

Reconocimiento y obligaciones morales*

*Axel Honneth
Universidad Goethe
Frankfurt am Main*

De una forma u otra el concepto de “reconocimiento” ciertamente ha jugado un papel esencial en la filosofía práctica. En la ética antigua predominó la convicción de que solamente estaban en capacidad de realizar una vida buena aquellas personas cuyas formas de acción encontraran en la *polis* estimación social; la filosofía moral escocesa se orientó por la concepción de que el reconocimiento o la reprobación pública representaba el mecanismo social a través del cual era estimulado el individuo a la consecución de las virtudes más deseables; y finalmente en Kant, el concepto de “respeto” asume, en ese sentido, la función de un principio supremo de toda moral que contiene el núcleo del imperativo categórico, según el cual debe tratar cada uno al otro sólo como un fin en sí mismo. Pero para ninguno de los autores clásicos se constituyó el principio del reconocimiento como tal en la piedra fundamental de la ética, naturalmente con la gran excepción de Hegel, quién, en este sentido, fue un predecesor solitario. El concepto permaneció en todos los significados indirectos siempre bajo la sombra de otras determinaciones que se consideraban como más fundamentales.

* Artículo cedido por el autor para la revista *Estudios Políticos*. Traducción del alemán de Francisco Cortés Rodas

Esta situación ha cambiado ahora fundamentalmente después de que ha surgido en los últimos veinte años una serie de debates políticos que impulsaron una consideración más decidida de la idea de reconocimiento, pues en las discusiones sobre multiculturalismo o en la autocomprensión teórica del feminismo se ha evidenciado rápidamente como pauta común la idea normativa, según la cual, los individuos o los grupos sociales debían encontrar reconocimiento o respeto en sus "diferencias" (Taylor, 1992). A partir de esto fue necesario sólo un pequeño paso para llegar a la opinión generalizada de que la cualidad moral de las relaciones sociales no puede medirse solamente por la distribución equitativa o justa correcta de los bienes materiales, sino más bien que nuestra representación de la justicia debe estar relacionada esencialmente con aquellas concepciones acerca de cómo y cómo qué se reconocen recíprocamente los sujetos. Así, de los planteamientos políticos surgió poco a poco el material para una discusión en filosofía moral, cuyo punto de partida lo constituye la reflexión de que el contenido normativo de la moral debe aclararse recurriendo a determinadas formas del reconocimiento recíproco. Aquello que significamos cuando hablamos de "*moral point of view*" se refiere básicamente a propiedades deseables o reclamables de las relaciones que los sujetos mantienen entre sí.

Con esto realmente se puso primero sólo la base para intentar obtener principios morales directamente de las implicaciones normativas del concepto del reconocimiento. Pero en la medida en que este camino fue abierto, se manifestó rápidamente lo numerosos que debieron ser los problemas vinculados con el bosquejo de un tal planteamiento. La discusión en torno a una moral del reconocimiento está hoy condicionada por el esfuerzo de redondear al menos sistemáticamente estas dificultades. Un primer problema que surge de este planteamiento está relacionado precisamente con la variedad de significados de la categoría clave en que se basa. A diferencia del concepto de *respeto*, el cual desde Kant posee contornos filosófico-morales relativamente claros, el de *reconocimiento* no ha sido determinado de forma alguna ni en el lenguaje cotidiano ni filosóficamente. Así, ha sido usado este concepto en los contextos de fundamentación de una ética feminista, para caracterizar aquellas formas de inclinación amorosa y cuidados asistenciales, para los cuales es el prototipo la relación de la madre con el hijo (Hirschmann, 1989). En cambio, en el contexto de la ética discursiva se significa con "reconocimiento" aquel tipo de respeto recíproco, al mismo tiempo que la particularidad y la igualdad de todas las demás personas, cuyo ejemplo paradigmático lo constituye el comportamiento discursivo de los participantes en argumentaciones (Habermas, 1993, Kap III; Wingert, 1993). Finalmente en el marco de los intentos de una continuación del comunitarismo, la categoría del reconocimiento es usada para caracterizar aquellas formas de

valoración de otros modos de vida, como aquellas que se forman de manera típica en el horizonte de la solidaridad comunitaria (Taylor, 1992). De esta variedad de formas de uso resulta un segundo problema, el cual también parece cambiar, según el significado básico, el contenido moral del concepto de reconocimiento. Así, lo más razonable en relación con el reconocimiento de la autonomía moral de todos los seres humanos es hablar de derechos y deberes universales, mientras que apenas puede justificarse semejante forma de hablar con relación a las formas del reconocimiento del cuidado asistencial o de la estimación valorativa. Esto lleva a suponer que los diferentes contenidos significativos de "reconocimiento" están vinculados cada uno en forma específica con distintas perspectivas morales. Finalmente resulta de esa pluralización la pregunta de si los diferentes puntos de vista de la moralidad remiten a una raíz unitaria en el sentido en que es susceptible de justificarse normativamente en común. Con esto se alude al problema de una fundamentación de las implicaciones morales en que se basan las distintas formas de reconocimiento recíproco.

Naturalmente que no es posible aclarar en forma satisfactoria estas cuestiones tan complejas en un breve artículo. Una introducción significativa a esta problemática general la ofrecen las diferenciaciones que realizó el joven Hegel en torno al concepto de reconocimiento; a partir de aquí se puede obtener una primera mirada de los diferentes significados en los cuales el fenómeno del reconocimiento aparece todavía ahora en las discusiones filosófico morales (I). En un segundo paso, deberá intentarse esbozar la conexión sistemática entre moral y reconocimiento, a través de alumbrar fenomenológicamente la particularidad de las heridas morales (II). Si se sistematiza en esta forma negativa en sus primeros rasgos el ámbito fenomenológico de lo moral, puede intentarse destacar, en la siguiente etapa, el significado positivo del reconocimiento para la moral; para esto se mostrará que aún ahora sigue teniendo sentido referirse a la triple diferenciación realizada por Hegel (III). En la conclusión se construirá, finalmente, una mirada panorámica sobre las consecuencias que resultan a partir de este concepto de reconocimiento para las actuales cuestiones de la filosofía moral (IV).

I

Cuando Hegel en el umbral del siglo XIX intentó la reconstrucción del proyecto del desarrollo histórico de la eticidad humana con ayuda del concepto del "reconocimiento", pudo examinar retrospectivamente una serie de esbozos filosóficos, en los cuales conceptos e ideas afines habían asumido un papel prominente. Hobbes partió, bajo la influencia de Maquiavelo, del principio antropológico, según el cual, los hombres son dominados por la necesidad

permanente de conseguir un grado cada vez mayor de “respeto” y “honor” (Hobbes, *El Ciudadano*, Cap. 1). En su presentación crítica del proceso civilizatorio, Rousseau desarrolló la tesis, de que, a causa del deseo de una estimación social, los hombres comenzaron a perder aquella tranquila seguridad en sí mismos mediante la cual debía estar asegurada la vida en el estado de naturaleza (Rousseau, *Tratado sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*). Finalmente, en contraposición a tal tipo de negativismo, Fichte, en su *Fundamentación del derecho natural*, llegó al convencimiento de que los sujetos solamente pueden ser conscientes de su libertad, cuando, mutuamente se exigen a hacer uso de su autonomía, y, en forma correspondiente se reconocen como seres libres (Fichte, *Fundamentos del Derecho Natural según los Principios de la Doctrina de la Ciencia*). Así como pueden ser heterogéneos, y ciertamente, contradictorios estos fragmentos de pensamientos, así pudieron en su conjunto permitir madurar la idea en el joven Hegel, según la cual, la autoconciencia de los hombres depende de la experiencia del reconocimiento social; pues incluso aquello que pudo ser leído como crítica en la antropología política de Hobbes o Rousseau conducía de manera indirecta a la misma tesis según la cual, los sujetos humanos dependen en la realización de su vida del respeto o de la estimación de sus compañeros de interacción.

Desde luego que, para los fines que Hegel buscaba en sus escritos juveniles, pudo no haber sido suficiente la pura afirmación de una conexión necesaria entre autoconciencia y reconocimiento intersubjetivo. Si debía aclarar cómo puede producir la experiencia del reconocimiento un progreso en las relaciones de la eticidad, era necesario, adicionalmente, explicar también las relaciones de cambio dinámicas que debían existir entre la adquisición intersubjetiva de la autoconciencia y el desarrollo moral de las sociedades en su totalidad. Las respuestas que encontró Hegel a estas cuestiones complejas en el desarrollo del trabajo de su primer bosquejo de sistema (Hegel, *System der Sittlichkeit; Realphilosophie*) constituyen el núcleo de su paradigma de “una lucha por el reconocimiento”; en éste se afirma que el desarrollo ético se produce a lo largo de una serie de tres modelos de reconocimiento, progresivamente exigentes, entre los cuales media respectivamente una lucha intersubjetiva, que conduce a los sujetos a la confirmación de sus pretensiones de identidad.

Lo particular de este planteamiento consiste en la tesis, con la que Hegel va mucho más allá que Fichte, según la cual, se pueden distinguir tres formas de reconocimiento recíproco, en la medida en que se comprenden los presupuestos intersubjetivos del surgimiento de la autoconciencia; pues el mecanismo del reconocimiento recíproco de una esfera de libertad individual, que tuvo Fichte ante sí en su *Fundamentación del derecho natural*, aclara realmente la formación de una conciencia subjetiva del

derecho. Sin embargo, con esto no es captada en su totalidad la comprensión positiva de sí misma de una persona libre. Así, Hegel añade al reconocimiento jurídico, que debía contener aproximadamente aquello que Kant comprendió bajo el respeto moral, otras dos formas adicionales de reconocimiento recíproco, a las cuales debían corresponderle respectivamente niveles particulares de la relación consigo mismo individual: en el amor, el cual Hegel concibió en sus escritos juveniles en el sentido enfático de la filosofía de la unificación de Hölderlin, los sujetos se reconocen mutuamente en su singular necesidad natural, de tal manera que obtienen una seguridad afectiva en la articulación de sus exigencias instintivas. Y finalmente, en la esfera estatal de la eticidad se establece una forma de reconocimiento, la cual permite a los sujetos valorar en forma recíproca las cualidades que contribuyen a la reproducción del orden social. Parece que Hegel estaba convencido en sus escritos juveniles de que la transición entre estas distintas esferas del reconocimiento generaban cada vez una lucha que los sujetos libran entre sí por el respeto de sus concepciones de sí, que aumenta progresivamente. La pretensión de que la propia persona sea reconocida en dimensiones siempre nuevas, proporciona de alguna manera un conflicto intersubjetivo, cuya solución sólo puede consistir en el establecimiento de una esfera cada vez más amplia de reconocimiento (Honneth, 1995, cap. 1).

Naturalmente no fue Hegel lo suficiente teórico social como para representarse objetivamente este proceso como el fenómeno de la constitución de las sociedades modernas. Por el contrario, completamente absorbido en el horizonte del idealismo alemán, vio en ello más bien el conjunto de esfuerzos espirituales que los sujetos deben producir entre sí para estar en la situación de construir el mundo común del "espíritu objetivo". Su modelo de una lucha por el reconocimiento es, sin embargo, tan complejo y plural que de él parte hoy una variedad de propuestas en la filosofía moral y en la teoría de la sociedad (Siep, 1991; Wildt, 1982; Honneth 1995). En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel reemplazó su programa original por un concepto en el cual los presupuestos de su sistema tardío se realizaban cada vez con más fuerza. A partir de esto la constitución de la realidad social no se aclarará a partir de un proceso intersubjetivo de la formación del conflicto, sino que será concebido como el resultado del desarrollo dialéctico del espíritu. Realmente, aquellas tempranas distinciones entre las tres formas de reconocimiento se reflejan una vez más en la diferenciación que Hegel hace en su *Filosofía del Derecho*, entre la familia, la sociedad burguesa y el Estado. Esta diferenciación tripartita es la que hoy posibilita desarrollar el sistema maduro de Hegel en el sentido de una filosofía práctica (Hardimon, 1995).

II

Cuando hoy se hace referencia al concepto de "reconocimiento" para proponer una concepción de la moral, se establece como punto de partida, la mayoría de las veces, un análisis fenomenológico de las heridas morales (Honneth, 1992; Wingert, 1993, Cap II, 1; Tugendhat, 1993, p. 304 ss). Para esta forma negativa de procedimiento desempeña un papel central la idea, según la cual, aquellos hechos experimentados como injustos son la clave adecuada para explicitar la conexión interna entre moral y reconocimiento que se había enunciado previamente; pues, recurriendo a los criterios con los cuales las propias víctimas diferencian entre una falta moral y un simple accidente o coacción, se puede ver sin la menor dificultad que en el primer caso están dados los componentes de la denegación o privación del reconocimiento. Así, una herida física se convertirá en una injusticia moral cuando el afectado ve en esto una acción que intencionalmente menosprecia su bienestar en un aspecto esencial; no es tanto el dolor corporal como tal lo que constituye aquí la condición de la herida moral, sino ante todo la conciencia que acompaña la negación del reconocimiento en la propia idea de sí. No sucede de otra manera en el caso del engaño, el cual obtiene la cualidad específica de una injusticia moral a través del hecho de no tomar en serio a una persona en un aspecto central de sus relaciones consigo misma. De la misma manera en el caso de las afrentas simbólicas o en la humillación, aquí también está presente el desprecio a la integridad personal, el cual, a una acción o a una expresión las convierte en una herida moral. Si a partir de estos casos ejemplares se sacan las consecuencias con una perspectiva general, resultan, entonces, las premisas que en su conjunto expliquen claramente la conexión constitutiva entre las heridas morales y la negación del reconocimiento:

a) Sólo son vulnerables moralmente aquellos seres vivos que se relacionan con su propia vida de forma reflexiva, de suerte que voluntariamente les concierne su propio bienestar. Pues, sin la referencia de la propia vida a criterios cualitativos, no es posible aclarar en qué es perjudicada o menoscabada una persona cuando, en vez de un simple daño, un accidente o violencia, hablamos de heridas morales.

b) Si con esa referencia a la relación práctica consigo mismo es aclarado aquello que constituye las heridas morales, no es, sin embargo, aún clarificada su condición de posibilidad. El hecho de que en general los sujetos humanos sean vulnerables en sus relaciones entre sí, resulta de las circunstancias de que sólo están en la situación de construir y sostener una relación positiva con uno mismo con la ayuda de las reacciones afirmativas o aprobatorias de otros sujetos. Sin la referencia a estos presupuestos intersubjetivos, no es posible aclarar por qué una

persona es perjudicada cuando por medio de determinadas acciones, expresiones o circunstancias se destruye un aspecto específico de su comprensión de sí misma.

c) Si la particularidad de las heridas morales consiste en que a través de éstas una persona es perjudicada en aspectos de su relación positiva consigo misma, de cuya afirmación intersubjetiva básica a la vez depende, se aclara así, entonces, la conexión con un estado de cosas psicológico. La experiencia de una injusticia moral debe ir siempre acompañada de una conmoción psíquica, en cuanto que el sujeto afectado sufre un desengaño frente a una expectativa, cuya realización pertenece a las condiciones de su identidad propia. Cada herida moral representa, por tanto, un acto del daño personal, porque destruye un presupuesto esencial de la capacidad individual de acción.

Con estas premisas es aclarado a grandes rasgos hasta qué punto la particularidad de las heridas morales consiste en la privación o negación del reconocimiento. Así, la vía propuesta de un procedimiento de fundamentación negativa permite sólo ahora dar un paso más en la argumentación. Esto es, sobre la base de la conexión presentada se puede hacer el intento de diferenciar entre sí las distintas formas de la injusticia, de tal manera que resulte en su totalidad un primer punto de vista para la división del ámbito fenomenológico de la moral. Por cierto que para este objetivo, es necesario tomar una decisión previa sobre los aspectos que deben ser tenidos en cuenta con miras a una tal diferenciación. Entre las distintas alternativas que aquí se ofrecen, aparece como la más apropiada aquella que deja los criterios de diferenciación en la cercanía de las experiencias individuales, pues con esto es asegurado desde el comienzo que la apertura categorial de la esfera moral se obtiene a partir del punto de vista del sujeto afectado. Un criterio que satisface esta pretensión resulta de las consideraciones que se desarrollan en las fases de las relaciones consigo mismo individuales. Las heridas morales serán entonces sentidas con mayor gravedad en la medida en que es más elemental el tipo de auto relación práctica que afecten o destruyan. Si esta vinculación planteada es plausible se puede, entonces, formular una tipología próxima a la experiencia que subdivida el espectro de las heridas morales bajo el punto de vista de los niveles de la relación práctica consigo mismo afectados en cada caso. Cada estrato de la relación práctica consigo mismo concuerda entonces con un tipo particular de injusticia, que a la vez le corresponde un grado específico del daño psíquico.

Lo que estas breves reflexiones muestran es que ni siquiera un procedimiento negativo de demostración es suficiente sin anticipación de aquellas estructuras que supuestamente deben servir de base al dominio del objeto considerado. En

el caso de la búsqueda aquí pretendida, se requiere evidentemente de un conocimiento previo de cada uno de los niveles o estratos que comprenden la relación práctica consigo mismo, porque sin él no es posible indicar cuáles y cuántos aspectos de la autoreferencia pueden diferenciarse con pleno sentido, para establecer así las distinciones entre las formas de heridas morales. Las disciplinas, de las que puede esperarse en este sentido una mayor ilustración, elaboran, en el ámbito de la filosofía, diferentes planteamientos para una teoría de la persona; en el de la psicología, por el contrario, distintas contribuciones sobre el desarrollo infantil temprano. Es por esto obvio recurrir a las reflexiones desarrolladas en esos dominios con el fin de obtener puntos de apoyo para establecer una diferenciación entre los aspectos de la relación consigo mismo.

Simplificando las cosas se puede decir que existe hoy entre estas orientaciones en la investigación una cierta concordancia en la distinción de tres niveles de la relación práctica consigo mismo. La "autoreferencia" significa siempre la conciencia o el sentimiento que una persona posee de sí misma considerando las capacidades y derechos que le corresponden (cfr. las propuestas similares de Habermas, 1992; Tugendhat, 1986).

Hay un primer nivel indiscutible, al menos genéticamente preeminente, en el cual los sujetos se relacionan consigo mismos, de manera que conciben sus necesidades físicas y deseos como partes articulables de su propia persona. Con el concepto de "confianza en sí", que E.H. Erikson ha hecho productivo para el psicoanálisis, se puede denominar el tipo de seguridad elemental sobre el valor de la propia necesidad natural (Erikson, 1980). Con sólo algunas pequeñas diferencias en cuestiones de detalle se parte hoy de que, para ser un sujeto moralmente imputable, es necesario que exista una segunda forma de la autoreferencia práctica en la conciencia. Recurriendo a la tradición kantiana, se puede denominar "estimación de sí" o "autorespeto" al tipo de seguridad sobre el valor de la formación del juicio propio (Robin S. Dillon, 1995). Finalmente, hay también acuerdo sobre una tercera forma de autoreferencia que se presenta en la conciencia como poseedora de capacidades valiosas y útiles. Para este tipo de seguridad sobre el valor de las propias capacidades se propone el concepto de "sentimiento de autovaloración" (Tugendhat, 1993, p. 57 ss.).

Si estas formas de autoreferencia son concebidas como niveles que constituyen en condiciones normales una serie de presupuestos necesarios, entonces es posible coordinar cada una con tipos distintos de herida moral, a los cuales les corresponden grados diferentes del daño psíquico. En este sentido, es fácil ver que cada una de las clases de injusticia obtenidas debe su particularidad respectivamente al valor que no será respetado o reconocido de un sujeto.

a) A partir de lo dicho hasta ahora deben considerarse como heridas morales elementales, aquellas que le quitan a una persona la seguridad de poder disponer de su bienestar físico. Lo que es destruido con estos actos es la confianza en el valor que merece la necesidad natural propia a los ojos de los demás. Fuera del caso límite del asesinato, que de hecho no respeta las condiciones de todo bienestar físico, la tortura y la violación representan casos típicos de esta clase de maltrato físico.

b) Incontables son naturalmente los casos de heridas morales cuya particularidad consiste en el irrespeto de la autoconciencia moral de las personas. Aquello que es afectado o completamente destruido a través de tales actos es el respeto que merecemos frente a nosotros mismos puesto que vemos reconocido el valor de la formación de nuestro propio juicio por otras personas. El espectro de casos típicos se extiende aquí desde los casos individuales del engaño y el fraude hasta el caso del perjuicio legal a grupos enteros.

c) Finalmente representan una tercera clase de heridas morales los casos en los cuales a una o a más personas se les demuestra mediante humillación o falta de respeto, que sus capacidades no merecen ningún reconocimiento. Lo que es lesionado a través de tales actos es el sentimiento de tener un significado social al interior de una comunidad concreta. Aquí se extienden los ejemplos típicos desde los casos ingenuos de no saludar (Tugendhat, 1993, p.305) hasta el caso burdo de la estigmatización.

A partir de estas distinciones provisionales habría una serie de posibilidades para diferenciar y aclarar el campo de las heridas morales. Al lado de las preguntas significativas sobre qué relaciones de inclusión existen entre las distintas clases (Wingert, 1993, p. 167 s.), sería ante todo de interés investigar más de cerca el valor que ocupa en cada caso el reconocimiento denegado. Las reflexiones presentadas hasta ahora tienen, sin embargo, sólo la función de producir, por vía negativa, una primera prueba de la conexión interna entre moral y reconocimiento. Si es cierto que las heridas morales poseen su núcleo en la negación del reconocimiento, entonces, en la dirección contraria, es natural suponer que los criterios morales guardan relación estrecha con el ejercicio del reconocimiento. A partir de esta estrecha vinculación es posible obtener además la conclusión adicional de que a los distintos tipos de heridas morales deben corresponderle las mismas formas de reconocimiento en un sentido positivo.

III

El procedimiento de comprobación negativo que hasta ahora ha sido aplicado ha conducido a una serie de determinaciones, las cuales poseen provisionalmente sólo un carácter psicológico-moral o antropológico. Así como para Hegel, el primer paso consiste en el desarrollo de una moral del reconocimiento, es decir, en la prueba fundamental de que la posibilidad de las heridas morales resulta de la intersubjetividad de las formas de vida humanas. Los seres humanos son, por tanto, vulnerables en aquel ámbito específico que denominamos “moral”, puesto que deben su identidad a la construcción de una autoreferencia práctica, la cual depende desde el primer momento de la cooperación y aprobación de otros seres humanos (Habermas, 1983, pp. 53-67). Si como consecuencia de estas premisas antropológicas se deduce un concepto positivo de la moral, debe servir para estipular la protección frente a las amenazas anteriormente mencionadas. Con el “punto de vista moral” se significa, entonces, aquel plexo de criterios que debemos asumir para proteger a los seres humanos de las heridas que resulten de los presupuestos comunicativos de sus autoreferencias. Despojada de toda determinación negativa afirma la formulación correspondiente que la moral representa la esencia de los criterios que estamos obligados a asumir recíprocamente para asegurar en común las condiciones de nuestra integridad personal.

Ciertamente no es difícil ver que con esta determinación conceptual se introduce un momento teleológico en nuestra representación de la moral. Los distintos criterios que en su conjunto deben conformar el punto de vista moral serán introducidos con referencia a una situación, la cual es válida como la más deseable porque sirve al bienestar humano. Ésta es entonces, en contra de la exigencia kantiana, una concepción ética del bien en la que se fija el sentido y alcance de lo moralmente correcto. Los peligros que acompañan a una tal diferenciación entre la ética y la moral pueden en efecto restringirse si se diferencia con más énfasis entre el significado traslapado de los criterios morales y su justificación en casos particulares. En verdad, una comprensión común de la moral resulta para nosotros de que la concebimos como un dispositivo colectivo para el aseguramiento de nuestra integridad personal. Pero la fundamentación de derechos y deberes morales puede solamente realizarse considerando los derechos de todos y cada uno. Conforme a una idea de Lutz Wingert, se puede aclarar hasta qué punto tal diferenciación puede evitar las consecuencias utilitaristas o consecuencialistas que se obtengan a partir de una determinación ética de la función de la moral. Si la moral en su conjunto debe asegurar las condiciones de la integridad de los sujetos humanos, no es, entonces, una forma de acción moralmente correcta, “porque genere situaciones en el

mundo valoradas como buenas, sino más bien, porque respeta determinados derechos de los demás” (Wingert, 1993, p. 160).

En efecto, los criterios morales que deben ser introducidos como las formas del reconocimiento, se obtienen a partir de la determinación general de la función de la moral. Con la idea de que la adopción de la perspectiva moral sirve a la protección de las heridas morales, es dada, precisamente, una indicación sobre la particularidad y el número de los criterios correspondientes. Puesto que con éstos deben ser aseguradas las condiciones intersubjetivas en las que los sujetos humanos pueden preservar su integridad, deben consistir en tantas formas de reconocimiento como tipos de irrespeto moralmente ofensivo hay. El que los criterios morales deban asumir por ello mismo el carácter de las formas de reconocimiento, está relacionado con la cualidad de las condiciones a través de las cuales deben producirse en cierta medida esos criterios. Los sujetos humanos obtienen una autoreferencia intacta solamente a través de que ven reconocidos o confirmados como un valor determinadas capacidades y derechos. Y el que el número de las formas de reconocimiento corresponda a aquellas violaciones morales anteriormente diferenciadas, resulta de la referencia común a las exigencias de integridad de los sujetos humanos. Estos son los mismos niveles de las relaciones prácticas consigo mismo, los cuales pueden ser conculcados por las prácticas de falta de respeto, en tanto que aquéllas deben ser constituidas por medio de las formas del reconocimiento correspondientes. Así, si se sacan las consecuencias de este razonamiento se muestra, entonces, que el punto de vista moral no comprende solamente una, sino, tres formas del reconocimiento entre sí independientes:

a) En relación con el primer nivel de una relación práctica consigo mismo, es reconocido como un individuo aquel cuyas necesidades y deseos tienen un valor particular para otra persona. Para este tipo de reconocimiento, que posee el carácter de una ayuda incondicional, se encuentran en la tradición de la filosofía moral conceptos como “asistencia” o “amor”.

b) En relación al segundo nivel de su relación práctica consigo mismo, es reconocida como una persona aquella que le corresponde la misma responsabilidad moral que a todas las demás. Para ese tipo de reconocimiento, el cual posee el carácter de un trato igual universal, se ha generalizado entre tanto, siguiendo la tradición kantiana, el concepto de “respeto moral”.

c) Y con respecto al tercer nivel de su relación práctica consigo mismo, es reconocida como una persona aquella cuyas capacidades tengan un valor constitutivo

para una comunidad concreta. Para ese tipo de reconocimiento que posee el carácter de una estimación especial, hacen falta en la tradición moral los correspondientes conceptos morales; sin embargo, puede ser significativo aquí acudir a las categorías como “solidaridad” o “lealtad”.

Con estas formas de reconocimiento son denominados los criterios morales, los cuales tomados en su conjunto conforman el punto de vista, cuya adopción garantiza las condiciones de nuestra integridad personal. Sin embargo, las asimetrías que existen entre las formas particulares considerando el alcance de la relación de reconocimiento llaman la atención sobre otra dificultad: lo que se espera o exige como prestación moral en cada nivel se refiere a un círculo de sujetos cuyo alcance varía con el tipo de reconocimiento. Es evidente que los criterios de la asistencia incondicional son exigidas a los sujetos sólo en aquellos casos en que existe una vinculación recíproca sobre bases afectivas, mientras que el respeto moral designa una forma de reconocimiento, la cual puede esperarse de todos los sujetos de igual forma. En el caso de la estimación parece ser que finalmente le corresponden prestaciones morales que poseen un carácter obligatorio en el marco de comunidades concretas. A partir de esta relativización resulta la consecuencia paradójica de que el punto de vista moral describe una perspectiva que obliga al sujeto a distintas actuaciones según el tipo de relación intersubjetiva. Cómo ha de entenderse el resultado anunciado se muestra desde luego sólo al final, si se considera brevemente el contenido moral de cada una de las formas de reconocimiento.

IV

Qué derechos y deberes morales son los que corresponden a cada una de las tres formas de reconocimiento descritas se deduce de la estructura específica de la relación consigo mismo, los cuales deben, en cierto modo, establecerse o afirmarse a través de dicha estructura. Así, el que alguien pueda ser reconocido en un sentido determinado de su integridad personal no puede significar otra cosa que realizar aquellas acciones o asumir aquellos criterios para que pueda alcanzar la comprensión correspondiente de su propia persona. Este vínculo interno con determinados deberes o exigencias es lo que en general permite hablar de una “moral” del reconocimiento. Las relaciones de reconocimiento que hasta aquí hemos considerado bajo el punto de vista funcional de la constitución de las relaciones prácticas consigo mismo, se forman de tal manera desde el inicio que contienen fines morales. Esta tesis sugerida hasta aquí no es muy diferente de las reflexiones que movieron a Hegel en su *Filosofía del Derecho* para diferenciar tres niveles de la eticidad considerando el tipo de obligaciones respectivas en que se

basan. Su idea era que sólo quien hace suyos los deberes y derechos morales que sirven respectivamente de base como condiciones de posibilidad de instituciones como la familia, la sociedad y el Estado, puede alcanzar en la modernidad una conciencia plena de su libertad (Hardimon, 1994, parte II). Si en lugar de las instituciones concretas se colocan ahora las tres formas de reconocimiento aquí desarrolladas, en el plano abstracto resulta la misma relación de las condiciones de la integridad personal, la interacción social y la obligación moral que ya Hegel había tenido en mente: los derechos y deberes correspondientes representan las implicaciones morales de las relaciones de reconocimiento que los sujetos deben mantener recíprocamente entre sí para garantizar en común las condiciones de su integridad personal. A partir de aquí, sólo resta resumir en qué consisten las correspondientes obligaciones que representan el aspecto moral de la relación de reconocimiento. Cuando se trata de la forma de reconocimiento por medio de la cual es afirmado el valor de la necesidad natural individual, existen deberes del cuidado emocional que se extienden en forma simétrica o asimétrica a todos los participantes de esa relación primaria. Aquí, el caso típico de una obligación asimétrica es la relación de los padres con sus hijos. La relación de amistad representa el caso típico de una obligación recíproca. Por el contrario, en el caso de la forma de reconocimiento en la que es confirmada la autonomía moral del individuo, existen obligaciones recíprocas de tratamiento igualitario universal. Todos los sujetos tienen recíprocamente el deber de respetarse y tratarse como personas con la misma responsabilidad de sus actos. Finalmente, en aquella forma de reconocimiento en la que es afirmado el valor de las capacidades individuales, existen obligaciones recíprocas de participación solidaria que comprenden a todos los miembros de la comunidad de valores correspondiente. Aquí se puede pensar en aquel tipo de consideración particular, la cual nos debemos recíprocamente en la medida en que participamos en la realización de un proyecto en común (Fletcher, 1993).

Como se empieza a perfilar en este breve resumen, la consecuencia de la teoría moral desarrollada presenta una idea que discrepa de las concepciones tradicionales en un punto decisivo. Entre las tres formas de reconocimiento que en conjunto deben constituir el punto de vista moral, es posible que no exista ninguna relación armónica, sino una relación de permanente tensión. Según lo dicho hasta ahora, los tres modelos de reconocimiento designan respectivamente criterios morales que no pueden entrar en conflicto entre sí, pues sólo poseen un carácter obligatorio en el dominio de cada forma particular de la relación social. Así, las amistades pueden solamente conservarse cuando en ellas prevalezcan criterios morales que se diferencien de otras formas de interacción social en la

medida en que contienen aspectos de un cuidado incondicional. Pero cuando las relaciones de reconocimiento plantean pretensiones en conflicto al mismo tiempo, no es posible decidir de antemano, desde la perspectiva de la concepción moral aquí desarrollada, cuál de éstas sea preferible en cada caso. El punto de vista moral comprende tres criterios morales entre los cuales no está establecido ningún centro superior en una jerarquía de orden. En la medida en que una tensión recorre la totalidad del dominio de la moral, ésta sólo puede resolverse por medio de la responsabilidad individual. En situaciones concretas estamos obligados con los resultados del reconocimiento que resultan del tipo de nuestras relaciones sociales. Sin embargo, en caso de conflicto debemos decidir con base en otros puntos de vista, a cual de nuestros vínculos le damos prioridad. Del carácter universalista que posee la forma del reconocimiento del respeto resulta, por cierto, una limitación normativa que impone tales decisiones. Puesto que debemos reconocer a todos los seres humanos como personas que merecen el mismo derecho a la autonomía, por razones morales no debemos decidirnos por relaciones sociales cuya realización pueda implicar una lesión a dicho derecho.

Esta última indicación permite reconocer que una moral del reconocimiento sigue en su núcleo la intuición que ha predominado desde siempre en la tradición kantiana de la filosofía moral: en caso de un conflicto moral, los derechos al respeto de su autonomía individual que los sujetos poseen por igual, les corresponde una prioridad absoluta. Sin embargo, en la descripción de lo que constituye la estructura de un tal conflicto se diferencia considerablemente la concepción aquí desarrollada de todas las premisas kantianas. Normalmente no se contraponen el deber y la inclinación, sino obligaciones diferentes que poseen por ello indistintamente un carácter moral, porque en cada caso expresan otra relación de reconocimiento. Con este examen llega a ser consciente la moral del reconocimiento de que, junto con la concepción kantiana, la tradición de la ética del cuidado de sí, así como los planteamientos comunitaristas, puede pretender un lugar legítimo. En cada una de las tres tradiciones se articula uno de los criterios morales que corresponden a las tres formas del reconocimiento con las cuales en conjunto protegeremos nuestra integridad personal como seres humanos.

Referencias

- Dillon, Robin S. (De.). (1995): *Dignity, Character and Self-Respect*. New York/Londres.
- Erikson, Erik H. (1980): *Identity and Life-cycle*. New York.
- Fletscher, George P. (1993): *Loyalty*. New York/Oxford.
- Habermas, Jürgen. (1983): "Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsproblem". En: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt.
- _____. (1992): "Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu Meads Theorie der Subjektivität". En: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt.
- _____. (1992): *Faktizität und Geltung*. Frankfurt.
- Hardimon, Michael O. (1994): *Hegel's Social Philosophy*.
- Hirschmann, Nancy. (1989): "Freedom, Recognition and Obligation: A Feminist Approach to Political Theory". *American Political Science Review*. Vol. 83, No. 4.
- Honneth, Axel. (1995): *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge.
- Siep, Ludwig. (1979): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegel's Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg.
- Taylor, Charles. (1992): *Multiculturalism and "The Politics of Difference"*. Frankfurt.
- Tugendhat, Ernst. (1979): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt.
- _____. (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt.
- Wildt, Andreas. (1982): *Autonomie und Anerkennung*. Stuttgart.
- Wingert, Lutz. (1993): *Gemeinsinn und Moral*. Frankfurt.