

*Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento**

Axel HONNETH

En los últimos años se ha vuelto ver de modo mucho más intenso la complejidad de eso que llamamos moral o moralidad. Apenas resulta ya convincente la simple alternativa entre una posición kantiana, para la que las exigencias morales se derivan de la perspectiva imparcial de un examen de la universalizabilidad de los principios que rigen nuestras acciones, y una posición aristotélica, para la que las exigencias morales sólo se derivan indirectamente, como productos secundarios, de una indagación ética de lo que para nosotros sea la vida buena. Ninguno de los dos bandos, parece, es capaz de aclarar de modo satisfactorio lo que significa para nuestro obrar cotidiano orientarse por unos principios de la moral. La tradición que se remite a Kant, sobre todo, ha terminado por verse expuesta a una multitud de convincentes objeciones, todas las cuales insisten en la idea de que orientarse unilateralmente según un procedimiento universalista de fundamentación no hace justicia a la compleja estructura de motivaciones de la acción humana: en primer lugar, no se ve por qué semejante concepto de moral haya de llegar a tener nunca relevancia práctica, cuan-

* Quisiera agradecer a Alessandro Ferrara y Charles Larmore sus valiosos consejos y objeciones, que no he podido tener en cuenta en su totalidad; también estoy en deuda con Hilal Sezgin, quien me ha ayudado no poco en la revisión estilística del manuscrito.

do no hay duda de que el agente individual obra a partir de una serie de intenciones, sentimientos y vínculos personales, frente a los cuales los principios imparciales no tienen motivacionalmente fuerza alguna; en segundo lugar, nuestro obrar cotidiano enseña igualmente que, en general, nos enfrentamos a tantas expectativas, obligaciones y deseos diferentes que no es la aplicación coherente de un principio moral, sino la conflictiva integración de diversos puntos de vista morales lo que constituye la regla; y tercero y último, es fácil ver que algunos de nuestros vínculos personales tienen un significado tan central para nuestra vida que, frente a ellos, la exigencia de imparcialidad moral llega a tener algo de absurdo (Williams, 1978; Williams, 1988). Pero también la tradición que se remite a Aristóteles se encuentra, naturalmente, confrontada con una serie de convincentes objeciones que revelan el error de comprender el punto de vista moral simple y llanamente como punto de vista integral de una busca de la vida buena: por un lado, tras la caída de una teleología metafísica, se plantea, de modo muy general, la cuestión de cómo haya de seguir siendo posible realizar enunciados generales acerca de un valor objetivo por alcanzar que vayan más allá de la afirmación de unos pocos presupuestos mínimos; pero, sobre todo, con una orientación ética de este tipo, sigue sin estar nada claro en qué medida deben tenerse también en cuenta las responsabilidades morales y deberes que tengan algo que ver con la consideración o el respeto por el bienestar de otras personas (Tugendhadt, 1984). De modo que la teoría moral se encuentra hoy día en una situación que se asemeja llamativamente a la situación en la que se halla enredado desde siempre el agente moral en su obrar cotidiano: por un lado, sensaciones de culpa o de remordimiento por haber descuidado deberes que, desde una perspectiva universalizadora, se revelan como moralmente viculantes; de otro lado, sentimientos de desesperación o de enfado al renunciar a fines de la vida que, siendo significativos individualmente, parecen inconciliables con las exigencias morales de una razón imparcial. Del mismo modo que la posición kantiana parece conservar un punto de vista al que no podemos renunciar del todo en la explicación de la moral, también la posición aristotélica parece ofrecer una perspectiva irrenunciable para explicar lo que es la moral. A mi juicio, la tarea central de una teoría moral hoy consiste en descubrir una alternativa en la que ambos puntos de vista se integren de tal modo que podamos vivir con ellos un poco menos escindidos.

Un primer paso en esta dirección tiene que consistir, me parece, en el intento de averiguar qué lugar conserva la moral en la indagación ética de los presupuestos de una vida buena; de este modo, queda preservado desde el comienzo aquel engarce aristotélico con un concepto teleológico de lo bueno, que debía asegurar que, al menos desde una perspectiva universalizada, a las actitudes morales les corresponde una función positiva en lo que se refiere a nuestro bienestar. Por supuesto, la formulación que he elegido deja ya claro que semejante definición ética de lo moral no puede seguir adoptando hoy día la forma clásica de una explicación de cómo contribuyan las acciones o actitudes moralmente buenas a alcanzar los fines de una vida buena; dado que hemos renunciado a la temeraria idea de que sea posible nombrar un *télos* que sea igualmente valioso para todos los seres humanos, la moral no podrá constituir ya, en el mejor de los casos, más que uno de los presupuestos de los que tenemos la convicción que son irrenunciables a la hora de indagar individualmente lo que es respectivamente bueno para mí. A mi juicio, una función así de indirecta de lo moral se hará visible en cuanto veamos la estrecha conexión que guardan las actitudes y normas morales con normas y formas del reconocimiento intersubjetivo: pues, al hilo de esta conexión, es posible aclarar cómo nos aseguramos mutuamente las condiciones intersubjetivas de nuestra formación de identidad por medio de la asunción de obligaciones morales. En esta medida, la moral, considerada primero desde la perspectiva objetivadora de un análisis de las condiciones sociales de vida de nuestra especie, serviría a la protección de los presupuestos de una vida buena.

Naturalmente, en este primer esbozo de un programa teórico, no es posible aclarar, ni siquiera a medias, las cuestiones ligadas a esta hipótesis; de ahí que, en lo que sigue, vaya a limitarme a explicar a grandes rasgos los pasos respectivos cuya correcta elaboración, tomada en conjunto, podría quizá fundamentar una moral del reconocimiento. Parece razonable abordar el tema recordando brevemente las circunstancias por las que sólo en los últimos años el concepto de “reconocimiento” ha vuelto a ser punto de referencia de las discusiones de filosofía moral; se mostrará hasta qué punto se entiende hoy por postura o actitud de “reconocimiento” una serie de perspectivas morales muy diversas, cuya conexión interna es imposible reconocer a primera vista (I). Frente a ello, la concisa presentación del concepto de reconocimiento en Hegel que realizo en la

segunda sección debería anunciar una primera salida de esta enmarañada situación del debate; pues ya el joven Hegel acomete, con intenciones que conciernen a la filosofía práctica, unas diferenciaciones en el concepto de reconocimiento que hacen visibles tanto la unidad como las distinciones en las diversas actitudes de reconocimiento (II). En un tercer paso, se intentará establecer la conexión sistemática entre moral y reconocimiento al revelar fenomenológicamente la peculiaridad de las ofensas morales (III). Una vez bosquejado en sus primeros rasgos, de este modo negativo, el ámbito fenoménico de lo moral, es posible intentar, en el siguiente paso, elaborar el significado positivo del reconocimiento para la moral; se mostrará así que también hoy sigue teniendo sentido enlazar con la clasificación tripartita emprendida por Hegel (IV). La conclusión, finalmente, debe constituir un breve panorama de las consecuencias que, para las cuestiones hoy actuales en filosofía moral, resulten del concepto de reconocimiento que hemos presentado (V).

I

Ciertamente, el concepto de “reconocimiento”, en una versión u otra, ha jugado siempre un papel esencial dentro de la filosofía práctica: así, en la ética antigua, era predominante la convicción de que sólo podía llevar una vida buena aquella persona cuyo modo de actuar pudiera encontrar estimación social dentro de la *pólis*; la filosofía moral escocesa se guiaba por la idea de que el reconocimiento o la desaprobación públicos representan el mecanismo social por medio del cual puede estimularse al individuo para alcanzar las virtudes deseables; y en Kant, finalmente, el concepto de respeto (*Achtung*) asume la función de un principio supremo de la moral incluso en el sentido de que contiene el núcleo del imperativo categórico de tratar a todo ser humano como un fin en sí mismo. Pero, con la gran excepción de Hegel, naturalmente, que en este sentido fue un precedente aislado, en ninguno de los autores clásicos llegó el principio de reconocimiento como tal a convertirse en la piedra angular de una Ética; por mucho significado indirecto que tuviera individualmente, este concepto permaneció siempre a la sombra de otras determinaciones consideradas más fundamentales.

Esta situación no se ha transformado radicalmente hasta que, en los

últimos veinte años, ha surgido toda una serie de debates políticos y movimientos sociales que, por sí mismos, instan a una consideración más vigorosa de la idea de reconocimiento: pues, ya sea en las discusiones sobre multiculturalismo o en la autocomprensión teórica del feminismo, siempre se revela rápidamente como un paradigma común la representación normativa de que los individuos o los grupos sociales tienen que encontrar reconocimiento o respeto en su “diferencia” (Taylor, 1992). Desde este punto, sólo un corto paso nos lleva a la comprensión universalizada de que la cualidad moral de las relaciones sociales no sólo tiene que medirse por la distribución equitativa o justa de los bienes materiales; sino que, antes bien, nuestra representación de la acción moralmente correcta tiene que estar muy esencialmente conectada con unas concepciones de cómo y en cuanto qué se reconocen mutuamente los sujetos. De este modo, a partir de los planteamientos políticos va resultando paulatinamente el material para una discusión de filosofía moral cuyo punto de partida lo constituye la reflexión de que el contenido normativo de la moral se tiene que poder explicar al hilo de determinadas formas de reconocimiento recíproco: lo que mentamos cuando hablamos de “*moral point of view*” se refiere primariamente a cualidades deseables o reprobables de las relaciones que los sujetos mantienen entre ellos.

Claro es que, ciertamente, con esta propuesta no se ha puesto nada más que la base para el intento de alcanzar unos principios de una teoría moral directamente a partir de las implicaciones normativas del concepto de reconocimiento; pues tan pronto como se ha abierto este camino, se muestra rápidamente que han de ser muchos los problemas que acompañan al plan que así hemos iniciado. El esfuerzo de cercar y aislar sistemáticamente al menos estas dificultades determina hoy en gran medida la discusión en torno a una moral del reconocimiento. Un primer problema que plantea este comienzo está ya conectado con la multiplicidad de significados de la categoría clave que le subyace. A diferencia del concepto de “respeto” (*Achtung*), que posee desde Kant unos perfiles relativamente claros en filosofía moral, el concepto de “reconocimiento” no se halla fijado de ningún modo ni en el lenguaje cotidiano ni en el filosófico. Así, en contextos de fundamentación de una ética feminista, el concepto se aplica hoy sobre todo para caracterizar esa forma de dedicación y cuidado (*Fürsorge*) cariñosos de los que es modelo empírico la relación de la madre con el hijo (cf. Hirschmann 1989); en el contexto de la ética del dis-

curso, en cambio, se supone que el “reconocimiento” mienta esa especie de respeto mutuo a la vez de la particularidad e igualdad de todas las demás personas, cuyo ejemplo paradigmático lo constituye el comportamiento en la discusión de los participantes en la argumentación (Habermas 1983; Wingert 1993); y en el marco de los intentos de proseguir el desarrollo del comunitarismo, finalmente, la categoría del reconocimiento se utiliza hoy día para caracterizar formas de una estimación de modos de vida ajenos, tal como se constituyen típicamente en el horizonte de la solidaridad social (Taylor 1992).

De esta multiplicidad de modos de aplicar el concepto resulta, como un segundo problema, que, según el significado que se haya puesto a la base, también parece alterarse la enjundia moral del concepto de reconocimiento: así, con respecto al reconocimiento de la autonomía moral de todos los seres humanos, puede tener sentido hablar de derechos y deberes universales; lo cual apenas sería apropiado en las formas de reconocimiento del cuidado (*Fürsorge*) o de la estimación, pues parece que aquí sólo tenemos deberes, o una especie particular de responsabilidad, frente a aquellas personas con las que nos vincula una forma específica de relación. En esta medida, resulta natural la sospecha de que los diferentes contenidos semánticos de “reconocimiento” se hallan ligados, respectivamente, a perspectivas morales particulares. De esta pluralización resulta, finalmente, la cuestión de si los diferentes puntos de vista de lo moral remiten a una raíz común en el sentido de que puedan justificarse normativamente de un modo común. Con ello tocamos el problema de una fundamentación de las implicaciones morales que subyacen respectivamente a las diferentes formas de reconocimiento. El gran número de dificultades teóricas que hoy se hallan ligadas al bosquejo de una moral del reconocimiento puede reducirse no poco, ciertamente, si nos paramos a pensar, con la brevedad que las circunstancias exigen, en la tipología del reconocimiento del joven Hegel: pues en estos escritos tempranos se encuentra contenida de forma explícita la propuesta de clasificar tres modelos diversos de reconocimiento bajo el punto de vista de a qué tipo de autorrelación pueden ayudar respectivamente a un individuo.

II

Cuando Hegel, en el cambio del siglo XVIII al XIX, emprendió el proyecto de reconstruir la historia del desarrollo de la eticidad (*Sittlichkeit*) con ayuda del concepto de “reconocimiento”, podía mirar ya retrospectivamente a toda una serie de bosquejos filosóficos en los cuales asumían un papel prominente algunos conceptos y esquemas próximos. Hobbes, por ejemplo, bajo la influencia de Maquiavelo, había partido del principio antropológico de que los hombres se ven dominados sobre todo por la necesidad de obtener una cantidad creciente “respeto” y “honor” (Hobbes, 1959, cap. 1); Rousseau, en su presentación crítica del proceso de civilización, había planteado incluso la tesis de que sólo por aspirar a la estimación social empezaron los seres humanos a perder esa tranquila seguridad en sí mismos por la que debía de estar asegurada la vida pacífica en el estado de naturaleza (Rousseau, 1984); y Fichte, finalmente, en estricta contraposición a tal negativismo, había llegado, en su fundamentación del derecho natural, a la convicción de que los sujetos sólo pueden alcanzar una conciencia de su libertad cuando se exigen mutuamente el uso de su autonomía y, consiguientemente, se reconocen como seres libres (Fichte 1971; sobre esto, Honneth 1998). Por muy heterogéneas e incluso contradictorias que puedan parecer estas ideas sueltas, tomadas conjuntamente, sí podían hacer madurar en el primer Hegel el pensamiento de que la autoconciencia del ser humano depende de la experiencia del reconocimiento social: desde luego, en la antropología política de Hobbes o Rousseau dominaba una cierta tendencia al pesimismo, en tanto que en la aspiración al reconocimiento se sospechaba un peligro para el orden político o la autenticidad personal; pero, de modo indirecto, de estas concepciones podía deducirse también que los sujetos humanos, para la ejecución de su vida, están supeditados al respeto o la estimación de su socios de interacción.

Claro que, para los fines que interesaban a Hegel en sus escritos tempranos, la pura afirmación de una conexión necesaria entre la autoconciencia y el reconocimiento intersubjetivo no podía ser suficiente; si lo que había de explicarse era cómo la experiencia del reconocimiento puede producir un progreso en las relaciones de la eticidad, hacía falta además una explicación de la relación dinámica de intercambio que tiene que existir entre la adquisición intersubjetiva de autoconciencia y el desarrollo

moral de sociedades enteras. Las respuestas que Hegel encontró a estas complejas preguntas en el curso de la elaboración de sus primeros esbozos de sistema (Hegel, 1967b; 1967a), constituyen el núcleo de su modelo de una “lucha por el reconocimiento”; modelo que contiene la arriesgada, pero provocativa, idea de que el progreso moral se lleva a cabo a lo largo de una serie de grados de tres modelos de reconocimiento, cada uno de los cuales más exigente que el anterior, y entre los cuales media, respectivamente, una lucha intersubjetiva en la que los sujetos combaten por la confirmación de sus pretensiones de identidad.

Lo particular de este comienzo consiste, primero, en una tesis que va mucho más allá de Fichte, por la que deben distinguirse tres formas de reconocimiento mutuo en cuanto se examinan los presupuestos intersubjetivos del surgimiento de la autoconciencia; pues el mecanismo de la concesión recíproca de una esfera de libertad individual, tal como Fichte lo tenía a la vista en su fundamentación del derecho natural, explica ciertamente, de hecho, la formación de una conciencia subjetiva del derecho, pero con ello no se ha captado aún del todo, ni mucho menos, la auto-comprensión positiva de una persona libre. Por eso, Hegel añade al reconocimiento jurídico —que debería contener, más o menos, lo que Kant entendía por respeto moral— otras dos formas de reconocimiento mutuo, a cada una de las cuales le tendrían que corresponder unos grados particulares de autorrelación individual: en el amor —que Hegel, en su obra temprana, todavía concibe plenamente en el sentido enfático de la filosofía de la unificación de Hölderlin— los sujetos se reconocen mutuamente en su naturaleza indigente exclusiva, de tal manera que llegan a una seguridad afectiva en la articulación de sus exigencias pulsionales; y en la esfera estatal de la eticidad, finalmente, se halla dispuesta una forma de reconocimiento que ha de permitir a los sujetos estimarse mutuamente en las cualidades que contribuyen a la reproducción del orden social. Ahora bien, en sus primeros escritos, Hegel parece estar convencido de que el tránsito entre estas diferentes esferas de reconocimiento se produce en cada caso por medio de una lucha en la que los sujetos combaten entre ellos con el objeto de que se respeten sus concepciones de sí mismos, las cuales, a su vez, también crecen gradualmente: la exigencia de ser reconocido en dimensiones cada vez nuevas de las personas proporciona, en cierta medida, un conflicto intersubjetivo cuya disolución sólo puede consistir en el establecimiento de otra nueva esfera de reconocimiento.

(Honneth 1992, cap. I).

Naturalmente, Hegel no es todavía lo bastante teórico social como para poder imaginarse de hecho este proceso como una evolución en la constitución de las sociedades modernas. Atrapado todavía en el horizonte del idealismo alemán, ve más bien en todo esto la totalidad de las realizaciones espirituales que tienen que producir los sujetos entre ellos para estar en condiciones de construir un mundo común de “espíritu objetivo”. Sin embargo, su modelo temprano de lucha por el reconocimiento es, desde luego, tan complejo y rico que todavía hoy parten de él una gran cantidad de incitaciones para la filosofía moral y la teoría social (Siep 1971; Wildt 1982; Honneth 1992). Ciertamente, ya en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel sustituyó su programa original por un esquema en el que funcionan cada vez más los presupuestos del sistema posterior; a partir de ahora, la constitución de la realidad efectiva social no se explicará por un proceso intersubjetivo de formación de conflicto, sino como resultado de la autogradación dialéctica del espíritu. En la *Filosofía del Derecho*, sin embargo, Hegel emprende una diferenciación entre la familia, la sociedad civil y el Estado, que vuelve a reflejar la anterior diferenciación de tres formas de reconocimiento; y es esta triple clasificación la que permite hoy prolongar el sistema maduro de Hegel en el sentido de una filosofía práctica (Hardimon 1995).

III

Cuando hoy día, a una distancia temporal de casi doscientos años, se enlaza con el concepto de “reconocimiento” para introducir una concepción de la moral, el punto de partida lo representa casi siempre un análisis fenomenológico de las ofensas morales (Honneth 1992; Wingert 1993, II.5; Tugendhat 1993, p.304s.; para el concepto de “respeto” [*Respekt*] cf. también Margalit 1996). Un papel central en este modo negativista de proceder lo juega el pensamiento de que los hechos (*Tatbestände*) vividos como una “injusticia” son los primeros en proporcionar una clave adecuada para explicar por anticipado la conexión interna entre moral y reconocimiento. Pues no es difícil mostrar, siguiendo los criterios con los que los propios afectados distinguen entre una falta moral y el mero accidente o lo que ocurre por necesidad, que en el primer caso tiene que venir

siempre dada la componente de denegar o escatimar el reconocimiento, mientras que en el segundo, naturalmente, no tiene lugar dicha referencia. Así, una lesión física se convierte en una injusticia moral cuando el afectado tiene que ver en ella una acción que le desprecia intencionadamente en un aspecto esencial de su bienestar; la condición de la lesión moral la constituye, no ya el dolor corporal como tal, sino sólo la conciencia que le acompaña de no ser reconocido en la propia autocomprensión. No ocurre de otro modo en el caso de la estafa, la cual sólo adquiere la calidad específica de una injusticia moral por el hecho de que, en ella, no se toma en serio a una persona en un aspecto central de su relación consigo misma: igual que en el caso del agravio simbólico o la humillación, es aquí la falta de respeto, pues, por la integridad personal, lo que convierte una acción o manifestación en el hecho (*Tatbestand*) de una ofensa moral.

Si generalizamos ahora las consecuencias que resultan de los ejemplos mencionados, aparecen entonces la premisas que, tomadas en su conjunto, dejan clara la conexión constitutiva que existe entre la ofensa moral y la denegación del reconocimiento.

a) Sólo puede ofenderse moralmente a aquellos seres vivos que se refieren reflexivamente a su propia vida en el sentido de que su voluntad está orientada por su propio bienestar; pues sin una referencia a los estándares de calidad de la propia vida no se puede explicar de ningún modo lo que perjudica o daña a una persona cuando, en lugar de meros daños, accidente o necesidad, hablamos de ofensas morales.

b) Una vez que hemos remitido a la autorrelación práctica para explicar el qué de la ofensa moral, falta aun por aclarar la condición de la posibilidad de esa ofensa. Que los sujetos humanos puedan ser ofendidos en su relacionarse consigo mismos (*Sichzusichverhalten*) es algo que resulta de la circunstancia de que sólo están en condiciones para la construcción y preservación de una autorrelación positiva si cuentan con la ayuda de reacciones de asentimiento o afirmación de otros sujetos; sin la referencia a estos presupuestos objetivos no puede explicarse de ningún modo por qué una persona resulta dañada cuando un aspecto específico de su autocomprensión queda destruido por determinadas acciones, manifestaciones o circunstancias.

c) Si la peculiaridad de las ofensas morales consiste en que por ellas una persona no se ve respetada en su autorreferencia positiva, a cuya confirmación intersubjetiva está, a la vez, supeditada de modo elemental, ello

ilumina también la conexión con un hecho psicológico: con la experiencia de una injusticia moral tiene que ir aparejada siempre, también, una conmoción psíquica, en cuanto que el sujeto afectado queda decepcionado en una expectativa cuyo cumplimiento forma parte de las condiciones de la propia identidad. Toda ofensa moral representa un acto de perjuicio personal porque destruye un presupuesto esencial de la capacidad de acción individual.

Ahora bien, una vez que con estas premisas queda aclarado, a grandes rasgos, en qué medida la peculiaridad de las ofensas morales consiste en la privación o la denegación del reconocimiento, el camino que hemos elegido de un procedimiento negativo de explicación permite todavía un paso más en la argumentación. Pues sobre la base de la conexión que hemos expuesto puede emprenderse el intento de distinguir diferentes formas de injusticia, de tal manera que obtengamos de ahí ya un primer punto de vista para la articulación del ámbito de fenómenos morales en su conjunto. Ciertamente, es necesario a este fin tomar una decisión previa acerca de qué aspectos deben ser aquellos respecto a los cuales se ha de emprender la diferenciación. Entre las varias alternativas que se ofrecen aquí, la más apropiada parece ser la que más acerca los criterios de diferenciación a las experiencias individuales; pues con ello nos aseguramos, desde el comienzo, de que el descubrimiento categorial de la esfera moral tiene lugar desde la perspectiva de los sujetos afectados. Obtenemos un criterio que cumple esta exigencia a partir de reflexiones que comienzan en los niveles de la autorrelación individual: las ofensas morales se perciben como tanto más graves cuanto más elemental es el tipo de autorrelación que dañan o destruyen. Si el enlace que hemos establecido de este modo es plausible, será posible bosquejar una tipología, muy cercana a la experiencia, que subdivida todo el espectro de las ofensas morales desde el punto de vista de los niveles de autorrelación afectados en cada caso: cada estrato de la referencia práctica hacia sí mismo corresponde entonces a un tipo particular de injusticia, el cual, a su vez, se corresponde con un grado específico de daño psíquico.

Ahora bien, estas pocas reflexiones muestran ya que tampoco el intento de una explicación negativa puede arreglárselas sin recurrir a aquellas estructuras que, presuntamente, tienen que subyacer al ámbito de objetos que tenemos a la vista. En el caso del intento emprendido aquí, es claro que hace falta un saber previo de los niveles o estratos que abarca la rela-

ción práctica consigo mismo; pues sin un conocimiento de este tipo no es posible indicar cuántos y cuáles aspectos de la autorreferencia puede tener sentido distinguir, a fin de fijar en ellos la diferenciación de formas de la ofensa moral. Las disciplinas de las que, a este respecto, antes puede esperarse alguna ilustración, representan, dentro de la filosofía, los diferentes planteamientos de una teoría de la persona, y dentro de la psicología, en cambio, las diversas contribuciones al desarrollo del niño en los primeros años. Resulta natural, por ello, traer a colación las reflexiones desarrolladas en esas disciplinas, a fin de alcanzar algunos asideros que permitan diferenciar los aspectos de la autorreferencia.

Ahora bien, haciendo un resumen, sin duda atrevido, de la literatura científica existente al respecto, podemos afirmar que entre estas corrientes de investigación existe hoy día una cierta coincidencia en distinguir tres estratos de autorreferencia práctica; entendiéndose por “autorreferencia” la conciencia o el sentimiento que la persona tiene de sí misma respecto a las capacidades y derechos que le corresponden (cf. las propuestas comparables en Habermas, 1992; Tugendhat 1979). Es indiscutible que hay un primer nivel, que genéticamente tiene la primacía, en el que los sujetos se refieren a sí mismos, de tal modo que conciben sus necesidades psíquicas y deseos como parte de la propia persona, susceptible de ser articulada en ella; utilizando un concepto que E.H. Erikson ha hecho fecundo para la psicología, puede llamarse “confianza en sí mismo” a este tipo de seguridad elemental sobre el valor de las propias necesidades (Erikson 1980). Con sólo unas pequeñas diferencias en cuestiones de detalle, también hoy se toma como punto de partida que una segunda forma de autorreferencia práctica en la conciencia consiste en considerarse un sujeto moralmente responsable de las propias acciones (*zurechnungsfähig*); recurriendo a la tradición kantiana, puede denominarse a este tipo de seguridad sobre el valor de la propia formación de juicio, “respeto de sí mismo” (Dillon 1995). Finalmente, también reina acuerdo sobre una tercera forma de autorreferencia que funciona en la conciencia a la hora de poseer capacidades buenas o valiosas; para este tipo de seguridad en el valor de las propias capacidades se ofrece, de modo casi natural, la noción de “sentimiento del valor de sí mismo” (*Selbstwertgefühl*) (Tugendhat, 1993, p.57 s)

Ahora bien, cuando estas formas de autorreferencia se conciben como niveles en el sentido de que, en condiciones normales, constituyen una

sucesión de presupuestos necesarios, puede entonces establecerse una clasificación de los tipos de ofensa moral que corresponde a los grados de daño psíquico. Es fácil ver que cada una de las clases de injusticia que identificamos de este modo debe su peculiaridad al valor respectivo con respecto al cual puede ser menospreciado o no reconocido un sujeto:

a) De acuerdo con lo dicho hasta ahora, deben considerarse elementales aquellas lesiones morales que despojan a una persona de la seguridad de poder disponer de su bienestar físico; pues lo que se destruye en actos de este tipo es la confianza en el valor del que la propia necesidad disfruta a los ojos de los otros. Junto al caso límite del asesinato, que desprecia ya las condiciones de todo bienestar físico, representan otros casos típicos de esta clase el maltrato psíquico, la tortura y la violación.

b) Son naturalmente incontables los casos de ofensa moral, cuya peculiaridad consiste en despreciar la responsabilidad moral de las personas. Lo que queda afectado, o incluso destruido, en tales actos, es el respeto de nosotros mismos (*Selbstachtung*) que alcanzamos al ver que el valor de nuestra formación de juicio es reconocida por otras personas. El espectro de ejemplos típicos abarca aquí desde los casos individuales de fraude o estafa hasta el caso de la discriminación jurídica de grupos enteros.

c) Finalmente, representan una tercera clase de lesiones morales aquellos casos en los que, por medio de la humillación o falta de respeto, llega a demostrársele a una o varias personas que sus capacidades no gozan de reconocimiento alguno. Lo que queda dañado en tales actos es el sentimiento de estar dentro de una comunidad concreta de significados sociales. Aquí, el continuo de ejemplos típicos abarca desde el inofensivo caso de no saludar a alguien (Tugendhat 1993, p.305) hasta el caso masivo de la estigmatización.

A partir de estas distinciones provisionales, habría una serie de posibilidades de seguir diferenciando e iluminando el campo de las ofensas morales en sí mismo; junto a la significativa cuestión de qué relaciones de inclusión existen entre las diferentes clases (Wingert 1993, p.167s.), sería también interesante, sobre todo, investigar con más detalle, en cada caso particular, el rango del reconocimiento que se deja de conceder. Pero las reflexiones que hemos presentado hasta aquí sólo tenían la función de proporcionar, por vía negativa, una primera indicación del enlace interno de moral y reconocimiento: si es cierto que las ofensas morales poseen su núcleo en la denegación del reconocimiento, entonces, a la inversa, es

posible sospechar que las actitudes morales están conectadas con el ejercicio del reconocimiento. A partir de esta íntima conexión podría extraerse además la conclusión adicional de que a los diferentes tipos de ofensa moral tienen que corresponder, visto positivamente, otras tantas formas de reconocimiento.

IV

El procedimiento negativo de explicación seguido hasta ahora nos ha conducido hasta una serie de definiciones que, provisionalmente, sólo poseen un carácter psicológico-moral o antropológico. Como ya ocurre en cierto modo en Hegel, el primer paso en el despliegue de una moral del reconocimiento consiste en la prueba fundamental de que la posibilidad de ofensa moral resulta de la intersubjetividad de la forma humana de vida: puede ofenderse a los seres humanos en ese modo específico que llamamos “moral” porque éstos le deben su identidad a la estructura de una autorreferencia práctica que, desde el primer momento, se halla supeditada a la asistencia y la afirmación por parte de otros seres humanos (Habermas, 1983, p.53-67). Si ahora, de esta premisa antropológica hemos de extraer la consecuencia de un concepto positivo de moral, parece adecuado asentarla en la finalidad de la protección frente a los peligros mencionados: con el “punto de vista moral” (*moralischer Standpunkt*) estaríamos mentando entonces todo el tejido de esas actitudes morales que tenemos que adoptar a fin de proteger a los seres humanos vivos de ofensas que nacen de los presupuestos comunicativos de su autorreferencia. Despojada de toda formulación negativa, la formulación correspondiente reza, entonces, que la moral representa la suma de las actitudes que estamos obligados a adoptar recíprocamente con el fin de asegurar en común las condiciones de nuestra identidad personal.

Con esta definición conceptual se tiene en cuenta, para empezar, un recelo aristotélico, en la medida en que nuestra representación de la moral adquiere un carácter teleológico. Pues las diversas actitudes que deben constituir, tomadas conjuntamente, el punto de vista moral, se introducen con referencia a un estado que, en una visión objetivadora, se considera deseable, porque sirve de modo indirecto al bienestar humano; en esta medida se trata, en un primer paso, frente a la exigencia kantiana de abs-

tracción de toda “felicidad” (*Glückseligkeit*), de una concepción, claramente moral, aunque mínima, de lo bueno, con la que medir el sentido y la extensión de lo moralmente correcto (cf. aquí Seel 1995, p.191 s). Los peligros de consecuencialismo o de utilitarismo que van ligados a semejante delimitación de moral y ética pueden conjurarse, a su vez, si volvemos a dar un segundo paso más, ahora hacia la posición kantiana. La idea básica para ello es que resulta razonable distinguir entre la función objetiva de las actitudes morales en su conjunto y su justificación práctica en los casos individuales: es cierto que sólo obtenemos una comprensión común de la moral a partir de la perspectiva radicalmente externa en que aprendemos a concebirla como un mecanismo colectivo para asegurar nuestra integridad personal; pero la justificación de los derechos y deberes morales tiene lugar en la acción cotidiana con la ayuda de “razones” generales y universalizables que se refieren a las pretensiones o el bienestar de otras personas. Pues lo que consideramos “buenas” razones cuando, con el fin de solucionar un conflicto moral, argumentamos con nosotros mismos o con otros, se mide, en cada caso, por el tipo de relación que mantenemos con las personas afectadas; y acerca del espacio de juego “cognitivo” que nos ofrecen los diferentes tipos de relaciones en el cálculo racional, nos ilustra siempre, en cierta medida, el cambio a esa perspectiva objetivadora a partir de la cual se manifiesta la función “ética” de la respectiva relación de reconocimiento.

En esta medida, los respetos morales que nos permiten percibir como justificadas o no las pretensiones morales de otras personas, resultan, de hecho, en primer lugar, de la definición funcional antropológica de la moral; ésta abarca, de un modo hasta cierto punto “externo”, los diferentes respetos en vista de los cuales podemos movilizar “internamente” razones normativas con el fin de justificar ante nosotros mismos o nuestros compañeros de interacción nuestra conducta para con otras personas. En esta medida, la idea de que la adopción de la perspectiva moral sirve a la protección frente a ofensas morales proporciona ya una indicación de la peculiaridad y cantidad de las correspondientes actitudes: puesto que las condiciones intersubjetivas deben quedar aseguradas con esas actitudes, bajo las cuales pueden los sujetos humanos preservar su integridad, tienen que existir también en tantas formas de reconocimiento como tipos hay de desprecio y ofensa moral. El que, entonces, las actitudes morales mismas tengan que tomar el carácter de formas de reconocimiento, es algo que

está conectado con la cualidad de las condiciones que, en cierta medida, han de ser establecidas con ellas: pues los sujetos humanos sólo llegan a una autorreferencia intacta al verse reconocidos o confirmados en el valor de determinadas capacidades y derechos. Y que el número de estos modos de reconocimiento deba corresponder al de formas de ofensa moral que hemos podido distinguir anteriormente resulta de la común referencia a las demandas de integridad de los sujetos humanos: son los mismos niveles de autorrelación práctica que pueden verse ofendidos por prácticas de menosprecio, mientras que deben constituirse precisamente por las formas correspondientes de reconocimiento. Si extraemos las consecuencias de este razonamiento, resulta que el punto de vista moral (*moralischer Standpunkt*) moral debe abarcar no sólo uno, sino tres modos de reconocimiento independientes unos de otros:

a) Respecto al primer nivel de su autorrelación práctica, el singular es reconocido como un individuo cuyas necesidades y deseos tienen un valor único para otra persona; para este tipo de reconocimiento, que posee el carácter de una dedicación afectiva, encontramos en la tradición de la filosofía moral conceptos como el de “cuidado” o “amor” — nos referimos con ello a una preocupación por el bienestar de otro por sí mismo; preocupación condicional en tanto está ligada a emociones.

b) Respecto al segundo nivel de su autorrelación práctica, el singular es reconocido como persona, a la que corresponde la misma responsabilidad moral por sus acciones que a todos los demás seres humanos; para este tipo de reconocimiento, que posee el carácter de una igualdad universal de trato, tiene ya carta de ciudadanía en la tradición kantiana el concepto de “respeto moral” (*moralischer Respekt*) —nos referimos con ello al deber categórico de reconocer a todos los demás responsabilidad moral (*Zurechnungsfähigkeit*).

c) Respecto a tercer nivel de su autorrelación práctica, finalmente, el singular es reconocido como persona cuyas capacidades tienen un valor constitutivo para una comunidad concreta; para este tipo de reconocimiento, que posee el carácter de una estimación particular, la tradición filosófica carece de los conceptos morales correspondientes, pero no sería para nada absurdo recurrir aquí a categorías como “solidaridad” o “lealtad” —nos referimos con ello a la preocupación por el bienestar de los demás por mor de nuestros fines comunes; preocupación condicional en tanto está ligada a valores.

Con estas tres formas de reconocimiento quedan mencionadas las actitudes morales que, tomadas en su conjunto, constituyen la posición que, una vez adoptada, asegura las condiciones de nuestra integridad personal. Ahora bien, ya las asimetrías que dominan entre las formas singulares respecto a la extensión del ámbito de referencia del reconocimiento, llaman la atención sobre una nueva dificultad: las realizaciones morales que se exigen o se esperan aquí en cada caso se refieren a un entorno de sujetos cuya dimensión varía con el tipo de reconocimiento. Así, ya la “condicionalidad” de la primera actitud deja claro que las realizaciones morales del cuidado sólo son exigibles a los sujetos en los casos en que los vínculos mutuos existan sobre una base afectiva; el respeto moral, en cambio, designa una forma de reconocimiento que puede esperarse en igual medida de todos los sujetos; en el caso de la estimación, finalmente, parece que le corresponden realizaciones morales que sólo en el marco de comunidades concretas poseen un carácter obligatorio y vinculante. De esta relativización resulta, también es verdad, la paradójica consecuencia de que la posición moral describe una perspectiva que obliga a los sujetos a diferentes actitudes o realizaciones según el tipo de relación intersubjetiva. Cómo haya de comprenderse más precisamente el resultado al que aludimos es algo que sólo se verá, claro está, si consideramos finalmente el contenido moral de las formas singulares de reconocimiento.

V

Los derechos y deberes morales que corresponden respectivamente a las tres formas de reconocimiento que hemos bosquejado, resultan de la estructura específica de la autorrelación, que ha de ser primero, en cierta medida, producida o confirmada por ellos: pues reconocer a alguien en una determinada dimensión de su integridad personal no puede significar otra cosa que ejecutar precisamente aquellas acciones, asumir aquellas responsabilidades o adoptar aquellas actitudes que le permitan alcanzar la correspondiente comprensión de su propia persona. Al hacer esto, ha de entenderse primero aquí por “deberes”, de modo tentativo, sólo aquello que, en la demanda percibida interiormente, se nos hace consciente como parte de la propia personalidad que resulta dañada cuando una relación social que existe armónicamente desde antiguo, o que debe ser restableci-

da, entra en crisis; qué deberes concretos sean luego los que yo, en particular, haya dejado de atender en mi relación de interacción, es algo que se deriva únicamente, desde luego, de aquella deliberación moral en la que sopeso “buenas” razones con vistas a una solución de la crisis. Es este enlace interno con determinados deberes o pretensiones lo que, en realidad, permite hablar de una “moral” del reconocimiento: las relaciones de reconocimiento que hemos considerado hasta ahora bajo del punto de vista funcional de la constitución de autorrelaciones prácticas están de suyo constituidas de tal manera que contienen realizaciones morales.

A partir de aquí, hemos de examinar en qué tienen que consistir en cada caso las obligaciones que representan el lado moral de cada relación de reconocimiento. Cuando se trata de aquella forma de reconocimiento por medio de la cual se confirma el valor de la naturaleza indigente del individuo, existen deberes de cuidado emocional que se extienden de modo simétrico o asimétrico a todos los socios de tal relación primaria; el caso típico de obligación asimétrica es aquí la relación de los padres con los hijos, y el caso típico de obligación recíproca lo representa la relación de amistad. Si, por el contrario, se trata de aquella forma de reconocimiento por la cual se ratifica la autonomía moral del individuo, existen obligaciones recíprocas de igualdad universal de trato; todos los sujetos tienen el deber recíproco de respetarse y tratarse como personas a las que corresponde la misma responsabilidad moral (*Zurechnungsfähigkeit*). Y cuando, finalmente, se trata de aquella forma de reconocimiento por la cual se confirma el valor de las capacidades individuales, existen deberes recíprocos de interés y simpatía solidaria que se extienden a todos los miembros de la correspondiente comunidad de valores; puede pensarse aquí en ese tipo de consideración especial que nos debemos mutuamente en la medida en que participamos en común en la realización del proyecto.

Según empieza ya a vislumbrarse en este conciso resumen, la consecuencia de la teoría moral que hemos desarrollado presenta una imagen que diverge en un punto decisivo de todas las concepciones tradicionales: entre estos tres tipos de reconocimiento que, tomados conjuntamente, deben constituir la posición moral, no puede haber una relación armónica, sino que tiene que existir una relación de tensión permanente. Es cierto que, por lo dicho hasta ahora, los tres modelos de reconocimiento designan respectivamente actitudes morales que no pueden entrar en conflicto

entre ellas en la medida en que poseen un carácter obligatorio sólo en el marco de la respectiva forma de reconocimiento social. Pero cuál de las diversas relaciones de reconocimiento haya de preferirse en cada caso cuando, en un mismo momento, mis diferentes relaciones sociales me confronten con pretensiones en conflicto entre ellas, no puede estar de ningún modo decidido de antemano desde la perspectiva de la concepción moral que hemos desarrollado aquí: la posición moral comprende tres actitudes morales entre las que no se ha establecido aún ninguna jerarquía desde algún punto de vista por encima de ellas. En esta medida, todo el ámbito de lo moral está atravesado por una tensión que, en cada caso, sólo puede ser resuelta por la deliberación individual: en la situación concreta, estamos obligados a realizar los reconocimientos que corresponda a nuestro tipo de relación social; pero, en caso de conflicto, tenemos que decidir, según otros puntos de vista, a cuál de nuestros vínculos le concedemos la primacía. Desde luego, del carácter universalista que posee la forma de reconocimiento del respeto resulta una restricción normativa impuesta a tales decisiones: puesto que tenemos que reconocer a todos los seres humanos como personas que disfrutan del mismo derecho a la autonomía, hay razones morales que nos impiden decidir en favor de relaciones sociales cuya puesta en práctica exija una ofensa a aquellas pretensiones de autonomía.

Esta última indicación permite reconocer que también una moral del reconocimiento sigue, en dos aspectos, las intuiciones que han predominado desde siempre en la tradición kantiana de la filosofía moral: en el caso de un conflicto moral, obtienen absoluta preferencia las pretensiones que todos los sujetos, en la misma medida, tienen de respeto de su autonomía individual. En segundo lugar, no obstante, una teoría moral, en caso de un conflicto semejante, no puede hacer sino describir los respetos que hay que considerar en un procedimiento racional de deliberación moral. En esta medida, también una teoría moral instruida en muchos sentidos por Aristóteles, es, en su núcleo, procedimental. Pero en la descripción de lo que constituye los respetos a considerar en un conflicto moral de esta índole, la concepción que hemos desarrollado aquí sí se diferencia considerablemente de todas las premisas kantianas: normalmente, no son el deber y las inclinaciones lo que se enfrentan entre sí, sino las diferentes obligaciones, que poseen todas ellas un carácter moral precisamente porque cada una expresa una relación diferente de reconocimiento.

Viendo esto, una moral del reconocimiento se hace consciente de que, junto a la concepción kantiana, también pueden reivindicar un lugar legítimo tanto la tradición de la ética del cuidado como los planteamientos comunitaristas: en cada una de las tres tradiciones se articula, respectivamente, una de las actitudes morales que corresponden a las tres formas de reconocimiento, con las que, tomadas conjuntamente, protegemos nuestra integridad personal como seres humanos.

(Traducción: Antonio Gómez Ramos)

Bibliografía

- Dillon, Robin S. (ed.): *Dignity, Character and Self-Respect*, New York/London, 1995.
- Erikson, Erik H.: *Identity and Lifecycle*, New York, 1980.
- Fletcher, George P.: *Loyalty*, New York/Oxford, 1993.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Werke III, Zur Rechts- und Sittenlehre I*, ed. por Immanuel Hermann Fichte, Berlin, 1971.
- Habermas, Jürgen: *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm*, en: el mismo: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., p. 53 ss., 1983.
- : *Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität*, en: el mismo: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M., p. 187 ss., 1988.
- : *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M., 1992.
- Hardimon, Michael O.: *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge, 1994.
- Hegel, G.W.F.: *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, Johannes Hoffmeister (ed.), Hamburg, 1967a.
- : *System der Sittlichkeit*, Georg Lasson, Hamburg, 1967b.
- Hirschmann, Nancy: *Freedom, Recognition and Obligation: A Feminist Approach to Political Theory*, en: *American Political Science Review*, Vol. 83, N° 4, p. 1227.

- Hobbes, Thomas: *Vom Bürger*, introducción y edición de Günter Gawlick, Hamburg, 1959.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M., 1992.
- : *Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum Zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung*, Manuscrito de, 1998.
- Margalit, Avishai: *The Decent Society*, traducción de Naomi Goldblum, Cambridge, London, 1996.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Diskurs über die Ungleichheit*, traducción de Heinrich Meier, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1984.
- Seel, Martin: *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt/M., 1995.
- Siep, Ludwig: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg, 1979.
- Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M., 1992.
- Tugendhat, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M., 1979.
- : *Antike und moderne Ethik*, en: el mismo: *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1984, pp. 33-56.
- : *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M., 1993.
- Wildt, Andreas: *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982.
- Williams, Bernard: *Sittlichkeit und Gefühl*, en: el mismo: *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972*, Stuttgart, 1978, S. 329-365.
- : *Personen, Charakter und Moralität*, en: el mismo: *Moralischer Zufall*, Königstein/Ts., 1984, S. 11-29.
- Wingert, Lutz: *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Frankfurt, 1993.