro lado, parece manifiestamente preocupado por concebir el reconocimiento de manera “pura”. Con el reinado del *ágape* se busca un reconocimiento efectivo sin lugar a la violencia.

 La problemática comienza a acentuarse en Honneth al traer a la luz el posible choque de consideraciones heterogéneas relativas al reconocimiento personal. Lo que se vio en este caso es una resolución por la prevalencia en estos casos de la exigencia de universalidad en derechos. En seguida se vio con Taylor que esto, a su vez, no está libre de problemas: ha puesto de relieve que esta pretensión de universalidad no era posible.

 Se desprenden algunas conclusiones. La primera es que el reconocimiento en el tejido de los avatares de la vida concreta no puede ser garantizado en un sentido pleno, como hubieran pretendido Ricoeur y Honneth. Esto, sin embargo, no justifica de por sí un abandono de su uso. De hecho, exige una reflexión en torno a la naturaleza del mundo de las relaciones interpersonales. Puede, *prima facie*, ir advirtiéndose la necesidad de una nueva acepción de reconocimiento pertinente al segundo estudio de Ricoeur: el reconocimiento de que la totalidad de mis pretensiones no pueden ser saciadas. A su vez, esto conduciría a otra forma de mutualidad en la que dicha limitación ha de ser, en principio, cargada por todos.

Otra conclusión concierne la relación entre la imposibilidad de una resolución final destacada por Taylor y el *ágape* como estado de paz en Ricoeur. Por un lado, empero, parecería que ambos se refieren a distintos “niveles” según fueron destacados por Honneth: lo de Taylor al segundo y lo de Ricoeur parecería pertenecer más al primero. Por otro, cabe la posibilidad de ser optimista respecto del alcance del *ágape.* Ahondar en una esfera de vida en donde éste tenga prevalencia podría, como Ricoeur, de hecho, esperaba tácitamente, *postergar* los dispositivos de la justicia. Quedaría pendiente, pues, una profundización en esto último para determinar cuán lejos en la periferia de la vida puede lograrse este objetivo: ensanchar la vida del *ágape*.

**Bibliografía**

* Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Fenomenología del Espíritu, trad. Wenceslao Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012
* Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, trad. R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997
* Honneth, Axel, “Reconocimiento y Obligación Moral” en Areté, Buenos Aires, Vol. IX, Nº 2, 1997
* Ricoeur, Paul, Caminos del Reconocimiento, trad. Agustín Niera, Madrid, Trotta, 2005
* Taylor, Charles, “The Politics of Recognition” en Philosophical Arguments. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995
1. Charles TAYLOR, “The Politics of Recognition” en Philosophical Arguments. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995, p. 35, 36). [↑](#footnote-ref-1)
2. Ibíd., p. 50. [↑](#footnote-ref-2)
3. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, (Phänomenologie des Geistes 1807, trad. Wenceslao Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 113-121). [↑](#footnote-ref-3)
4. Se emplea el término “determinabilidad” según la traducción de la obra empleada como referencia en este trabajo. [↑](#footnote-ref-4)
5. Esto está tácitamente presente en la exposición realizada, pero explícito en el texto mismo: “Sin la disciplina del siervo y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma.”, Ibídem., p. 121. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ibídem., p. 29-30. [↑](#footnote-ref-6)
7. Ibídem., p. 45. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ibídem., p. 84. [↑](#footnote-ref-8)
9. Ibídem., p. 85. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ibídem. [↑](#footnote-ref-10)
11. Ibídem., p. 166. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ibídem. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ibídem., p. 168. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ibídem., p. 1970. [↑](#footnote-ref-14)
15. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, (Phänomenologie des Geistes 1807, trad. Wenceslao Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 142). [↑](#footnote-ref-15)
16. Ibídem., p. 259. [↑](#footnote-ref-16)
17. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* ([Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften](http://en.wikipedia.org/wiki/Encyclopedia_of_the_Philosophical_Sciences), 1817, trad. R. Valls Plana, Madrid, Alianza 1997, p. 541). [↑](#footnote-ref-17)
18. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, (Phänomenologie des Geistes 1807, trad. Wenceslao Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 300). [↑](#footnote-ref-18)
19. Paul RICOEUR, *Caminos del Reconocimiento*, (Parcours de la Reconnaissance, 2004, trad. Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2005, p. 107). [↑](#footnote-ref-19)
20. Ibídem., p. 119. [↑](#footnote-ref-20)
21. Ibídem., p. 155. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ibídem., p. 228. [↑](#footnote-ref-22)
23. No obstante, en el análisis de Aristóteles ambos están en proximidad (Ibídem., p. 229). [↑](#footnote-ref-23)
24. Ibídem., p. 230. [↑](#footnote-ref-24)
25. Axel HONNETH, “Reconocimiento y Obligación Moral” en Areté (Buenos Aires, Vol. IX, Nº 2, 1997, p. 241). [↑](#footnote-ref-25)
26. Ibídem., p. 242. [↑](#footnote-ref-26)
27. Ibídem., p. 244. [↑](#footnote-ref-27)
28. Ibídem., p. 246. [↑](#footnote-ref-28)
29. Ibídem. p. 251. [↑](#footnote-ref-29)
30. Ibídem. [↑](#footnote-ref-30)
31. “…politics of equal recognition…”, Charles TAYLOR, “The Politics of Recognition” en Philosophical Arguments. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995, p. 37). [↑](#footnote-ref-31)
32. Una concepción que tiene como precedente al trabajo de Rousseau que, según dice, le compete a todos, a diferencia de su noción de “honor” que teóricamente tiene un dejo conservador por referirse a una cuestión de clase y posición. (Ibídem., p. 27). [↑](#footnote-ref-32)
33. Ibídem., p. 37. [↑](#footnote-ref-33)
34. Ibídem., p. 43. [↑](#footnote-ref-34)
35. Ibídem., p. 52. [↑](#footnote-ref-35)
36. Ibídem., p. 53. [↑](#footnote-ref-36)
37. O “distinta”: “distinct society” (Ibídem.). [↑](#footnote-ref-37)
38. Ibídem., p. 59. [↑](#footnote-ref-38)
39. Ibídem., p. 61. [↑](#footnote-ref-39)
40. Con esto no se pretende afirmar que el tal carácter desaparece en el trabajo del mismo Hegel, ya que el mismo indica todo lo contrario. Más bien se ha buscado tematizar lo conflictual, como se ha visto, en otros autores. [↑](#footnote-ref-40)