

<https://doi.org/10.1590/1980531412193>

# EDUCACIÓN EN DERECHOS HUMANOS: DIGNIDAD, RECONOCIMIENTO Y NORMATIVIDAD

 Mario Molina Olivares<sup>I</sup>

 Sebastián Aguilera Quiroz<sup>II</sup>

<sup>I</sup> Universidad Católica Silva Henríquez (UCSH), Santiago, Chile; mmolina@ucsh.cl

<sup>II</sup> Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV), Viña del Mar, Chile; sebastian.aguilera@pucv.cl

## Resumen

El objetivo de este artículo consiste en analizar la vinculación entre la dignidad, el reconocimiento y la educación en derechos humanos (EDH). La metodología del presente artículo consiste en una discusión teórica actualizada. En específico, se propone que, en la educación formal y no formal en un contexto latinoamericano, resulta indispensable conocer la vinculación entre la dignidad, el reconocimiento, los principios de normatividad y la EDH para desplegar mecanismos de protección y fortalecimiento, a nivel individual y colectivo, de lo que Axel Honneth entiende como “vida democrática”.

DERECHOS HUMANOS Y EDUCACIÓN • DIGNIDAD • RECONOCIMIENTO

## EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS: DIGNIDADE, RECONHECIMENTO E NORMATIVIDADE

O objetivo deste artigo é analisar a vinculação entre a dignidade, o reconhecimento e a educação em direitos humanos (EDH). A metodologia do artigo consiste em uma discussão teórica atualizada. Em específico, propõe-se que, na educação formal e não formal no contexto latino-americano, é indispensável compreender a vinculação entre a dignidade, o reconhecimento, os princípios de normatividade e a EDH para desenvolver mecanismos de proteção e fortalecimento, nos níveis individual e coletivo, daquilo que Axel Honneth entende como “vida democrática”.

DIREITOS HUMANOS E EDUCAÇÃO • DIGNIDADE • RECONHECIMENTO

## HUMAN RIGHTS EDUCATION: DIGNITY, RECOGNITION AND NORMATIVITY

### Abstract

The aim of this article is to analyze the link between dignity, recognition and human rights education (HRE). The methodology of this article consists of an updated theoretical discussion. Specifically, it is proposed that, in formal and non-formal education in a Latin American context, it is essential to know the link between dignity, recognition, the principles of normativity and HRE in order to deploy mechanisms of protection and strengthening, at the individual and collective level, of what Axel Honneth understands as “democratic life”.

HUMAN RIGHTS AND EDUCATION • DIGNITY • RECOGNITION

## ÉDUCATION AUX DROITS DE L'HOMME : DIGNITÉ, RECONNAISSANCE ET NORMATIVITÉ

### Résumé

L'objectif de cet article est d'analyser le rapport entre dignité, reconnaissance et éducation aux droits de l'homme (EDH). La méthodologie se fonde sur une discussion théorique mise à jour. On y postule plus précisément que, dans l'éducation formelle et non formelle en contexte latino-américain, il est indispensable de comprendre les liens entre dignité, reconnaissance, principes de normativité et EDH pour développer des mécanismes de protection et de renforcement, aux niveaux individuel et collectif, ce que Axel Honneth nomme la « vie démocratique ».

DROITS DE L'HOMME ET ÉDUCATION • DIGNITÉ • RECONNAISSANCE

Recibido el: 17 JULIO 2025 | Aprobado para publicación el: 26 AGOSTO 2025



Este es un artículo de acceso abierto que se distribuye en los términos de la licencia Creative Commons tipo BY.

**A EDUCACIÓN EN DERECHOS HUMANOS (EDH) ES UN PROCESO DE LARGO PLAZO EN QUE**

las personas aprenden a ser tolerantes, a respetar la dignidad de los demás y a establecer los medios para asegurar ese respeto en todas las sociedades (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2019). En este sentido, se puede especificar que aborda el conjunto de métodos de enseñanza y aprendizaje dirigidos a informar y educar a las personas sobre sus derechos humanos (Ahmed et al., 2020). De esta forma, se convierte en un imperativo para las organizaciones internacionales (la ONU, la Organización de Estados Iberoamericanos [OEI], entre otras) y las nacionales (Instituto Nacional de Derechos Humanos y la Subsecretaría de Derechos Humanos). No obstante, necesita de su socialización e implementación en espacios educativos formales y no formales. La protección de los derechos fundamentales implica una acción constante y de cobertura amplia con el fin de prevenir y evitar que se lesionen las distintas dimensiones humanas a nivel individual y colectivo. Este trabajo de prevención y protección activa considera las prácticas sociales del pasado, las del presente y las que se desean mejorar en el futuro, de forma articulada.

Los sucesos que han marcado las violaciones a los derechos humanos (DD. HH.) en el pasado reciente, en Chile y en Latinoamérica, y desde el siglo XX, en el contexto internacional, pueden revisarse a la luz de múltiples dimensiones, por ejemplo, desde lo histórico, cultural y pedagógico. Desde su creación, los DD. HH. han buscado la protección de las personas y ello implica revisar las diferencias sociales, políticas y culturales, sin dejar de lado la mejora de las condiciones en los niveles individual y colectivo. Con relación a esto, los estudios de la EDH han visibilizado la necesidad de discutir las aproximaciones eurocéntricas, lo que se expresa en las diversas realidades de Latinoamérica (Magendzo, 2003, 2006). En consecuencia, resulta necesario estudiar de forma sistemática, para la revisión y creación de los saberes y capacidades (Nussbaum, 2012), el previo reconocimiento autorrelacional de las intersubjetividades recíprocas, evitando su olvido o la cosificación de las relaciones humanas (Honneth, 1997, 2007, 2009) y la discusión de sus ecologías en el contexto más local (Santos, 2009).

Lo anterior redonda en el concepto de dignidad como eje central que posibilita la fundamentación de los DD. HH. y de ahí cualquier intento de promoción e implementación de estos (Habermas, 2010). La complejidad del concepto de dignidad se manifiesta en diversos aspectos de la vida, desde las relaciones interpersonales más cercanas, como la familia y pares, hasta las relaciones más amplias que tenemos como ciudadanos de un país, con una estructura legal y cultural determinada; pero también aparece en el aspecto de la relación compleja individuo-mundo, del mismo modo como puede aparecer el concepto de “dignidad de los pueblos”, esto es, una dignidad de carácter colectivo, incluso identitario (Taylor, 2009; Habermas, 1997, p. 168; Ricoeur, 2006, p. 269). Puede verse, parafraseando a Aristóteles, que la dignidad *légetai pollakhós*, es decir, “se dice de muchas maneras”. Es por esto –y recordando la calidad de “eje” del concepto de dignidad– que es necesaria una precisión conceptual previa sobre el concepto al que nos referimos, o mejor, sobre el concepto que será el fondo de este trabajo, con relación a los DD. HH. y de ahí a la EDH.

Con el fin de desarrollar los temas señalados arriba, en los apartados a continuación consideramos apropiada la siguiente estructura: en el primero, desarrollaremos un breve recorrido general sobre algunas concepciones de la dignidad. En el segundo, centraremos la exposición en un marco conceptual basado en la revisión de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth y su relación con la dignidad. En el tercer apartado, se estudiará la relación entre la categoría de normatividad, la dignidad y las pedagogías del reconocimiento.

La pregunta de investigación que buscamos responder es la siguiente: ¿cuál es el aporte de la relación entre EDH, dignidad y teoría del reconocimiento para la protección y fortalecimiento de los valores y las prácticas sociales más relevantes para el bien común? Para responder esta pregunta, el desarrollo de los distintos apartados mencionados antes tributa a una posición transversal: sostenemos como hipótesis que, para fortalecer la EDH, resulta muy útil explorar, como plataforma conceptual, la teoría del reconocimiento, porque entrega una base argumentativa para colocar a la dignidad y los DD. HH. como un núcleo legitimador del funcionamiento de diversas esferas políticas, culturales, sociales y educativas. En específico, tenemos la convicción de que, en la educación formal y no formal, resulta indispensable conocer la vinculación entre la dignidad, el reconocimiento y la EDH para desplegar mecanismos de protección y fortalecimiento, a nivel individual y colectivo, de lo que Honneth entiende como “eticidad democrática” o “vida democrática”.

### Aproximación al concepto de dignidad

La palabra “dignidad” deriva de la palabra latina *dignitas*, que a su vez derivaría de *dignus* (Corominas, 1985, p. 215; Segura-Munguía, 2010, p. 220). Esta última palabra es un adjetivo que indica la cualidad de “ser digno o merecedor de algo”. Así, cuando alguien es digno, es “merecedor” de diversas cosas: respeto, honra, recompensa, agradecimiento, castigo, etc. Pero esta “cualidad de ser merecedor de” apunta a la idea de “lo que conviene a”, lo “conveniente”, pues *dignus*, por su parte, deriva del verbo *decet*, que es el paralelo latino del verbo griego *prépo* (Ernout & Meillet, 1951, pp. 297-298), y significa, en un sentido impersonal (al igual que *decet* en latín): “conviene”, “es conveniente”, “natural o verosímil”.

Esto implica que el ser merecedor o digno de algo hunde su razón en la idea de “lo que conviene a”, y aquí cabría preguntarse: ¿a qué refiere el “a” en la expresión “lo que conviene a”? Ahí radicaría el misterio de la dignidad humana, en apuntar al significado de ese “a”, es decir, en desentrañar cuál es la naturaleza o estatus ontológico de aquello que se considera que es digno o que tiene dignidad. Lo antes dicho significa que es necesaria una indagación sobre el ser humano. Todo valor que se atribuye al concepto de dignidad está atado de manera indisociable a una concepción del ser humano determinada.<sup>1</sup>

A lo largo de la historia del pensamiento se han realizado no pocos intentos por fundamentar la naturaleza humana en función de las preguntas: ¿cuál es la dignidad humana?, ¿en qué consiste esa cualidad que hace a alguien un ser digno o le confiere dignidad? Y, luego, ¿qué sería eso que tendría que merecer, lo que conviene al ser humano de acuerdo con esa naturaleza? Así, podemos mencionar tres momentos de la dignidad, asociados a concepciones del ser humano: el de la antigüedad clásica, el del medioevo cristiano y el de la época moderna y contemporánea.

En el periodo de la antigüedad clásica, la naturaleza humana se resuelve en el concepto de racionalidad. Es bien conocido el pasaje de la *Política* de Aristóteles (2007) sobre el ser humano como ser social (1253a7-9). La cuestión de la naturaleza (*phýsis*) es fundamental en el razona-

1 Evidentemente, por cuestiones de espacio, no podemos desarrollar el fundamento antropológico del concepto de dignidad. Sin embargo, esta cuestión no tiene poca importancia, e incluso se ha manifestado en un diálogo crítico entre Rancière y Honneth sobre la teoría del reconocimiento. Rancière critica a Honneth argumentando que en su teoría hay una noción general del sujeto, vale decir, un supuesto antropológico que el francés no compartiría por su carácter universalista (ver Rancière, 2016, p. 86).

miento aristotélico, al punto de considerar que hombres libres, mujeres, esclavos y bárbaros tienen naturalezas distintas. El hombre libre tiene una naturaleza distinta porque es capaz de previsión: “el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza” (1252a31-32). De modo que podríamos decir que somos animales sociales *porque* tenemos razón, y esta razón se manifiesta con palabras en el discurso. Este “porque” es relevante, ya que apunta a la naturaleza a partir de la cual se valora al ser humano como ser social, es decir, el humano vale como ser social *por* ser racional, o, dicho de otro modo, la razón es el fundamento que permite afirmar al ser humano como ser social.

Desde la reflexión desarrollada en la antigüedad, las personas tenemos dignidad (en este caso, la del valor de ser “animales sociales”) porque poseemos una razón que usamos mediante el discurso articulando palabras,<sup>2</sup> característica que los demás seres vivos no pueden tener. Además, para Aristóteles, justamente la razón es la que nos permite discernir acerca de lo bueno y de lo malo, lo justo y lo injusto, pero además se debe mencionar la participación de la razón en la comunidad (1253a9-18). Participación que será fundamental a la hora de considerarnos sujetos de derechos y deberes. De este modo, quien posea un uso más perfecto de la razón estaría realizando de una mejor manera la naturaleza humana, en consecuencia, solo algunos tendrían la suficiente *autonomía* para ser “merecedores de” ese grado de dignidad que posee quien es libre por naturaleza, como la máxima expresión del valor humano en el pensamiento de Aristóteles.

En cambio, en la época medieval, si bien es cierto que la racionalidad como cualidad definitoria del ser humano se mantiene, con relación a la dignidad se modificaría un poco. En este período, el cristianismo infunde una notable huella en el concepto de dignidad, de modo que la naturaleza humana y su dignidad está dada por su carácter de ser criatura de Dios. Esto implica que la razón tiene un origen divino (aspecto que no está tan lejos de lo señalado por Platón y Aristóteles) y es precisamente este origen el fundamento del valor y dignidad del ser humano (Yepes Stork, 2003, p. 71).

Podemos ver esto, por ejemplo, en Giovanni Pico della Mirandola (2008), en su famosa *Oratio de hominis dignitate* [*Discurso sobre la dignidad del hombre*], cuyo problema central es la razón por la que “es el hombre, el más feliz de todos los seres animados, digno, por tanto, de toda admiración” (p. 205). Giovanni Pico manifiesta no estar del todo satisfecho con los motivos tradicionales que se aducen para considerar al ser humano digno, como la agudeza de los sentidos, ser vínculo entre las criaturas superiores e inferiores, la indagación de la razón y la luz del intelecto, entre otros aspectos (p. 203), y sostiene que le parece haber encontrado “esa condición que le ha tocado en el orden universal, no sólo envidiable respecto de las bestias, sino de los astros y de los espíritus ultramundanos” (p. 205). Después que Dios hubiese realizado la creación del mundo en general, deseaba “que hubiera alguien que ponderara la razón de tan grande obra, amara su belleza y admirara su vastedad. Por ello, cumplido ya todo . . . pensó por último en producir al hombre” (p. 205). Dios necesitó un “contemplador del universo” (*universi contemplator*).

Este contemplador tendría un valor intrínseco por ser una criatura de Dios, porque tiene un don especial: el libre albedrío (Pico della Mirandola, 2008, p. 207), pero también tendría una condición: la dignidad va de la mano con el objeto de las elecciones libres, de modo que, si elige lo terreno, se asemeja a bestias (p. 207), mientras que, si elige lo celeste y desdeña al cuerpo, el ser

2 “Palabra”, “discurso” y “razón” son significados de la palabra griega *lógos*.

humano sería un “espíritu más augusto, revestido de carne humana” (p. 211). La dignidad se podría perder en la medida en que no nos dediquemos a lo que se ha llamado, desde Aristóteles, *vita contemplativa*. Se trataría, en Pico della Mirandola, y en general en la tradición medieval cristiana, de una *dignidad potencial* que se actualiza a medida que vivimos de acuerdo con el ejercicio de la razón, eligiendo la vida contemplativa.

Cabe aquí preguntarse por aquello que comparten las visiones presentadas de la antigüedad y del medioevo. Podemos decir que en ambas aparece la idea de la racionalidad como parte de la naturaleza del ser humano, pero también la idea de la libertad, en el pensamiento de Aristóteles como autonomía y capacidad de mandar y en Pico della Mirandola como la capacidad de ser artífice, árbitro y soberano de uno mismo.

Pero es en la modernidad donde podemos ver una secularización de la idea de dignidad en un desprendimiento de Dios como fundamento de la dignidad humana –y que podríamos seguir hasta el día de hoy–. Nos referimos al conocido pasaje a la *Fenomenología del espíritu* de G. W. F. Hegel sobre la autoconciencia en la relación señorío y servidumbre, la así llamada “dialéctica del amo y el esclavo”. En esta obra, Hegel (2022) dice lo que sería una clave de importancia capital para nuestra reflexión sobre el concepto de dignidad: “la autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque ella es en y para sí para otra; es decir, sólo es en cuanto reconocida” (p. 194). Aquí se presenta un movimiento dialéctico en el cual dos autoconciencias, es decir, dos individuos humanos conscientes de sí se necesitan mutuamente para validar su existencia como autoconciencias y como seres humanos, una validación que diríamos para sí mismo y para el otro recíprocamente.<sup>3</sup> Con la idea del reconocimiento, el filósofo de Jena apunta a la idea de que no existimos sin otro.<sup>4</sup> Esta existencia o consciencia de sí está mediada por un ser para otro, en el que el ser humano se reconoce como consciente de sí mismo, se ve a sí mismo mediante el otro, en un movimiento reflexivo. Como cuando nos vemos en un espejo, el espejo es algo otro que nos muestra a nosotros mismos y, sin este fenómeno “reflexivo”, no podemos vernos a nosotros mismos.

Esto último es el resultado, en todo caso, del movimiento dialéctico en el que, primero, ambas autoconciencias se presentan como “ser inmediato” (Hegel, 2022, p. 197), pero, en un segundo momento, entablan una “lucha a vida y muerte”. En consecuencia, solo ahí, dice Hegel, “mediante el comprometer la vida”, es donde se juega la libertad. Y este camino hacia la libertad es el modo en que ambas autoconciencias, reconociéndose, alcanzan su verdad: “El individuo que no ha puesto en riesgo su vida puede ser muy bien reconocido como persona; pero él no ha alcanzado la verdad de ese ser-reconocido como una autoconciencia autosuficiente” (Hegel, 2022, pp. 197-198). Aquí las figuras del “señorío” (*Herrschaft*), la “servidumbre” (*Knechtschaft*) y su lucha funcionan como metáfora explicativa de las relaciones sociales.

El señor es la consciencia que es para sí, mientras que el siervo sería una consciencia en virtud de la consciencia del señor, es decir, no es libre ni independiente. Pero precisamente porque hay una lucha de ambas consciencias, la reciprocidad llega a un momento de reconocimiento o

3 Es interesante pensar, dicho sea de paso, también que ya Aristóteles decía, a propósito del carácter social del ser humano, que este no puede vivir en soledad, mientras que solo podrían hacerlo los animales y dios (Aristóteles, 2007, 1253a25-29).

4 Ciertamente, la existencia no es la que Hegel llama inmediata o en sí, sino la validación de la existencia, por eso la idea adecuada es la del “reconocimiento”. Algunas cosas existen solo en sí, son objetos, y la palabra “objeto”, etimológicamente, viene del latín *objectum*, que significa: estar puesto delante, de ahí el sentido hegeliano de existir solo “en sí”, como una suerte de puro estar ahí. Existen numerosos desarrollos teóricos de la idea de reconocimiento de Hegel, desde una perspectiva moral (Butler, 2006, pp. 189-216; Fanon, 2009, pp. 175-183; Honneth, 1997).

igualdad de ambas como independientes.<sup>5</sup> El reconocimiento es, entonces, un concepto clave para poder validar al otro como legítimo otro.

### Axel Honneth: Reconocimiento, dignidad y DD. HH.

Ahora bien, este concepto de reconocimiento y lucha hegelianos, y la relación posible con la idea de dignidad, es tomado por la Escuela de Frankfurt, especialmente por Jürgen Habermas y Axel Honneth. Para Habermas (2010, p. 7), la dignidad es un *sustrato normativo* que los DD. HH. vendrían a precisar más. En este sentido, el respeto a la dignidad humana prohíbe que “el estado trate a una persona simplemente como un medio para alcanzar un fin” (pp. 4-5). Al respecto, Habermas destaca que los DD. HH. relevan la dignidad como forma de protección, debido al contexto de violencia extrema a inicios del siglo XX (p. 5). Existe un vínculo entre lo moral y legal, precisamente, en el que la noción de dignidad aparece en la medida en que es vulnerada, de modo que “la defensa de los derechos humanos se nutre de la indignación de los humillados por la violación de su dignidad humana” (p. 6), lo que “labra su camino antes que nada en la conciencia de los individuos maltratados y, después, en los textos legales donde encuentra su articulación y elaboración conceptual” (p. 8). Podría decirse, entonces, que este “vínculo conceptual” adquiere un carácter ontológico y, por eso, tiene también el sentido de “sustrato”, y así la dignidad se torna en algo valiosísimo que sostener, defender y garantizar, como manifiesta la propia *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, en su artículo 22:

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, *indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad*. (ONU, n.d., grifo propio).

La dignidad se constituye en la fuente moral objetiva de todas las generaciones de derechos y tiene una función catalizadora. Habermas (2010, pp. 6-7) también destaca que la noción moral de la dignidad tiene una fuerza explosiva para alcanzar lo que él llama una “utopía realista” que se resiste a diversos intentos por debilitarla. Esta “utopía realista” se puede resumir en que cuando los DD. HH., entendidos como ideal utópico o simbólico, se transforman en derecho positivo surge un “deber legal” de cumplirlos con “requerimientos morales rigurosos”, es decir, adquieren una fuerza normativa, al punto de fundamentar ya no una mera utopía social que lleve a una abstracta felicidad colectiva, puramente formal, sino una sociedad justa, real, con los DD. HH. institucionalizados (p. 19).

Habermas (2010) sostiene que es a partir de esta idea de dignidad “desde donde solemos hablar de ‘generaciones’ sucesivas de los derechos humanos” (p. 8), que tienen sus raíces en esta noción de dignidad que venimos comentando, una dignidad tal que unifica y vuelve “indivisible” todas las categorías o generaciones de DD. HH. De esta forma se sustenta “sobre la base de una

5 El concepto de lucha cobra, en la dialéctica del reconocimiento, la fuerza que ya Honneth veía en los escritos anteriores de la *Relaphilosophie* hegeliana (Honneth, 1997, pp. 15-89; Ricoeur, 2006, pp. 237-276; Hernández & Herzog, 2011, pp. 19-22). Hegel (2022, pp. 200-201) dice en la *Fenomenología*: “Según esto, la verdad de la conciencia autosuficiente es la conciencia servil. Es cierto que esta aparece en primer término fuera de sí y no como la verdad de la autoconsciencia. No obstante, tal como lo ha mostrado el señorío, que su esencia es lo inverso de aquello que él quiere ser, también la servidumbre, al completarse, se volverá, más bien, lo contrario de lo que ella es inmediatamente; ella, como consciencia reprimida dentro de sí, tendrá que entrar dentro de sí y convertirse en la verdadera autosuficiencia”.

colaboración recíproca” (p. 9) y que se entiende como *universal*. Ello es constitutivo de lo que la propuesta habermasiana llama un “orden democrático legal”, a saber, “aquellos derechos que los ciudadanos de una comunidad política deben concederse a sí mismos si son capaces de respetarse entre sí, como miembros de una asociación voluntaria entre personas libres e iguales” (p. 10). Evidenciándose, de esta manera, el nexo entre la persona y el derecho o entre el ámbito de la moral y el ámbito del derecho, como “ampliación de la esfera de los derechos y del enriquecimiento de las capacidades individuales” (Ricoeur, 2006, pp. 251-255; Nussbaum, 2012, pp. 91-103, 139). Habermas lo expresa magistralmente:

La idea de la dignidad humana es el eje conceptual que conecta la moral del respeto igualitario de toda persona con el derecho positivo y el proceso de legislación democrático, de tal forma que su interacción puede dar origen a un orden político fundado en los derechos humanos. (Habermas, 2010, p. 10).<sup>6</sup>

Muchos sujetos maltratados o humillados pueden encontrar en la dignidad una fuerza revitalizadora que innova en la protección de nuevos derechos con efectos legales. Estos derechos se caracterizan porque complementan derechos liberales y culturales, además de que resultan indivisibles, lo que en una colaboración recíproca permite la protección que desde el deber moral se transforma en exigencias legales (Habermas, 2010, pp. 10-12).

Cuando la dignidad deja de ser algo que solo disfruta una élite y se universaliza efectivamente a todo ser humano, el reconocimiento y el respeto se vuelven efectivos. Este reconocimiento y respeto es colectivo y permite que emerja el sujeto de derecho, por ejemplo, el colectivo decide y configura democráticamente una constitución que establece derechos (Habermas, 2010, pp. 14-15). A pesar del uso perverso de los DD. HH. como una fachada que pretende justificar acciones como la guerra o invasiones, ello no quita a la dignidad y los DD. HH. su fuerza moral: la protección de la igual dignidad de todo ser humano (p. 21). La interdependencia de las sociedades globalizadas origina las obligaciones morales entre los estados y esa carga moral permite la lucha por la realización más profunda de los derechos y la protección de éstos (Habermas, 2010, pp. 22-23; Honneth, 1997, pp. 168-176).

Sin embargo, no hay que pensar este sustrato como alejado de unas condiciones históricas cambiantes, pues son estas el fundamento de la conciencia de la dignidad, mediante la experiencia intersubjetiva de la vulnerabilidad o humillación personal a lo largo de la historia, cuya consecuencia, la concientización sobre la dignidad, genera un grado de normatividad que apunta a alejarse de toda humillación o exclusión.

Es por esto por lo que, si pensamos que es la experiencia de vulneración de la dignidad la que nos ayuda, negativamente, a “construir” la noción de dignidad actual, también se puede pensar en el camino inverso, vale decir, que

. . . la integridad de la persona humana depende constitutiva y positivamente de la experiencia del reconocimiento recíproco. De ahí que la integridad del sujeto humano, porque puede llegar a ser herido por la ofensa y el desprecio, se verá en dependencia del beneplácito y aprecio de otras personas. (Honneth, 1992, p. 79).

6 Para Honneth: “Lo que se llama la dignidad humana no puede ser más que la capacidad reconocida de reivindicar un derecho” (como se cita en Ricoeur, 2006, p. 255).

Debemos ahora tratar de sintetizar la teoría del reconocimiento de Honneth, especialmente en lo que se refiere a las tres esferas de reconocimiento. Dado que la experiencia histórica nos enseña que antes es la vulneración y luego sus intentos de evitarla mediante el derecho, veremos cada forma de vulneración y luego su respectiva forma de reconocimiento.<sup>7</sup>

Honneth (1992) sostiene que la dignidad puede ser vulnerada en tres grados fundamentales. El primero dice relación con “un tipo de desprecio que roza el estrato de la integridad física de la persona” (p. 81), que sería la forma más “primitiva” o, si se quiere, “bruta” de humillación personal. Se rompe aquí, sostiene Honneth, “la forma más elemental de relación con uno mismo: la confianza en sí mismo” (p. 81). Esta experiencia impulsa resistencias y conflictos sociales, es decir, genera la lucha por el reconocimiento (Honneth, 1997, p. 161) y genera un sentimiento de humillación (Ricoeur, 2006, pp. 253-254).

Una segunda forma de pérdida de la dignidad es aquella que tiene que ver con lo que Honneth (1992, p. 81) entiende como la “autocomprensión normativa de una persona”, esto es, aquella que deje al sujeto “estructuralmente excluido de la posesión de determinados derechos dentro de una sociedad”, vale decir, una vulneración de su condición de “igual” respecto de los demás miembros de la sociedad. Igualdad que se podría entender como una “regla de interacción” y “principio de constitución de lo que les es común” a los individuos dentro del conjunto (Rosanvallon, 2012, p. 26), y “se produce un desplome en el mundo social y en la propia seguridad” (Honneth, 1997, p. 162). No es solo una limitación de su autonomía individual primaria, como derecho fundamental, como en el primer tipo de menosprecio físico, sino que consiste en no poseer el mismo estatus de igualdad y valor (p. 163), es decir, no ser parte de una estructura social normativa. Se rompe, pues, la capacidad de imputación moral del individuo en la sociedad y se generaría un sentimiento de frustración (Ricoeur, 2006, p. 254).

Una tercera forma de quitar la dignidad a una persona se refiere a “la profanación de la dignidad de los modos de vida individuales o colectivos” (Honneth, 1992, p. 82), esto es, se vulnera la “estima social”, tomando así el sentido de una “devaluación social” que priva a la persona de la “aprobación social a una forma de autorrealización que ella misma tuvo que encontrar fatigosamente con ayuda tan sólo del estímulo creado por la solidaridad del grupo” (p. 83). Se trata, en el fondo, de una pérdida del valor del modo de vida propio en la búsqueda de la autorrealización. La dignidad, aquí, se relacionaría con “la medida de la valoración social que en el horizonte de la tradición cultural de una sociedad se le otorga al tipo de autorrealización” (Honneth, 1997, p. 163) y el sentimiento negativo que se generaría es el de la exclusión (Ricoeur, 2006, p. 254).

Cuando los sentimientos negativos aquejan, no puede existir neutralidad frente a enfermedades sociales porque afectan al sujeto. Se vuelve manifiesta la injusticia y se motiva la resistencia política (Honneth, 1997, p. 169; Habermas, 1997, p. 168). Por ello, se proponen, para cada una de estas vulneraciones de la dignidad o “muertes” del sujeto, tres formas de protección de la dignidad. Estas formas de “protección” son, a fin de cuentas, las formas o esferas de reconocimiento.

La primera de ellas, relativa a la pérdida de la dignidad en el sentido físico, es “una inclinación emocional que el romántico, como Hegel, ha intentado captar con el concepto de ‘amor’” (Honneth,

7 Honneth, como es sabido, desarrolla las ideas del Hegel de Jena, del psicólogo social Mead y del psicoanalista Winnicott, entre otros, para fundamentar este punto en *La lucha por el reconocimiento* (Honneth, 1997, capítulos 4-6; Ricoeur, 2006, p. 219). No es nuestra intención desarrollar las críticas que se han hecho a la teoría del reconocimiento honnethiana en múltiples dimensiones (Allen, 2016; Thompson, 2019, p. 245; Giusti, 2017, parte II; Basaure, 2016, p. 102; entre otros), sino más bien recoger los aspectos que puedan rendir para la puesta en relación con los DD. HH. y la EDH.

1992, p. 84). Se trata de una relación “afectiva” en la que el individuo logra experimentar o recuperar la confianza en sí mismo, que se manifiesta en el sentimiento de seguridad “emocional y corpórea” respecto de la expresión de sus necesidades personales, lo cual, dice Honneth, “constituye el presupuesto psíquico para el desarrollo de todas las demás actitudes de autoestima” (p. 84). Esta forma de reconocimiento se aplica en los círculos cercanos del individuo, como la familia, el entorno cercano de amistades o las relaciones amorosas, y no es generalizable, en principio, al conjunto social de interlocutores (Rancière, 2016, p. 88), puesto que este reconocimiento implica una “empatía y atracción” que no necesariamente están en las personas ajenas a estos círculos cercanos de cada uno.

El fundamento de esta relación tiene su paradigma en el ejemplo de la relación madre e hijo, que Honneth (1997, pp. 117-132) desarrolla a partir de los planteamientos de Winnicott. En este breve desarrollo podemos destacar la idea de “espacio protegido” o marco en donde la autonomía, tanto de la madre como del hijo, no solo nace, sino que además fructifica: “Sin la seguridad sentida de que la persona amada incluso en su renovada autonomización mantiene su inclinación, al sujeto amante le sería imposible el reconocimiento de su autonomía” (p. 132).

La segunda relación de reconocimiento, que responde a la inclusión de la persona del marco normativo de la sociedad, es aquella en “la que el individuo aprende a comprenderse desde el punto de vista de las personas con las que se interrelaciona como un portador igual de derechos” (Honneth, 1992, p. 85), es decir, la persona tiene la experiencia de “pertenecer”, en igualdad de condiciones, a la estructura social en la que vive, donde el yo y el otro se reconocen mutuamente sobre la base de un saber o conciencia previo, si se quiere, de las normas de la comunidad política en la que están inscritos: “Sólo aquella conexión simbiótica que surge por la recíproca y querida delimitación crea la medida de la autoconfianza individual que es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública” (Honneth, 1997, p. 133).

La tercera forma de reconocimiento, respecto del rechazo de los modos de vida, individuales o colectivos, será “la que pueda ayudar al individuo a una autoestima de este tipo, una relación de aprobación solidaria para formas de vida alternativas; en esta relación encontrarían los sujetos . . . el reconocimiento recíprocamente alentador” (Honneth, 1992, p. 86). Acá los proyectos de vida individuales estarían siendo reconocidos y valorados por los otros, por lo que comporta un componente afectivo importante de participación solidaria: “dado que [el individuo] es respetado por sus interlocutores como persona biográficamente individualizada, puede identificarse el sujeto sin restricciones con sus cualidades especiales y sus capacidades” (p. 86).

Estas tres formas de reconocimiento serían “las infraestructuras morales que tienen que pertenecer a un mundo de vida social si ha de proteger a sus miembros” (Honneth, 1992, p. 87). Cabe destacar que la dimensión individual es muy relevante en una teoría crítica que visibilice las formas de sufrimiento, y para Honneth sería particularmente importante la valoración injusta o cuando no se reconoce la contribución de un individuo, es decir, cuando no se valora el mérito individual en la contribución a su sociedad (Basaure, 2016, pp. 96-110).

En las reflexiones posteriores, Honneth ha enfatizado sus ideas en torno a la negación del reconocimiento, por ejemplo, sobre el desprecio, la cosificación, las patologías, entre otras (Hernández & Herzog, 2011, p. 11). Estas negaciones impiden la autorrealización y la libertad de la autorrealización, que se mediría por el grado de reconocimiento (p. 23). Cabe destacar que la segunda elaboración de la teoría del reconocimiento se encuentra en su libro *Reificación: Un estudio de la teoría del reconocimiento* (Honneth, 2007), en la que identifica un reconocimiento precognitivo

y enfatiza que este ocurre antes del conocimiento y posee una dimensión afectiva, no racional, una “implicación existencial que subyace a una relación objetivadora con el mundo” (p. 61). Este reconocimiento elemental ha sido estudiado y discutido a través de los años por numerosos autores (Fleitas González, 2014, pp. 254-259).

El gran proyecto posterior de Honneth (2014), *El derecho de la libertad*, pone foco en el método de lo que él llama una “reconstrucción normativa”. Pero, antes de ello, es explícito en sus escritos que la motivación de las luchas sociales radica en la violación a la justicia, la cual posee un núcleo normativo –que abordaremos con mayor profundidad más adelante– que se basa en el respeto a la dignidad, a la honra y a la integridad (Hernández & Herzog, 2011, p. 25). Respecto de la relación de justicia y norma, Honneth señala que la teoría normativa y la moralidad históricamente situada son una preocupación de la teoría crítica y, en específico, que la distribución desigual de oportunidades limita la dignidad social y la autoestima individual.

Por todo lo recién mencionado, resulta clave “una conciencia susceptible a la injusticia, que reclama implícitamente una redefinición de la dignidad humana” (Honneth, 2011, p. 71). En este escrito de Honneth y en muchos otros se pone foco en los conflictos normativos que afectan aspectos éticos, valóricos, morales, tanto a nivel individual como colectivo. En adelante pondremos énfasis en una categoría que ha resultado muy relevante y que conecta la etapa sobre el reconocimiento y luego de la justicia: los principios normativos, a la luz del tema de la dignidad, que ha guiado la reflexión presente.

### Dignidad, normatividad y pedagogías del reconocimiento

El hecho de que la dignidad aparezca como un estadio de realización superior del reconocimiento y de la ampliación de derechos que surge desde las experiencias históricas de vulneración de las personas a nivel individual y grupal implica que estamos frente a lo que podríamos llamar un “fundamento objetivo” o “material” de la noción de dignidad y de lucha por el reconocimiento. Esto puede identificarse en la medida que se toma como punto de partida lo más elemental de la realidad humana: su vulneración en la cotidianidad fáctica. Es difícil poner en tela de juicio este fundamento, puesto que resulta evidente que, históricamente, sí han existido vulneraciones o lesiones que afectan la realidad personal humana, individual y colectiva, en todos los períodos conocidos.

El problema radica en el paso de lo fáctico, una existencia de la dignidad individual y grupal *de hecho*, a una existencia, o más bien a la necesidad del cuidado y protección de la dignidad, esto es, una existencia de la dignidad *de derecho*, precisamente porque se muestra como un “salto” lógico desde la realidad hacia “deber ser”, sacado o abstraído de la realidad y transformado en una norma y finalmente en derecho positivo (Habermas, 2010, p. 17).

La noción de normatividad en la teoría de Honneth ha sido vista por algunos de manera crítica, asentándose en la idea de que la misma teoría del reconocimiento conlleva una noción implícita de “progreso” histórico con la que las personas estarían de acuerdo de un modo tácito y que conduciría, casi en un sentido determinista, a un estadio futuro “mejor”, utópico, en el que se daría el reconocimiento en su máxima expresión (Zurn, 2016, como se cita en Casuso, 2017, pp. 166-171; Rancière, 2016, p. 92).

Si bien Honneth había señalado la importancia de lo normativo en sus textos anteriores, en *El derecho de la libertad* explica lo que él denomina “reconstrucción normativa” (Honneth, 2014,

pp. 1-11). Esta categoría resulta muy importante como herramienta teórico-analítica, porque reflexiona en torno al propósito de los valores centrales de las instituciones e indica la agencia o capacidad de acción de los individuos (Schmitz, 2019, pp. 151-152). Honneth (2014, p. 1) pone foco en cómo las normas se relacionan con la legitimidad moral de los órdenes sociales y cómo estas se alejan de las instituciones y las prácticas sociales. Una premisa del pensador alemán consiste en que las normas éticas y los valores están determinados desde arriba y desde abajo lo que afecta la reproducción social, enfatizando ahora los temas de la injusticia y la libertad (antes era la vulneración o lesión en la lucha por el reconocimiento) (pp. 2-4). Sobre los valores, la justicia y la libertad, Honneth señala que la dignidad, en las sociedades modernas, tomando como referencia a Kant, permite ver a los humanos como fin en sí mismos, merecedores de ser tratados como seres racionales capaces de justificar sus decisiones, lo que reafirma la autonomía moral y convertiría la dignidad en una parte indispensable de lo normativo en las sociedades liberal-democráticas (2014, pp. 99-100). Al revisar el mismo tema de justicia y reconocimiento, Ángela Calvo (2017, p. 37) confirma la importancia de la dignidad y su poder moral.

Además, este intento de reconstrucción normativa estudia diversas esferas: la pública, la de relaciones personales, la de acción económica, la de formación de la voluntad democrática, entre otras (Honneth, 2014, pp. 277-278). En esta última esfera, Honneth explica la apatía, el desinterés que surge en épocas de crisis, cuando emergen las guerras, las dictaduras, las formas de despolitización y privatización, lo que, a su vez, permite recordar lo sucedido a inicios del siglo XX, y, en consecuencia, los DD. HH. destacan como respuesta a todo lo recién señalado (pp. 277-280). En la misma línea, Paulo Vitorino Fontes (2020, 2023a, 2023b) destaca la teoría del reconocimiento y en específico los principios de normatividad como aspectos fundantes en la renovación y legitimidad de la ética que sustenta los DD. HH.

Lo normativo y la lucha por el reconocimiento también habían sido comentados por Jürgen Habermas en un texto que aborda la individuación por vía de la socialización, es decir, el proceso de reconocimiento intersubjetivo considera la construcción del concepto “individuo” más allá de un sujeto aislado (Habermas, 1990, pp. 220-229; Honneth, 2007, p. 61). En esta reflexión, Habermas (1990, p. 229) destaca que “los contextos normativos fijan el conjunto de todas las relaciones interpersonales que en cada caso se consideran legítimas en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido”.

Respecto de la importancia de la normatividad y lo individual, Katia Genel y Jean-Philippe Deranty (2016) sostienen que la política del reconocimiento pone un foco político en la lucha en torno a la interpretación y aplicación de los principios normativos (p. 108). Este proceso puede resultar, según comentan los mismos investigadores, en una crítica a las concepciones de identidad, de subjetividad (Genel, 2016, p. 26) y del concepto señalado por Jacques Rancière como “des-identificación” (p. 29). En un diálogo crítico entre Honneth y Rancière sobre este y otros temas, Rancière (2016, pp. 92-93) señala la “des-identificación” en el sentido de reformular los principios del reconocimiento, es decir, se pueden ir perdiendo las categorías de identificación dentro de un grupo o de la personalidad del individuo. En este diálogo Honneth responde: el principal resultado de la lucha por el reconocimiento como “des-identificación” consiste en pelear o tratar de reformular los existentes principios de reconocimiento, así se pierden las categorías de identificación; no obstante, Honneth releva la noción de injusticia, pues la lucha comienza con relación a los principios normativos existentes en ese momento (Honneth, 2016, p. 109).

Teniendo en cuenta lo recién dicho, es posible hilar más fino y ver en la teoría de Honneth, en lo que refiere a la cuestión de la normatividad, una división gradual. Podemos, siguiendo a Gianfranco Casuso (2017), ver tres niveles de normatividad. El primero, referido a las instituciones y prácticas que pueden ser conocidas de hecho, como las leyes, constituciones políticas, políticas públicas, etc. El segundo nivel refiere a una normatividad tácita, aceptada en general por los miembros de la sociedad y que se encuentra parcialmente materializada en lo referido en el primer nivel. Aquí podemos encontrar, como ejemplo, las conductas que llamamos “educadas” en el sentido común, o bien la aceptación implícita del orden social tal cual está desarrollado. Y un tercer nivel, que Casuso (2017, p. 172) entiende como “un principio de consistencia que funciona como metacriterio de adecuación entre los dos primeros órdenes”.

Es en este último nivel, eminentemente evaluativo, donde se muestran los desajustes entre normas tácitas, que se aceptan en general y el cómo se van encarnando en la institucionalidad de las sociedades. A nuestro juicio, las vulneraciones a los DD. HH. serían un ejemplo de la puesta en marcha de este tercer nivel, puesto que evidencian el choque entre un ideal de vida en común, con el respeto a los derechos subjetivos individuales de las personas y su vulneración por parte de ciertas instituciones. Esto nos pone delante, para el sentido de este nivel evaluativo que funciona como metacriterio, el hecho de que los DD. HH. deben ser buscados por y para la institucionalidad. La adecuación entre los dos primeros niveles es a lo que tienden y lo que guían los procesos sociales de aprendizaje (Casuso, 2017, p. 172; Honneth, 2009, p. 40).

Esta adecuación es el punto nodal entre el ser y el deber ser y se manifiesta históricamente como aprendizaje. Las sociedades van aprendiendo colectivamente a “ajustar” mejor las instituciones a normas que entienden tácitamente como adecuadas, porque en general son normas que han contribuido al desarrollo de la vida de las personas de manera relativamente estable y adecuada. La esclavitud se hizo insostenible por los sentimientos negativos de humillación, desprecio y exclusión que sentían –cada vez de manera más consciente– no solo los esclavos, víctimas, sino que la sociedad completa.

Es también esta adecuación la que implicaría la criticada idea de progreso, entendida como un proceso lineal cuasi determinista, historicista, hacia un futuro idílico y utópico, de modo que el estado actual de la institucionalidad social o política sería una fase superior con respecto al pasado y una de transición con respecto a este futuro mejor, utópico (Casuso, 2017, p. 166), de modo que estaríamos aceptando, si creemos esta versión, una suerte de “ineludibilidad” de este itinerario histórico social (p. 167).

Sin embargo, debemos tener presente que Honneth no estaría pensando el progreso exactamente así, puesto que este itinerario consiste en, como mencionamos, un proceso de aprendizaje, es decir, “un proceso de constitución de la realidad que opera en múltiples dimensiones” (Casuso, 2017, p. 173), o entendido como un proceso marcado por incontables “intentos” de hacer las cosas mejor, en donde se puede avanzar tanto como retroceder (Honneth, 2009, pp. 23-25; Casuso 2017, p. 174). En otras palabras, lo recién señalado se trata de un proceso de adecuación entre una normatividad deseada (que puede cambiar) y la que realmente se va encarnando en las instituciones sociales (que también es susceptible a cambios). No se trataría, entonces, de un determinismo, sino de un proceso histórico cambiante, discontinuo, no lineal ni planeado (Casuso, 2017, p. 176) –aunque sí ineludible–, en el que se busca lograr el reconocimiento en las sociedades.

Creemos que ha quedado claro –de manera relativamente suficiente– que, desde la perspectiva del pensamiento de Honneth, el reconocimiento, como realidad positiva, surge de una

realidad negativa: la vulneración de la dignidad de las personas. Es el hecho de la vulneración, humillación, exclusión, discriminación lo que pone en juego en el pensamiento humano, mediante un aprendizaje moral, la necesidad de la protección de esa dignidad vulnerada. Y es la lucha por el reconocimiento –como proceso histórico– lo que lleva a una noción de reconocimiento de derechos y su extensión (Ricoeur, 2006, p. 255). Luego Honneth, en la modulación o continua construcción de la categoría del reconocimiento, se concentra en la injusticia, según habíamos señalado. Es justamente en este ámbito, en el del “derecho” o de lo “normativo”, donde hay que poner el foco si lo que queremos es evaluar una aplicación de la teoría del reconocimiento honnethiana al ámbito de la educación.<sup>8</sup>

Honneth (2013, p. 379) relaciona los temas de la educación y la esfera de lo público, en especial el cultivo de la voluntad democrática o eticidad, para dar cuenta de cómo la filosofía política ha descuidado su vinculación con la educación, vale decir, que la democracia viva pueda crear condiciones para su existencia, en lo cultural y moral en los procesos educativos. Sobre este asunto, Honneth (2013) destaca en su argumentación que la institución educativa puede fomentar o socavar la democracia, transmitiendo obediencia y conformismo (p. 381). De ahí que conviene detenerse en cómo “la democracia puede influir en sí misma” (p. 381). Algunos problemas para este cultivo de la voluntad democrática son la creencia en la neutralidad del estado y en que resultaría inútil cultivar virtudes morales, pues estas sobrevivirán de todas formas en la educación familiar. Sin embargo, ello implicaría, a juicio de Honneth, el riesgo de que la sociedad democrática pierda un instrumento central para regenerar sus fundamentos morales (pp. 383-384). En este sentido, en el funcionamiento de la institución educativa, el rendimiento y las capacidades de los estudiantes deberían acoplarse a la regeneración de conductas democráticas (p. 389).

Como se trata más bien de la conceptualización de Honneth respecto de la escuela europea, específicamente alemana, cabe valorarla a la luz de un modelo de reconstrucción normativa que está ideado en esas circunstancias (Fontes, 2023b, p. 864). Por tal razón, corresponde revisar de forma breve, a modo de cierre de este apartado, los aportes y la apropiación de estas ideas en un contexto latinoamericano.

Algunos autores dan cuenta de la noción de reconocimiento en la pedagogía y la educación desde que la categoría desarrollada por Honneth y otros autores (Nixon et al., 1997; Martín García et al., 2018; Corbella & Úcar, 2022; Cuesta Moreno, 2019; Dávila et al., 2022). La teoría de Honneth, por supuesto, en las décadas de su estudio ha recibido más comentarios y críticas, pero ha resistido diversos debates y se sigue estudiando de manera sistemática en el terreno de la filosofía de la educación y la didáctica, por ejemplo, la autorreflexión docente, la lucha contra las vulneraciones, entre otros aspectos (Schick, 2006).

La valoración del reconocimiento desde la pedagogía crítica se fundamenta en el pensamiento crítico latinoamericano y una muestra de ello consiste en los aportes de Boaventura de Sousa Santos (2006) con su conceptualización de las ecologías del reconocimiento, que posiciona desde lo regional las críticas a una jerarquía vertical. Este es el mismo tipo de cuestionamiento que postula Michael J. Thompson (2019) sobre las relaciones jerárquicas, las estructuras sociales basadas en la dominación y el control que no permitirían los procesos de reconocimiento o incluso refuerzan las patologías sociales. En este sentido, sería relevante considerar, desde el contexto local, la valoración

8 Honneth, en una entrevista reciente (Honneth, 2017), reconoce un “vacío” en el de desarrollo profundo sobre el tema educativo. También señala esto en *El derecho de la libertad* (Honneth, 2014).

del reconocimiento dentro de un marco de DD. HH. en un nuevo equilibrio que considere posiciones contrahegemónicas, para construir alternativas poscoloniales y posimperiales en la reconstrucción intercultural de los DD. HH. (Santos, 2010, pp. 79-95). Las ecologías del reconocimiento implican valorar las diferencias de la raza, las culturas, las clases, que son heterogéneas, incluso repensar la dignidad y los DD. HH. considerando nociones fuera de lo occidental (Santos, 2006).

### Consideraciones finales

El propósito de relacionar la dignidad y la EDH, desde la teoría del reconocimiento, se fundamentó en entregar una breve revisión específica de estas conceptualizaciones. Esta reflexión resulta urgente en un contexto latinoamericano donde la debilidad de las instituciones es una constante y, para su legitimidad, el derecho necesita dialogar con otras esferas, como la filosofía política y la educación, sobre todo donde se pueden tomar las decisiones que ayuden a mejorar las vidas precarias en las que muchos están obligados a desenvolverse (Butler, 2004).

Las implicaciones de la dignidad son multidimensionales y desbordan cada vez más la noción moderna de sujeto y sus reconfiguraciones históricas, éticas y políticas, entre otras esferas. Si la dignidad es el estadio más complejo de realización humana o el núcleo articulador de los derechos, no se debería olvidar que ello dependerá de factores propios de la cultura, la historia y la política que no solo se ajustan a un contexto eurocéntrico. En este sentido, la condición individual de las personas, de las relaciones entre ellas y con sus entornos, a la luz de los postulados de Honneth (2007, pp. 45-60), puede revalorizarse desde lo precognitivo o un reconocimiento elemental, lo afectivo (individual en un principio) y lo social. Cabe insistir que la dignidad no solo se entiende como vulneraciones, sino también como condiciones o exigencias de justicia en la articulación de lo individual o colectivo (Ricoeur, 2006, p. 255).

El enfoque del reconocimiento y de la justicia, de alcanzar un estado de plenitud, de dignidad o un valor que puede ser amenazado pero que se sostiene frente a las exigencias y dimensiones de la condición humana, no solo puede apoyarse en leyes o en el despliegue puramente prescriptivo de la norma. De ahí que la vida ética como proceso de construcción constante no es sencillamente una idea petrificada de la modernidad o reduccionismo a la ideología del progreso lineal. Todo esto va más allá de lo discursivo y pretende afectar las prácticas sociales, es decir, implantarse en la cotidianidad fáctica de las personas, teniendo en cuenta que se trata de un proceso que puede tener retrocesos, pero que no debería perder el horizonte de mejora en la toma de decisiones, de su intencionalidad, de lo hecho y sus efectos.

Si la educación no puede cuidar la democracia, la promoción y cultivo de los DD. HH., la sociedad se mantendrá en un constante estado de fragilidad. Por ejemplo, el llamado “milagro chileno”, visto solo desde la esfera macroeconómica, se enfrentó a la inestabilidad y la violencia social y política en la dictadura y después de esta. Si los principios de los DD. HH. son interdependientes e indivisibles, las instituciones políticas, educativas, legales y otras también debiesen trabajar de forma interdependiente, dado que la institución educativa no puede quedar sola en sus intentos de lucha contra el debilitamiento del bien individual en relación con el bien común.

Estos hábitos de una vida ética, de reconocimiento recíproco, también necesitan reconocer la deuda histórica de violencia en Latinoamérica y en Chile, sobre todo en las crisis sociales recientes. La norma no solo trata de aplicar castigos, sino de ayudar a modular adecuadamente las relaciones individuales y colectivas y que las instituciones protejan el bien superior, de forma transparente y

legitimada. Cuando se renuncia a la razón, al hábito beneficioso, se deja a los adultos, especialmente a los niños, jóvenes y menos favorecidos, muy desprotegidos.

La creación de los DD. HH. demostró el esfuerzo colectivo por un bien mayor para todos, a pesar de sus evidentes imperfecciones. Ahora bien, la relación de la EDH con la teoría de Honneth, el impacto de toda la revisión anterior (dignidad, normatividad) y el nexo con las pedagogías del reconocimiento responden a un contexto en el que la esfera del mercado, sus valores y las legitimaciones para sus decisiones y prácticas sociales han demostrado ser muy conflictivas. Esta lógica donde prima la esfera del mercado ha sido caracterizada como “*learnification*” (Biesta, 2023). Son variadas las voces que señalan la necesidad de recuperar y construir nuevos sentidos para valorar a los distintos actores del proceso educativo (no todo el proceso educativo gira en torno a los estudiantes o al aprendizaje instrumental), de este modo, se podría dejar a un lado el mero extractivismo pedagógico y su cosificación.

En conclusión, las reflexiones de Honneth son particularmente operativas con relación a la EDH. La dignidad y su reconceptualización gracias a la cada vez más amplia extensión de derechos (o el ejercicio efectivo de los que ya se encuentran instituidos a nivel discursivo, pero no factual) plantean nuevos desafíos. Si bien la dignidad se ha convertido en un valor de respeto a la condición humana (Arendt, 2005), como fin en sí misma, la historicidad condiciona lo valórico, lo ético, la legitimidad y el funcionamiento de las normas, sobre todo en un contexto de crisis social. Frente a este contexto también se espera que la vinculación entre lo ético y las prácticas sociales en lo individual y colectivo se aleje de la degradación y la violencia en las sociedades latinoamericanas gracias a la revaloración de una educación que no solo tribute a la esfera mercantil, sino al fortalecimiento de una vida genuinamente democrática. Una democracia que no solo sea discursiva, sino que se piense desde arriba hacia abajo y desde abajo hacia arriba, que ponga foco en su autogeneración profundamente democrática, sobre todo en los hábitos, en lo moral.

Si queremos mantener y fomentar un orden social democrático, que sea coherente con el desarrollo ético y moral actual, y tome en cuenta asuntos tan fundamentales como la dignidad y los DD. HH. para una sociedad más justa, es imperativo que estas discusiones no solo se planteen en un contexto académico, sino que se impartan en las prácticas sociales en las escuelas, en la formación de los profesores, en las carreras universitarias. Primero, pueden generarse espacios teórico-prácticos de análisis y elaboración de acciones cotidianas alternativas, que apunten en este sentido, y a nivel transversal, asignaturas específicas o de vinculación con el medio, con los territorios locales u otras instancias semejantes que toquen todos los niveles y especialidades. Además, las acciones fuera de la escuela, en las empresas, en los espacios de la sociedad civil, mediante prácticas locales (gobierno local, de las zonas más cercanas con respecto a sus necesidades), pueden aportar a la concientización y a la generación de las mejores condiciones. De este modo, las ideas se encarnan, se mejoran, no se agotan en un mero esbozo o declaración de buenas intenciones que duerma en las páginas de internet o en las estanterías de las oficinas gubernamentales.

## Referencias

- Ahmed, A. K., Martin, J. P., & Uddin, S. (2020). Human Rights Education 1995-2017: Wrestling with ideology, universality, and agency. *Human Rights Quarterly*, 42(1), 195-216.  
<https://doi.org/10.1353/hrq.2020.0006>

- Allen, A. (2016). *The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory*. Columbia University Press.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles. (2007). *Política* (M. García, Trad.). Gredos.
- Basaure, M. (2016). Charles Taylor y Axel Honneth. Reconocimiento en disputa. *Persona y Sociedad*, 30(2), 95-117. <https://doi.org/10.53689/pys.v30i2.109>
- Biesta, G. (2023). Putting the world in the centre: A different future for Scotland's education. *Scottish Educational Review*, 54(2), 149-169. <https://doi.org/10.1163/27730840-20231001>
- Butler, J. (2004). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Calvo, Á. (2017). Reconocimiento: ¿Más acá o más allá de la justicia? In M. Giusti (Ed.), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea: Un debate en curso* (pp. 37-55). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Casuso, G. (2017). Reconocimiento y progreso social: Una revisión de los fundamentos normativos de la teoría crítica de Axel Honneth. In M. Giusti (Ed.), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea: Un debate en curso* (pp. 165-178). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Corbella, L., & Úcar, X. (2022). Exploring ethics in social education and social pedagogy from Honneth and Butler's recognition theories. *International Journal of Social Pedagogy*, 11(1), Artículo 6. <https://doi.org/10.14324/111.444.ijsp.2022.v11.x.006>
- Corominas, J. (1985). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Gredos.
- Cuesta Moreno, Ó. J. (2019). Funciones del reconocimiento en la práctica educativa. *Teoría de la Educación: Revista Interuniversitaria*, 31(1), 81-101. <https://doi.org/10.14201/teri.19011>
- Dávila, G., Bastías, C., Rojas, B., & Astorga, B. (2022). La organización colectiva y las relaciones intersubjetivas de tres aulas comunitarias de Chile. *Revista Brasileira de Educação*, 27, Artículo e270075. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782022270075>
- Ernout, A., & Meillet, A. (1951). *Dictionnaire etymologique de la langue latine: Histoire des mots*. Klincksieck.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Fleitas González, M. (2014). La reificación como un olvido del reconocimiento: Apuntes para una revisión de la idea de reificación de Axel Honneth. *Andamios: Revista de Investigación Social*, 11(26), 253-275. <https://doi.org/10.29092/uacm.v11i26.204>
- Fontes, P. V. (2020). Axel Honneth's normative proposal for the renewal of human rights. *Janus.Net e-journal of International Relations*, 11(1), 1-17. <https://doi.org/10.26619/1647-7251.11.1.1>
- Fontes, P. V. (2023a). Power relations and political participation in the development of human rights. In S. da Rocha-Cunha, I. Viparelli, E. Balla, P. V. Fontes, & R. F. Vasques, *Crises of the political and human rights: Critical perspectives on the common world* (pp. 73-98). Edições Húmus.
- Fontes, P. V. (2023b). Recognition and normative reconstruction as a theory of justice in Axel Honneth. *Cuestiones Políticas*, 41(77), 853-866. <https://doi.org/10.46398/cuestpol.4177.55>
- Genel, K. (2016). Jacques Rancière and Axel Honneth: (Two?) critical approaches to the political. In A. Honneth, & J. Rancière, *Recognition or disagreement: A critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity* (K. Genel & J.-P. Deranty, Eds.; pp. 3-32). Columbia University Press.
- Genel, K., & Deranty, J.-P. (2016). A critical discussion. In A. Honneth, & J. Rancière, *Recognition or disagreement: A critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity* (K. Genel & J.-P. Deranty, Eds.; pp. 107-129). Columbia University Press.

- Giusti, M. (2017). *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea: Un debate en curso*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Taurus.
- Habermas, J. (1997). La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho (F. C. Rodas, Trad.). *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (15), 25-50. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/9401>
- Habermas, J. (2010). El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. *Revista de Filosofía Diánoia*, 55(64), 3-25. <https://doi.org/10.21898/dia.v55i64.218>
- Hegel, G. W. F. (2022). *Fenomenología del espíritu*. Siglo del Hombre Editores.
- Hernández, F. J., & Herzog, B. (2011). Axel Honneth: Estaciones hacia una teoría crítica reconocitiva. In A. Honneth, *La sociedad del desprecio* (F. J. Hernández & B. Herzog, Eds.; pp. 9-38). Trotta.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio: Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, (5), 78-92. <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/339>
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- Honneth, A. (2007). *Reificación: Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Katz.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio* (F. Hernández & B. Herzog, Eds. y Trad.). Trotta.
- Honneth, A. (2013). La educación y el espacio público democrático: Un capítulo descuidado en la Filosofía política. *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, (49), 377-395. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2013.049.01>
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. Katz; Clave Intelectual.
- Honneth, A. (2016). Remarks on the philosophical approach of Jacques Rancière. In A. Honneth, & J. Rancière, *Recognition or disagreement: A critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity* (K. Genel & J.-P. Deranty, Eds.; pp. 96-106). Columbia University Press.
- Honneth, A. (2017). La educación y la teoría del reconocimiento: Entrevista a Axel Honneth (entrevistado por Francesc J. Hernández I Dobon, Benno Herzog y Maurício Rebelo Martins). *Educação & Realidade*, 42(1), 395-406. <https://doi.org/10.1590/2175-623670297>
- Honneth, A., & Rancière, J. (2016). *Recognition or disagreement: A critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity* (K. Genel & J.-P. Deranty, Eds.). Columbia University Press.
- Magendzo, A. (2003). Pedagogía crítica y educación en derechos humanos. *Paulo Freire: Revista de Pedagogía Crítica*, (2), 19-27. <https://doi.org/10.25074/07195532.2.516>
- Magendzo, A. (2006). *Educación en derechos humanos: Un desafío para los docentes de hoy*. Lom Ediciones.
- Martín García, X., Puig Rovira, J. M., & Gijón Casares, M. (2018). Reconocimiento y don en la educación social. *Edetania: Estudios y Propuestas Socioeducativos*, (53), 45-60. <https://revistas.ucv.es/edetania/index.php/Edetania/article/view/336>
- Nixon, J., Martin, J., Mckeown, P., & Ranson, S. (1997). Confronting 'failure': Towards a pedagogy of recognition. *International Journal of Inclusive Education*, 1(2), 121-141. <https://doi.org/10.1080/1360311970010201>
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*. Paidós.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (n.d.). La Declaración Universal de los Derechos Humanos. *Organización de las Naciones Unidas*. Recuperado el 2 de octubre de 2025, de <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2019). *Proyecto de plan de acción para la cuarta etapa (2020-2024) del Programa Mundial para la Educación en Derechos Humanos*. ONU. <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G19/227/39/PDF/G1922739.pdf?OpenElement>
- Pico della Mirandola, G. (2008). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Ediciones Winograd.
- Rancière, J. (2016). Critical questions: On the theory of recognition. In A. Honneth, & J. Rancière, *Recognition or disagreement: A critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity* (K. Genel & J.-P. Deranty, Eds.; pp. 83-95). Columbia University Press.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento: Tres estudios*. Fondo de Cultura Económica.
- Rosanvallon, P. (2012). *La sociedad de iguales*. Manantial.
- Santos, B. de S. (2006). *Conocer desde el Sur para una cultura política emancipatoria*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI; Clacso. <https://secat.unicen.edu.ar/wp-content/uploads/2020/03/BONAVENTURA-SOUSA-EPISTEMOLOGIA-DEL-SUR..pdf>
- Santos, B. de S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce. <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/44164/1/Descolonizar%20el%20saber%2C%20reinventar%20el%20poder.pdf>
- Schick, K. (2006). Beyond rules: A critique of the liberal human rights regime. *International Relations*, 20(3), 321-327. <https://doi.org/10.1177/0047117806066709>
- Schmitz, V. (2019). Axel Honneth and the tradition of radical reformism. In V. Schmitz (Ed.), *Axel Honneth and the critical theory of recognition* (pp. 145-172). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-91980-5>
- Segura-Munguía, S. (2010). *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*. Deusto.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, M. J. (2019). Hierarchy, social pathology and the failure of recognition theory. *European Journal of Social Theory*, 22(1), 1-17. <https://doi.org/10.1177/1368431018768625>
- Yepes Stork, R. (2003). *Fundamentos de Antropología: Un ideal de la excelencia humana*. Eunsa.

### Nota sobre la autoría

Mario Molina Olivares – conceptualización; redacción del manuscrito original, revisión y aprobación de la versión final del trabajo.

Sebastián Aguilera Quiroz – conceptualización; redacción del manuscrito original, revisión y aprobación de la versión final del trabajo.

### Disponibilidad de datos

Los datos subyacentes al texto de la investigación se informan en el artículo.

### Editora a cargo

 Thais Gava

### Cómo referenciar este artículo

Molina Olivares, M., & Aguilera Quiroz, S. (2025). Educación en derechos humanos: Dignidad, reconocimiento y normatividad. *Cadernos de Pesquisa*, 55, Artículo e12193. <https://doi.org/10.1590/1980531412193>