

01058

7



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**EL RECONOCIMIENTO DEL OTRO:
UN MODELO DE RECONSTRUCCION DE LA
RACIONALIDAD PRACTICA**

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRIA

en filosofía

291124

PRESENTA:

JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

DIRECTOR: ENRIQUE DUSSEL AMBROSINI

MEXICO, D.F. 2001



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA

A Ranma Saotome, quien nos ha mostrado los frágiles asideros de la identidad en el mundo contemporáneo.

A Tobe Hooper, quien me mostró cómo debe narrarse algo.

A todos aquellos empecinados tozudos que, a pesar de todas las evidencias en contra, siguen confiando en mí.

A los millones de seres humanos que hoy se pudren en fosas anónimas o languidecen en oscuras prisiones por el simple y estúpido delito de defender la dignidad de los suyos sin invocar románticos delirios adolescentes enfundados en pasamontañas.

A Emil Cioran, demasiado presente en cada una de estas páginas como para ser citado.

A cada una de las siguientes personas que sin tener el gusto de haber sido presentados, de un modo u otro, contribuyeron a darme ánimo para llevar a cabo esta empresa: George A. Romero, Kurt Cobain, H.P. Lovecraft, Salvador Nava, Salvador Abascal, Lucio Cabañas, Homero Simpson, Godzilla, Alfredo Zitarrosa, La defensiva de los Cuervos de Baltimore del 2000, La revista "Duda", Nessie. Sin su mediocre genialidad, su templanza, sus excesos, su melancolía, su locuacidad, su irrealidad, el mundo sería aún más intolerable. Gracias por ser mis cómplices.

AGRADECIMIENTOS

Elaborar una tesis es un proceso tan arduo y desgastante (y por momentos tan tedioso, admitámoslo) que no podría concluirse sin que intervinieran apoyos de la más diversa índole. Cada acción, cada palabra, e incluso cada gesto, apuntalan esta tesis, por lo que sería bastante difícil nombrar a cada una de las personas e instituciones con las que estoy en deuda; y, aún más, es imposible retribuir sus esfuerzos con unas simples palabras de agradecimiento. Si omito a alguien importante, le pido disculpas de antemano.

Agradezco a mis padres, Jorge y Rosalba, por haber tenido la paciencia y la resignación necesaria para alentar en todos los sentidos mi elección por el quehacer filosófico. Ellos me allanaron más de la mitad del camino. Agradezco a mi querida esposa, Norma, por compartir estóicamente conmigo todos los horribles sinsabores del verano del 2000, en medio de los cuales sobrevivió esta tesis. Gracias por tu cariño y por tu valentía Norma. Te quiero.

A los tres *maestros* que me formaron: Francisco Gil Villegas, Enrique Dussel y Enrique Serrano. El espíritu liberal, el sentido de la profesión, la disciplina que exige la profesión, esas fueron respectivamente sus enseñanzas de fondo. No sé si haya reciprocidad, pero los estimo y admiro.

Al dr. Eduardo Ramírez, la primera persona de la UNAM que me abrió las puertas cuando en la UAM se habían cerrado todas, además de introducirme al estudio del análisis económico del derecho. Sin su apoyo no habría iniciado los estudios de maestría.

Debo agradecer particularmente a la dra. Mariflor Aguilar y a la dra. Paulette Dieterlen por el enorme apoyo que me han brindado, tanto en la discusión académica como en problemas administrativos. Sin su respaldo y consejo estaría perdido. Gracias.

A los profesores Mauricio Beuchot, Ricardo Salles, Laura Mues, Ambrosio Velasco por todo lo que aprendí en sus cursos, por tenerme paciencia y alentarme, con su ejemplo, a continuar en la filosofía.

Finalmente agradezco a mis amigos Fernando, Luis Alberto, Pedro Enrique, Juan, Juan Mateo, Leonardo, Ramón, Miguel. por su compañía, por sobrevivir año con año a la renovación de la agenda.

INDICE

INTRODUCCION	/	1
CAPITULO I. <i>Anerkennung</i>: El tema olvidado de la agenda del idealismo alemán	/	8
1. La Pasividad de la subjetividad y el reconocimiento del otro: Fichte	/	8
2. El reconocimiento como proceso intersubjetivo de formación de		
3. la identidad práctica: Hegel	/	21
CAPITULO II. El reconocimiento: entre la tolerancia y los espejismos del multiculturalismo	/	39
1. Usos y abusos de la razón práctica	/	39
2. Multiculturalismo	/	51
3. Tolerancia	/	55
4. Reconocimiento	/	65
CAPITULO III. Un modelo procedimental de reconocimiento: la ética del discurso	/	68
1. La intuición kantiana básica y la cuestión del reconocimiento	/	70
2. La ética del discurso y las "ciencias reconstructivas"	/	79
3. El programa de una ética del discurso	/	85
4. Justicia y solidaridad: dimensiones del reconocimiento en la ética discursiva	/	97
CAPITULO IV. El reconocimiento como principio de justicia inamente a los conflictos sociales: la fenomenología empíricamente controlada de Axel Honneth	/	105
1. Infraestructura normativa de una sociedad	/	111
2. La construcción intersubjetiva de la autorreferencia práctica consigo mismo. Patrones de reconocimiento intersubjetivo	/	117
3. La lógica moral de los conflictos sociales	/	134
4. Rompiendo las dicotomías: un concepto formal de eticidad	/	137
CAPITULO V. El carácter pre-reflexivo del reconocimiento: la radicalización de la fenomenología en Emmanuel Levinas	/	145
1. Repensando el lugar social	/	145
2. Figuras de la alteridad	/	154
3. Lenguaje y proximidad	/	162
4. El reconocimiento como «substitución»	/	172
CONCLUSIONES	/	180
BIBLIOGRAFIA	/	185

INTRODUCCION

El presente trabajo tiene un propósito de largo alcance y una hipótesis acerca de cómo realizarlo, aunque por ahora me concentraré más en justificar a esta última para después, en un trabajo posterior, explicitar directamente el objetivo primordial. El principal propósito es el siguiente: un modelo contemporáneo y satisfactorio de racionalidad práctica debe ser capaz de ofrecer explicaciones intencionales, es decir, todas aquellas acciones que se consideran éticamente relevantes debieran, al menos en algún momento de la investigación, explicarse por referencia a las creencias y preferencias de los individuos, en cómo se forman y cómo se concatenan para formar las razones de la acción y dar lugar a juicios morales. Considero que optar por las explicaciones intencionales responde a una necesidad de la teoría moral contemporánea antes que a un capricho personal de poner el interés del agente por encima de las normas morales: la ética actual no puede ignorar sin más a las grandes capas de la población excluidas y afectadas por la ausencia de representación en los procesos de toma de decisión o por ciertas prácticas del *ethos* social vigente; por el contrario debe reconstruir los elementos universalizables de nuestras intuiciones morales cotidianas para elaborar un punto de vista moral desde el cual criticar aquellas formas de vida y prácticas institucionales que excluyen arbitrariamente a los sujetos de las condiciones mínimas de subsistencia o de los elementos básicos para construir su identidad. Pero, y aquí es donde entra la importancia de las explicaciones intencionales, la validez del punto de vista moral no puede prescindir de la acción individual y de las razones para actuar debido a que ese punto de vista moral –que presuntamente debe captar las intuiciones morales cotidianas– no puede construirse sin más a partir del sistema, de la comunidad de comunicación o de la matriz saber-poder porque en ese caso más que construir un punto de vista moral se le está postulando debido a que no se toma en cuenta aquello que se trataba de captar: las creencias y preferencias cotidianas en las que se expresan las intuiciones morales de los individuos.

El rechazo a los modelos que intentan reconstruir la racionalidad práctica con base en la intencionalidad de los agentes en la filosofía actual se debe en buena parte al legado del segundo Wittgenstein y de la hermenéutica contemporánea (y sus posteriores deformaciones postmodernas) que, por un lado, las explicaciones de la acción no son explicaciones causales; y, por otro lado, que las razones no son causa de la acción. Los defensores de ambas tesis parten de la idea de que explicar una acción es inseparable de la comprensión de una forma de vida, fuera de la cual aquélla carece de sentido. Además, esa comprensión tiene un carácter holista y supraindividual: la comprensión de una conducta presupone la comprensión de un contexto social e histórico más amplio que no depende de las intenciones de los sujetos particulares que participan en él. Este contexto tiene sus propias reglas que regulan la acción de los sujetos sin que medie una elección consciente¹. Según esta postura, no es posible dar una explicación causal de la acción porque (acorde a la concepción humeana ortodoxa de la causación) ésta exige que la causa y el efecto sean conceptualmente independientes. En cambio, en el caso de la acción humana, hay una conexión conceptual entre el *explanans* (la razón) y el *explanandum* (la acción). Así, es posible justificar una acción dentro de un contexto, pero no explicar cuáles fueron sus causas. Además, las razones quedan causalmente aisladas de las acciones porque, si se parte de la idea que las razones justifican las acciones y que las causas no justifican sus efectos entonces las razones no pueden ser causa de la acción.

¹ Esta idea está ilustrada en la siguiente afirmación de Wittgenstein: "«Todos los pasos ya están realmente dados» quiere decir: ya no tengo elección. La regla, una vez estampada con un determinado significado, traza las líneas de su prosecución a través de todo el espacio. [...] Cuando sigo la regla, no elijo. Sigo la regla ciegamente". L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Crítica - IIF, Barcelona, 1988, § 219, p. 211.

La consecuencia que esto tiene para la ética es que lo que cuente como “justo/injusto”, “bueno/malo” debe comprenderse primordialmente en términos de un contexto supraindividual, pues la acción humana individual se considera una abstracción porque el comportamiento del individuo ha sido formado por un proceso de socialización que le sobrepasa. No niego la importancia que tiene el contexto para comprender la acción moral, pues ésta no ocurre en un vacío normativo, sino que el sujeto ético presupone valoraciones o formas de argumentación moral ya presentes en la tradición a la que pertenece. Incluso, como sostendré, no podemos entender adecuadamente la acción intencional si no se sacan a la luz las categorías no-intencionales, como el reconocimiento, que le dan forma. Lo que sí niego es que la existencia de ese contexto holista nos permita, en el plano reflexivo, prescindir de la explicación racional de la conducta individual como principio explicativo del orden social. No podemos pensar únicamente a la ética desde la intersubjetividad, sin molestarse en explicar la estructura de los agentes que se comprometen en el actuar comunicativo. Ciertamente que para explicar una acción tenemos que describirla en un contexto. Es decir, situar la acción en un patrón más amplio no es decir de qué tipo de acción se trata: “[...]es un error pensar que sólo por situar la acción en un patrón más amplio es explicarla, entendemos ya de qué tipo de acción se trata. Hablar de patrones y contextos no responde a la pregunta de cómo las razones explican las acciones, ya que el patrón o contexto pertinente contiene a ambas, a la razón y a la acción”². En principio, toda teoría ética debe ser capaz de dar explicaciones intencionales, es decir, debe poder explicar porqué un agente actuó como lo hizo apelando a las razones e intenciones de ese agente. Este principio metodológico tiene la ventaja de explicar cómo la interacción intencional en ámbitos estratégicos puede conducir a resultados éticamente no deseados o previstos por los actores en el plano individual.

Desde luego que en el campo de la ética frecuentemente nos encontramos con subproductos y situaciones que no pueden producirse intencionalmente, pero eso no significa que la «exclusión» o la «alienación» tengan una existencia objetiva o sean una clase natural; más bien, esos casos suceden como subproductos de una acción emprendida con otros propósitos o de un problema de acción colectiva³. En este sentido, creo que toda ética que de un modo u otro trate de justificar una «praxis de la liberación» debe explicar un problema de acción colectiva para sus potenciales miembros: todos se benefician si todos participan en ella, pero cada uno de ellos se beneficia más individualmente absteniéndose de hacerlo. Para explicar porque fracasa la «praxis de la liberación» no es de gran utilidad afirmar que la apatía o la pasividad de los afectados es producida por el sistema simplemente porque el sistema vigente se beneficia de esa apatía. Más que encontrar funciones latentes hay que buscar los mecanismos mediante los cuales se forma la creencia en la legitimidad del régimen o que, a largo plazo, imposibilitan el cambio social. Ahora bien, esto no significa, como se dijo antes, prescindir del contexto de la acción ni es una defensa de la «metafísica de la subjetividad» (cualquier cosa que ello signifique) ni de la teoría estrecha de la racionalidad, únicamente es el intento de explicar los microfundamentos de la acción y de tener una idea cabal de cómo se forman las creencias y las preferencias normativamente pertinentes.

² Donald Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Crítica-IIF, Barcelona, 1995, pp. 25-26.

³ Un problema de acción colectiva es aquella situación en la que la estrategia dominante para cada individuo es no cooperar, a pesar de que la mejor estrategia colectiva es que todos cooperen. El ejemplo clásico de un problema de acción colectiva es el dilema del prisionero, en el que optar por la mejor estrategia individual lleva a un resultado subóptimo colectivamente. Como lo define Elster: “Un problema de acción colectiva puede formularse como una partida no cooperativa de n personas. Esto significa esencialmente que los jugadores pueden tomar sus decisiones independientemente el uno del otro.” Jon Elster, *El cemento de la sociedad*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 38.

¿Cómo realizar esta tarea? Considero que un modelo de racionalidad práctica que defienda la viabilidad de las explicaciones intencionales, sin renunciar a los desarrollos de la hermenéutica acerca del carácter histórico e intersubjetivo del *sentido* de la acción, debe hacerse una idea clara y distinta de cómo se genera la subjetividad del agente intencional. No es lo mismo pensar un agente intencional desvinculado del mundo que un agente intencional cuya subjetividad está estructurada por elementos que, aunque son no intencionales e incluso no-proposicionales, condicionan (aunque *nunca determinan*) los mecanismos mediante los cuales se forman las creencias y preferencias intencionales. Esto no significa plantear que haya una estructura ante-predicativa que determine la superestructura intencional, no hay aquí una relación de fundamento-fundamentado porque no hay un dualismo entre el sujeto intencional y el sujeto cuya formación depende de estructuras no predicativas; en ambos casos se trata del mismo agente, pero considerado desde perspectivas distintas: el lenguaje intencional, que adscribe deseos y preferencias a un agente, está enraizado hasta tal punto en el sentido común y en nuestra autocomprensión cotidiana que difícilmente podríamos prescindir de él para explicar conceptos como «responsabilidad» o «libertad», pero ese privilegio metodológico no tiene como consecuencia que la subjetividad se agote en la intencionalidad, sino que es posible hacer una reconstrucción arquitectónica de la subjetividad que muestre cómo hay eventos no intencionales que, sin embargo, hacen posible la intencionalidad. Y uno de estos eventos es el reconocimiento.

He aquí la tarea específica de esta tesis: presentar un modelo de razón práctica que tome como punto de referencia la categoría de reconocimiento; más en particular, trataré de sostener la tesis de que las explicaciones intencionales en la ética deben basarse en un modelo de sujeto moral que se **genera** y **forma**⁴ en el reconocimiento intersubjetivo. Así pues, el tópico general que se discutirá es la manera en la que los distintos patrones de reconocimiento intersubjetivo están presentes en la formación de la subjetividad condicionando directamente la

⁴ Cuando escribo que el sujeto "se genera" en el reconocimiento intersubjetivo lo afirmo desde la fenomenología genética de Husserl, la cual considera la intencionalidad como un campo a ser analizado, y no como una estructura fundante; es decir, nuestra preocupación será trazar el *origen* de aquellas estructuras propias del sujeto moral, preguntarnos "¿Qué es pertinente a una mónada que debe tener dadas otras mónadas, debe poder experimentar y reconocer una pluralidad de mónadas como existentes y qué es pertinente a esa mónadas si deben poder estar en *commercium*" (Edmund Husserl, *Husserliana* 14, Martinus Nihhoff, La Haya, 1973, p. 38). Y dentro de este análisis genético de las síntesis que definen a la subjetividad moral la atención de esta tesis se dirige básicamente al momento de la génesis pasiva, la cual apunta a que lo que entendemos temática y conscientemente por moral (la ley moral, los procedimientos de universalización, ideas de vida buena, etc.) son el resultado de un momento previo, sedimentado en el mundo, a toda producción activa de la conciencia. La génesis pasiva, pues, muestra que la subjetividad es esencialmente relacional, esto es, está ya siempre inmersa en una intersubjetividad y que el mundo (como totalidad de sentido) es equiprimordial con la intersubjetividad, entendida como un mundo de la vida históricamente circunscrito: "Es entonces la idea de esta génesis como génesis comunitaria, génesis de las producciones comunitarias, génesis pasiva de formas comunitarias, trabajos comunitarios, etc., que se constituyen en la comunidad como comunidad, en su vida comunitaria, en sus actos y efectos comunitarios." (*Ibidem*, p. 221). Así, la génesis pasiva muestra la fuente comunitaria, irrebalsable, de la subjetividad. Pero esto no tiene que entenderse en un sentido determinista, como si la subjetividad se dedujera a partir de las formas comunitarias. Para ello empleo el término "formación" (*Bildung*), tal y como aparece en la obra de Gadamer, para ahondar en la relación entre subjetividad y reconocimiento porque considero que el concepto de formación plantea un concepto de subjetividad finita, histórica, intersubjetiva y que necesita de lo otro, de lo ajeno, para existir: "La formación no puede ser un verdadero objetivo; ella no puede ser querida como tal si no es en la temática reflexiva del educador. Precisamente en esto el concepto de la formación va más allá del mero cultivo de capacidades previas [...] Por el contrario, en la formación uno se apropia por entero de aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma. En esta medida todo lo que ella incorpora se integra en ella" (Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1993, p. 40). La formación designa un acontecimiento histórico e intersubjetivo por el cual no se puede optar, pero que no es determinista dado que su desarrollo depende del *modo* en el que se asumen los contenidos intersubjetivos que forman a la subjetividad.

constitución del punto de vista desde el que se formulan los criterios del juicio moral, con base en los cuales se critican aquellas formas de relación social que imposibilitan las condiciones intersubjetivas que permiten la integridad personal.

Al defender esta tesis asumo, en primer lugar, que es plausible construir un concepto de razón práctica con pretensiones de validez universal, a pesar de los argumentos que se esgrimen actualmente desde distintas posturas escépticas, relativistas o deconstruccionistas, que a partir de la finitud de la comprensión humana y del carácter contextual e históricamente situado de nuestras prácticas normativas concluyen que el concepto mismo de razón práctica es tanto erróneo –debido a su pretensión de aprehender la totalidad de lo real a partir de una perspectiva atemporal desde la cual fuese posible establecer las condiciones de inteligibilidad de todo discurso posible– como moralmente perverso –a causa de que el intento de introducir criterios de conmesuración entre diversas formas de vida es, presuntamente, incapaz de garantizar la protección de lo heterogéneo y lo diferente–. En contraste, poner de manifiesto la finitud de la comprensión, la historicidad de la existencia humana, las fuentes intersubjetivas de la identidad personal y la pasividad inherente a la subjetividad debiera dar como resultado un concepto de racionalidad práctica capaz de romper las dicotomías clásicas (a veces excesivamente radicales) entre razón y sensibilidad, lo formal y lo material, autonomía y heteronomía, no para justificar la validez universal de máximas concretas de acción (y mucho menos para elevar *la diferencia* al rango de valor moral), sino para mostrar de qué manera elementos materiales, pasivos y antepredicativos están presentes en el núcleo universal de nuestras intuiciones y acciones morales cotidianas a tal grado que es imposible aislar un procedimiento puramente formal para discernir las pretensiones de validez universal de las normas morales. Si hay algo que criticarle a los intentos contemporáneos de reconstrucción de la racionalidad práctica no es su pretensión de homogeneizar la sociedad (crítica por demás absurda) ni que sea incapaz de producir normas de acción sustantivas que conduzcan a los sujetos a una vida virtuosa y feliz; más bien habría que criticar su falta de atención a los elementos materiales y heterogéneos (en el sentido de que no proceden de la actividad intencional del sujeto autónomo) pertenecientes a las condiciones mismas de construcción del punto de vista moral, entendido como el criterio para juzgar la cualidad moral de las relaciones sociales. Si asumimos que en la actualidad el concepto de razón práctica no puede plantearse ya como el *ethos* comunitario que se expresa en un conjunto de máximas concretas de acción concernientes a la vida buena y virtuosa, sino que debe plantearse como el “moral point of view”, entonces habrá que admitir que en él confluyen aspectos tanto formales como materiales (que no son sinónimos de aspectos substanciales de cierta forma de vida).

En segundo lugar, asumo que hay un nexo interno entre racionalidad práctica y subjetividad, esto es, que la explicación y la justificación de los procedimientos y prácticas concernientes a la validez moral de ciertos principios y juicios morales que calificamos de racionales deben hacer referencia a un concepto de subjetividad. Esta afirmación no debe considerarse una vuelta a la perspectiva egocéntrica de la filosofía de la conciencia para justificar la moral porque la presente tesis asume, tomando como base los lineamientos del giro pragmático-lingüístico, el descentramiento del sujeto solipsista así como la constitución intersubjetiva del sentido. Simplemente se afirma que no basta con colocar a la intersubjetividad (en lugar de la conciencia o la estructura) como piedra angular del procedimiento de construcción del punto de vista moral, pues para pensar adecuadamente una intersubjetividad es

necesario explicar antes conceptualmente la estructura de los sujetos que participan en la acción comunicativa⁵. Esto se debe a que todo intento de reconstrucción racional del núcleo normativo implícito en las prácticas intersubjetivas tiene que mostrar cómo esas estructuras implícitas se relacionan con la dimensión explícita en la que los sujetos interpretan lo universal siempre de un modo peculiar; desde el punto de vista de la subjetividad la construcción de un modelo de racionalidad práctica que tome como punto de partida los presupuestos normativos inherentes a las relaciones sociales no es algo arbitrario ni unívoco, sino que se basa en la propia experiencia del sujeto y su interacción con las esferas social, personal y natural⁶. No obstante, al afirmar sin más que la subjetividad es la constructora y destinataria de la razón práctica se corre el riesgo de caer en las aporías de la filosofía de la conciencia, al mismo tiempo que sostener que la razón práctica se construye intersubjetivamente es decir mucho y nada al mismo tiempo. Por ello es necesario pensar un modelo de subjetividad en la que ésta no aparezca como algo dado y autofundante, sino que su génesis se remita a procesos de relación social que desempeñen el papel de presupuestos que necesariamente tenga que tomar en cuenta la construcción de un punto de vista moral que sirva como criterio para juzgar la rectitud normativa de las relaciones sociales y cuya validez universal no apele a trascendencia alguna, ni a la pretendida superioridad de una forma de vida ni ni a un procedimiento exclusivamente formal.

En tercer lugar, asumiré que el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) puede satisfacer esta exigencia en dos sentidos. Por un lado, porque los procedimientos dialógicos de justificación de normas así como el ejercicio hermenéutico que exige el juicio moral en situación –con base en los cuales se construye el “moral point of view”– presuponen necesariamente, a manera de condición, a la subjetividad, es decir, un *¿quién?* que responda a la pregunta de *¿quién es el sujeto moral de imputación?* A su vez los subsecuentes análisis deben mostrar que esta subjetividad no es algo dado sino que se forma en el reconocimiento intersubjetivo –desde la recepción pasiva de determinaciones materiales que ninguna autoconciencia podría darse a sí misma (como la corporalidad) hasta las estructuras de reconocimiento jurídico (como la igualdad de derechos) que permiten la construcción individual del autorrespeto y la autodeterminación–. La manera en la que se reconstruya conceptualmente la génesis social de la subjetividad determinará a su vez el modelo de intersubjetividad que sirva como base de construcción del punto de vista moral; así, un modelo estrecho (es decir, que sólo tome algunos aspectos formales y exclusivamente cognitivos) de formación intersubjetiva de la subjetividad producirá un punto de vista moral estrecho.⁷ Por otro lado, el concepto de

5 Esta tesis es similar a la que defiende Manfred Frank quien sostiene que la racionalidad no puede concebirse sin el concepto de subjetividad autorreflexiva debido a que sólo los sujetos pueden relacionarse consigo mismos: “Atribuir una autorreferencia a los sistemas anónimos es una forma metonímica de hablar [...], en la medida en que el acto de autorreflexión se asigna a puras abstracciones o idealizaciones –como el lenguaje o el sistema aséptico–, ya no se está lejos de las posiciones de la desplazada filosofía de los orígenes de Heidegger o Derrida, en la que asimismo unas veces habla *el ser* y otras *el texto*, cual si fuesen sujetos capaces de obrar y de reflexionar” (M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, traducción castellana de C. Gancho: *La piedra de toque de la individualidad*, Herder, Barcelona, 1995, p. 14). Pero, a diferencia de Frank, más que buscar una vía para pensar la subjetividad autoconsciente sin caer en las aporías de la filosofía de la conciencia uno de los propósitos de este trabajo es mostrar que la subjetividad tiene una génesis ética, es decir, sólo se forma en la relación de reconocimiento intersubjetivo.

6 Es por ese motivo que los análisis estructuralistas y postestructuralistas carecen de un enfoque desarrollado acerca de cómo se relacionan conceptualmente las estructuras simbólicas con las prácticas y experiencias reales de los sujetos en situación.

7 Por ejemplo, si nos atuviéramos exclusivamente a la concepción de la subjetividad que ofrece la teoría estrecha de la elección racional en la que el sujeto es un individuo aislado que sólo busca maximizar su utilidad entonces el modelo de intersubjetividad se caracterizará por el conflicto ya que en la acción estratégica los participantes asumen que cada uno decide egocéntricamente acorde a sus propios intereses.

reconocimiento puede plantearse como el punto de vista moral en el sentido de que las cualidades deseables o exigibles de las relaciones que los sujetos mantienen entre sí deben satisfacer ciertas formas de reconocimiento intersubjetivo, es decir, es plausible mostrar que las pretensiones de obligatoriedad moral que en distintos niveles y en distintas formas exige el reconocimiento recíproco pueden universalizarse.

Una vez planteada la tesis principal que estructura este trabajo –que la génesis de la subjetividad en el reconocimiento intersubjetivo pone de manifiesto presupuestos irrebables que condicionan la construcción de un modelo de racionalidad práctica (expresado como punto de vista moral)– hay que examinar su validez, es decir, analizar si las ideas que la tesis asume, y la manera en la que se estructuran, son capaces de soportar la crítica racional. Si bien hay una aguda controversia respecto a los conceptos de racionalidad y de subjetividad podemos presumir que tienen cierta legitimidad en el vocabulario filosófico (al menos como conceptos sin los cuales es imposible hacer inteligibles algunos episodios y problemas de la historia de la filosofía). No ocurre lo mismo, sin embargo, con el concepto de reconocimiento, al que se le considera sospechoso de tener vínculos con la teología o de ser un término incapaz de arrojar sentido sobre problemas prácticos. Por ese motivo empezaré por examinar el concepto de reconocimiento para mostrar, primero, su validez filosófica y posteriormente, mostrar que puede ser la base para la construcción de un modelo de razón práctica. La estrategia de argumentación será la siguiente: En la primera parte discutiré la legitimidad del concepto de reconocimiento en la historia de la filosofía y su pertinencia para la situación concreta actual de las relaciones sociales; así (capítulo I) comienzo por examinar los orígenes históricos del concepto de reconocimiento en el idealismo alemán (en Fichte y Hegel principalmente) para exponer los supuestos que condicionan la discusión contemporánea y los problemas que a ésta heredan. Posteriormente (capítulo II) mostraré como las formas actuales de exclusión traen al reconocimiento de nuevo a la palestra del debate; en este punto mi principal interés será mostrar que el reconocimiento se distingue tanto de la tolerancia como del multiculturalismo, y que su legitimidad filosófica consiste en que puede plantearse como un principio de justicia inseparable de la génesis de la subjetividad y de la identidad moral en dos sentidos: primero, porque el carácter intersubjetivo de un principio de justicia postconvencional y postmetafísico que pretenda validez universal presupone el reconocimiento de los otros como sujetos capaces de participar en la construcción del punto de vista moral (de lo contrario se les excluiría y el principio de justicia podría construirse de manera solipsista o monológica); segundo, en la medida que la subjetividad de quienes participan en la acción intersubjetiva tiene su génesis en el reconocimiento, éste puede plantearse como el criterio de la acción justa ya que en las situaciones en las que esté ausente el reconocimiento (o que sea incompleto) habrá una lesión moral debido a que, al restringirse las condiciones de génesis de la subjetividad, la formación del espacio público en el que se validan las normas morales –así como el contenido de éstas– será estrecho y excluyente. En la segunda parte, examino cómo tres filósofos contemporáneos asumen esa herencia histórica del concepto de reconocimiento dentro de la situación actual y le dan un lugar preponderante dentro de sus respectivos proyectos: a) en el de una ética formal de la universalidad (la ética del discurso, capítulo III), b) en el proyecto de subsumir las pretensiones de universalidad en un concepto formal de eticidad (Honneth, capítulo IV), y c) el intento de trascender los modelos de *reconocimiento del otro como igual* (presentes en los momentos a y b) desde un modelo de subjetividad que incluye en su génesis tanto la pasividad como la sensibilidad (Levinas, capítulo V) y que debiera tener como consecuencia *el reconocimiento del otro como otro*. La elección de estos tres autores para presentar el desarrollo del concepto de reconocimiento en la ética contemporánea se debe a que, a pesar de sus diferencias terminológicas, cada uno de ellos afirma a su manera que el reconocimiento del otro (en algunos casos, *el*

elemento primordial) forma parte de la *normatividad inmanente* a nuestras prácticas sociales, es decir, el reconocimiento del otro no parte de la perspectiva del sujeto solipsista (y mucho menos regresa a ella) ni es algo que tenga que añadirse a sus intereses. La idea de normatividad inmanente que comparten Habermas, Apel, Honneth y Levinas consiste en que *el reconocimiento del otro* (al menos en cierto nivel) *no es una opción*; no somos agentes racionales que desde un ámbito previo a toda intersubjetividad puedan elegir racionalmente si reconocen al otro o no, pues nuestra identidad práctica como sujetos depende de un reconocimiento previo no sujeto a elección. Claro, eso no significa que a partir del carácter ya siempre presupuesto de ese reconocimiento pueda deducirse inmediatamente reglas concretas de acción, pero comprender el reconocimiento como parte de una normatividad inmanente nos obliga también a comprender de manera distinta el punto de vista moral, pues ya no podrá pensarse en términos puramente formalistas ni como una construcción artificial hecha desde una «posición original». En cada uno de los tres casos –la ética del discurso, Honneth y Levinas– el orden de exposición será el siguiente: primero, describiré qué papel desempeña (y en qué terminología aparece) el concepto de reconocimiento en la arquitectónica de cada uno de los momentos mencionados; segundo, analizaré cómo la subjetividad, en sus diferentes modalidades –individualidad, identidad, corporalidad, etc.– que enfatizan cada una de las tres arquitectónicas, se genera a partir de los distintos patrones o niveles de reconocimiento intersubjetivo –aquí debe analizarse cómo *qué* se reconoce al otro (como sujeto de derechos, como alter ego, como la alteridad absoluta, etc.)–, y a su vez cómo ese modelo de subjetividad condiciona el modelo de intersubjetividad que se toma como punto de partida para la construcción de la racionalidad práctica; tercero, explicaré de qué manera el *modo en el que se reconozca a los otros* condiciona los criterios que norman el juicio moral y la acción justa; incluso cabría esperar que las limitaciones del punto de vista moral se debieran al hecho de haber excluido en su construcción un patrón de reconocimiento intersubjetivo sin el cual es imposible que se genere una determinación de la subjetividad (por ejemplo, la autorrealización), determinación que será negada en el “moral point of view” por considerársele irracional o sin importancia. Desde esta perspectiva, el trabajo de la filosofía moral consistiría en poner de manifiesto aquellos tipos de reconocimiento cuya exclusión del modelo de intersubjetividad a partir del cual se plantea una ética tiene como consecuencia la lesión de cierta(s) determinación(es) de la subjetividad⁸, lesión que puede calificarse de irracional y /o de moralmente perversa. Desde luego que este “poner de manifiesto” –que implica la continua reconstrucción de la racionalidad práctica– no es sólo tarea del discurso filosófico, sino que necesita la colaboración de la sociología de los movimientos sociales, el análisis económico del derecho y la ciencia cognitiva, pero cómo y cuál deba ser la mediación entre estos mecanismos de explicación social es algo que va más allá de los límites que esta tesis se ha impuesto.

⁸ Atención, no estoy suponiendo que pueda determinarse *a priori* y de una vez por todas la totalidad de las determinaciones de la subjetividad. Cuáles sean éstas y cuál sea su importancia para la ética es algo que depende tanto de distintos procesos de interpretación (siempre históricos e intersubjetivos) como de distintos mecanismos de elección social –la negociación y el acuerdo, entre otros– (que se sitúan en un ámbito estratégico). Empero, esto no supone relativismo ni reducir la ética a la teoría de la decisión, pues los procesos de interpretación pueden basarse en buenas razones así como también pueden establecerse criterios morales previos a toda situación de negociación.

CAPITULO I

***Anerkennung*: El Tema Olvidado de la Agenda del Idealismo Alemán**

Anerkennung es la palabra alemana para referirse al reconocimiento tal y como se tematiza en este trabajo: un concepto social concerniente a la relación intersubjetiva. Conviene aclarar que al decir que es el tema “olvidado” en la agenda del idealismo alemán no significa que los filósofos de este período no lo hayan tomado en cuenta; por el contrario, como veremos, el concepto de *Anerkennung* les permitió hacer una transformación de la filosofía de la conciencia tradicional, en la que éste era considerado como una entidad ahistórica, desencarnada y solipsista que debía tomarse como punto de partida *a priori* de la filosofía, para dar pie a una noción de sujeto histórico y mediado socialmente. Mediante el concepto de *Anerkennung* Fichte y Hegel dieron cuenta de la importancia de la intersubjetividad para la fundamentación de la filosofía práctica al presentar al reconocimiento mutuo como una estructura de afirmación intersubjetiva que va más allá del apetito y del amor simbiótico. Así que el calificativo de “tema olvidado” se dirige especialmente a quienes, en la discusión contemporánea acerca del multiculturalismo y la exclusión niegan toda legitimidad filosófica al concepto de reconocimiento (como si bastara con ampliar un poco el concepto de tolerancia para disponer de todas las herramientas conceptuales necesarias para explicar los problemas actuales) o como si la dialéctica del amo y el esclavo agotara el tema del reconocimiento.⁹ En contraste, como veremos, el concepto de *Anerkennung* introduce un cambio radical en las visiones acerca del sujeto moral, pues éste ya no aparece como un autolegisador solitario que universaliza las máximas de acción mediante el ejercicio cristalino de su autorreflexión ni como el individuo de la tradición liberal clásica poseedor de una esfera privada de intereses que es totalmente independiente del orden social (salvo para garantizar la protección jurídica de esa esfera). Más bien, el concepto de *Anerkennung* muestra que el sujeto moral no es nunca una instancia constituyente, sino que es constituido en el proceso histórico de las relaciones sociales. La importancia de revisar la génesis histórica del concepto de reconocimiento en el idealismo alemán consiste en mostrar que toda intersubjetividad se sustenta en la pretensión normativa del reconocimiento; en todos nuestros encuentros con los otros presuponemos la exigencia de reconocimiento mutuo.

1.- La Pasividad de la Subjetividad y el Reconocimiento del Otro: Fichte

En la *Naturrecht* Fichte introdujo el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) como una condición trascendental del derecho natural, pero no a la manera de una estructura formal *a priori*, sino como un *a priori* concreto del mundo de la vida que supone la praxis y la acción; de tal manera, el concepto de reconocimiento le permite a Fichte transformar el concepto tradicional de subjetividad en un concepto social e intersubjetivo. El modelo de Fichte ofrece un modelo para pensar las relaciones entre moral, reconocimiento y subjetividad: a) el sujeto moral (capaz de libertad y portador de derechos) es una abstracción que sólo cobra sentido cuando se lo piensa en el plexo de

⁹ Claro, hay brillantes excepciones que intentan replantear el problema contemporáneo del reconocimiento con base en ciertos aspectos del proyecto del idealismo alemán (Hegel básicamente). Por ejemplo, Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, 1992, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (versión castellana de Manuel Ballesteros: *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997), y Robert Williams, *Recognition*, State University of New York Press.

relaciones intersubjetivas de reconocimiento; b) ese plexo social no es un agregado de individuos aislados provistos de autoconciencia y autodeterminación independientemente de su participación en el entramado social, por el contrario, la subjetividad se genera a partir de las relaciones de reconocimiento; c) esa génesis intersubjetiva de la subjetividad trastoca la noción de subjetividad autofundante proveniente de la filosofía de la conciencia, principalmente el supuesto de que la esencia inherente del sujeto es la *actividad* (que le permite ser al mismo tiempo conciencia de sí mismo y conciencia del objeto), lo que proporciona un modelo de subjetividad que le da su lugar a la *pasividad*, es decir, la génesis del sujeto depende necesariamente de elementos y relaciones que ninguna autoconciencia podría darse a sí misma; d) ese modelo de subjetividad, al que le es inherente la pasividad (la cual no excluye la actividad) y que se genera en las relaciones intersubjetivas, muestra que el reconocimiento es el presupuesto pretemático y pre-epistemológico que condiciona la posibilidad de la moral y el derecho. Examinemos cada uno de estos puntos.

a) Para comprender cómo y por qué critica Fichte la noción de sujeto moral aislado hay que examinar primero cómo utiliza él el concepto de reconocimiento para transformar la filosofía trascendental (hasta entonces un sistema puramente ahistórico) en una historia pragmática del espíritu. El primer paso para pensar la génesis intersubjetiva de la subjetividad consiste en problematizar la autoconciencia de la libertad —necesaria para el concepto de derecho— mostrando que el yo y los otros son igualmente originarios y que mutuamente delimitan su campo de acción: “Yo me pongo a mí mismo como ser racional, es decir, como libre [...] al mismo tiempo pongo a otro ser libre en la misma acción individual. Yo describo mediante mi imaginación una esfera de libertad que es compartida por una pluralidad de seres libres [...] De esta forma, el concepto del derecho es el concepto de una relación necesaria entre seres libres”¹⁰. Ahora bien, ¿por qué tiene que ser una relación necesaria entre seres libres?, ¿por qué el sujeto práctico no puede elaborar analíticamente y reflexivamente el concepto de derecho? La respuesta que ofrece Fichte es que sin esa relación intersubjetiva la conciencia de la libertad (y la autoconciencia misma) no existiría porque no es inmediata, sino que requiere la mediación intersubjetiva. Así que la explicación de las condiciones de posibilidad del conocimiento y la acción no pueden tomar como punto de partida al ego, más bien debe partir de la génesis de la conciencia a partir de su relación con algo distinto de ella, el otro: .

“Hay pocas cuestiones que la filosofía deba contestar antes de llegar a ser *Wissenschaft* y *Wissenschaftslehre* [...] Entre esas cuestiones está la siguiente: [...] Cómo llega el ser humano a asumir y reconocer que hay seres racionales similares fuera de él, dado que tales seres no están dados del todo ni inmediata ni directamente en su autoconciencia pura? [...] La relación entre seres racionales la denomino *Gesellschaft*. Pero el concepto de *Gesellschaft* no es posible más que sobre la presuposición de que verdaderamente existen seres racionales afuera de nosotros [...] ¿Cómo llegamos a esa presuposición?”¹¹.

La cuestión a la que se enfrenta Fichte puede parecer vacía y ociosa para el sentido común, sin embargo no sería aventurado afirmar que la pregunta da sentido al problema del reconocimiento, o dicho de otra forma pone de manifiesto el carácter problemático que adquiere en la modernidad: ¿qué presuposiciones hacen posible el orden social, y las relaciones intersubjetivas en general, si no se puede apelar ya a un fundamento natural o teológico?, ¿poseen

¹⁰ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, en *Fichtes Werke* (FW), vol. III, Walter de Gruyter & Co., Berlín, p. 8.

¹¹ Fichte, *Über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), FW, VI, p. 302. Citado por Williams, p. 49.

estas presuposiciones ya un carácter normativo —es decir, intersubjetivamente vinculante— o son simplemente un conjunto de impulsos y emociones del cual el orden social es solamente un subproducto no intencional?, ¿esas presuposiciones, aun concediéndoles carácter normativo, son producto de la actividad de la conciencia del sujeto o remiten tal vez a una pasividad de la cual la autoconciencia no puede dar cuenta y a partir de la cual ella misma se genera? El planteamiento mismo de estas preguntas era imposible para las filosofías de la conciencia precedentes a Fichte, pues al poner al colocar al sujeto autoconsciente como fundamento de la objetividad del mundo el acceso a la intersubjetividad le estaba vedado debido a que ésta aparecía a los ojos de los filósofos como un ámbito de inmediatez, prejuicio y polisemia del cual se debía prescindir para alcanzar la verdad.

La manera en la que Fichte introduce la intersubjetividad, y con ello el reconocimiento, en el núcleo de la filosofía trascendental es mediante “la historia pragmática del espíritu”¹². Este concepto se basa en la distinción entre la historia del espíritu tal y como la interpreta el filósofo (en la que todo aquello que existe *para* el ego existe *por* el ego) y la historia del espíritu tal y como la vive el ego¹³: “El ego dice para sí [...] tan cierto como que existo y vivo, existe algo fuera de mí que no es el resultado de mi propia acción [...] El primer punto de vista [el del ego absoluto] es el de la especulación, el último es el de la vida”¹⁴. Así, la conciencia filosófica presupone el punto de vista de la vida, por lo que es necesario elaborar una historia pragmática del espíritu que describa la génesis de la conciencia ordinaria (aunque esta reconstrucción nunca podrá hacer plenamente transparente a ésta ni podrá reducirla a unidad más alta). La importancia de esta historia pragmática del espíritu es que la conciencia no puede tomarse como el fundamento último y ahistórico capaz de generarse a sí mismo, sino que su génesis depende de algo distinto de ella y sobre lo cual nunca puede imponer su legalidad: el no-ego, el otro, el *Anstoß*¹⁵. De tal forma, Fichte identifica el problema del otro como un problema de filosofía primera.

b) Así pues, el sujeto moral no es un sujeto solipsista, pues su génesis como ser libre, responsable y racional tiene como condición el encuentro con el otro, es decir, presupone el reconocimiento intersubjetivo. Esto es así porque, en primer lugar, la conciencia, y especialmente la conciencia de la libertad, no es inmediata, sino que requiere la mediación del otro: “Yo no puedo ser inmediatamente consciente de una libertad en mí, o de mi propia libertad, porque la libertad, en sí y para sí, no es el primer fundamento, más bien es el fundamento último de clarificación de toda conciencia, y por lo tanto no puede permanecer en la esfera de la conciencia inmediata.”¹⁶ La conciencia de la libertad no puede interpretarse en un sentido trascendental ahistórico porque su formación depende del no-ego, del *Anstoß*; es decir, la conciencia es el resultado de una mediación intersubjetiva e histórica. Esta interpretación, según la cual el otro sí es un otro genuino y no una instancia derivada del ego, parece contradecir el principio fundamental de la *Wissenschaftslehre* de que todas las determinaciones del ego (incluyendo las del no ego) deben ser puestas por

12 Fichte, *Wissenschaftslehre*, FW I, 222.

13 Esta distinción es un antecedente directo de la distinción hegeliana entre la experiencia de la conciencia ordinaria y la del observador fenomenológico.

14 Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW I, 455.

15 El término *Anstoß* significa literalmente “choque” o “empuje” o un encuentro repentino con una iniciativa que viene desde afuera del sujeto. Fichte lo emplea para mostrar la finitud del sujeto, el cual necesita un estímulo externo para actuar convocándolo a la libertad y a la responsabilidad. Así, el *Anstoß* es un hecho trascendental (la condición de posibilidad de la libertad) que no puede objetivarse temáticamente, únicamente puede sentirse.

16 Fichte, *Über die Bestimmung des Gelehrten*, FW, VI, 305.

el ego. Sin embargo puede defenderse la tesis de que el ego es absoluto en todas sus autodeterminaciones, pero no lo es en su creación. El ego es incapaz de generarse a sí mismo; por el contrario, su existencia depende de algo distinto de él:

“El fundamento último de toda realidad [*Wirklichkeit*] para el ego es, acorde a la *Wissenschaftslehre*, una interacción original entre el ego y algo más allá del ego, de lo cual lo único que puede decirse es que está absolutamente opuesto al ego [...] Mediante ese opuesto el ego es puesto en movimiento para actuar, y sin tal motor primario fuera del ego, el ego nunca actuaría [...] El ego es dependiente respecto a su existencia, pero independiente respecto a las determinaciones de su existencia”¹⁷.

La última parte de la tesis, acerca de que el ego puede crear de manera absoluta y autónoma sus determinaciones de sentido, puede someterse a una severa crítica desde el punto de vista del giro lingüístico (debido a que el lenguaje que usamos para construir nuestra identidad como individuos particulares está ya siempre socialmente mediado), pero debemos retener la idea de que *el ego es incapaz de autofundarse*¹⁸, y que la génesis de la subjetividad presupone el *Anstoß* representado por el otro intersubjetivo, *porque eso implica que la conciencia deja de ser un fundamento metafísico del ser (y, por ende, de la justificación moral) para convertirse en el resultado de un proceso social de reconocimiento intersubjetivo*: “se ha afirmado que yo no llego a la autoconciencia y no puedo llegar excepto como resultado de la influencia de un ser racional fuera de mí”¹⁹. Podría plantearse de otra forma esta idea afirmando que el concepto de reconocimiento, al dar cuenta de la génesis intersubjetiva de la conciencia, hace explícita la ontología de las relaciones sociales presupuesta por toda ética, por formal que se pretenda.

En segundo lugar, hay que aclarar las características de esta intersubjetividad, es decir, cómo aparece el otro. Tomando en cuenta lo que se mencionó en el párrafo anterior se puede decir que la intersubjetividad tiene un status trascendental en la medida que la presencia y la interacción con los otros –quienes nunca se reducen a la presencia inmediata²⁰– es la condición de posibilidad de la conciencia de la libertad, es decir, la autoconciencia autónoma no es algo dado sino que es el resultado mediado de la interacción personal. Al asignarle ese status trascendental a la intersubjetividad Fichte rompe con el formalismo kantiano al poner a la luz los presupuestos intersubjetivos del imperativo categórico²¹: la intersubjetividad no es sólo una condición de la moralidad en el sentido kantiano, sino también una condición de la ley y el derecho en el sentido de que éstos expresan formas de reconocimiento intersubjetivo. De tal modo, Fichte identifica la cuestión de la intersubjetividad con la cuestión del reconocimiento (*Anerkennung*). Lo que esta tesis habrá de recuperar de este planteamiento es que el reconocimiento

¹⁷ Fichte, *Wissenschaftslehre*, FW, I, 279.

¹⁸ Williams expresa bastante bien esta idea: “Although the ego interacts with itself, this interaction is mediated by an other which is not simply reducible to the ego”, Williams, *op. cit.*, p. 52.

¹⁹Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796), Zweites Hauptstück: Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes, FW, III . (Versión castellana de Virginia López, *Para una filosofía de la intersubjetividad*, Universidad Complutense, Madrid, 1993, p. 29).

²⁰ Fichte, *Über die Bestimmung des Gelehrten*, FW, VI, 305.

²¹ Esto es así porque desde la perspectiva de la historia pragmática de la conciencia se supera la distinción entre sujeto nouménico y sujeto empírico al situar a la subjetividad en la historia, lo que permite trasladar el énfasis de la razón práctica en la intersubjetividad en lugar del sujeto.

intersubjetivo es un presupuesto irrebalsable de nuestro comportamiento moral –y social en general– cuya génesis y validez no se remiten a un procedimiento formal, sino que presupone una ontología de las relaciones interpersonales previa a la constitución de la autoconciencia (e incluso la hace posible). Lo que ahora hay que mostrar es que, en la intersubjetividad, el *Anstoß* tiene un peso ontológico tal que no se le puede considerar únicamente como un elemento de segundo orden o de carácter puramente instrumental. En la *Wissenschaftslehre* hay elementos para sostener esta tesis, especialmente cuando se afirma que el ego no es la instancia originaria, sino que su acción depende de el *Anstoß* que estimule su capacidad de acción libre. No obstante, es en la *Naturrecht* donde se expresa con más claridad el peso ontológico del otro en los presupuestos de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento porque el *Anstoß* (choque o empuje) se reinterpreta como *Aufforderung* (requerimiento, demanda), como una exigencia de acción responsable. La importancia de la transformación consiste en que el concepto de *Aufforderung* se refiere a un tipo especial de *Anstoß*: es un estímulo que procede de las exigencias que se hacen en las relaciones interpersonales y que convoca al sujeto a la acción responsable y libre. En otras palabras, mediante el concepto de Fichte presenta la tesis de que *la autoconciencia de la libertad no es algo que el yo pueda darse a sí mismo, por el contrario, esta conciencia surge a partir de las interpelaciones del otro*²². La *Aufforderung* presupone el reconocimiento recíproco porque la expresión del otro no afecta a la subjetividad en la misma manera en la que lo hace un fenómeno que se ofrezca a su conocimiento sino que la demanda únicamente puede plantearse si existe de antemano una comunicación inteligible (y no simplemente un intercambio de información) dirigida a un propósito, proveniente de un ser racional y que sólo se dirija a otro ser racional: “Como causa de la influencia sobre el sujeto descrita, sólo debe ponerse un ser racional fuera del sujeto. El fin de este ser sería el que ha ocurrido: influir sobre el sujeto”²³. Las pretensiones del otro sólo pueden expresarse y escucharse en una realidad social intersubjetivamente mediada, en la que los sujetos se reconozcan entre sí como seres racionales y libres; a su vez, este reconocimiento recíproco no es un epifenómeno de la realidad social –como si se tratara de una actividad entre otras que pudiera realizar la conciencia libre–, más bien es este reconocimiento el que posibilita necesariamente la formación de la autoconciencia.

c) Como se ha insistido, el reconocimiento intersubjetivo presupuesto por la *Aufforderung* rompe con el modelo tradicional de sujeto moral entendido como una conciencia autorreflexiva y autofundante capaz por sí sola de establecer los criterios de la acción moral, ofreciéndonos en cambio un modelo de subjetividad histórica y socialmente mediada, pues la existencia del otro es la condición de posibilidad absolutamente indispensable de la conciencia de sí. Planteado de esta manera, la aportación de Fichte no deja de ser una variante de la tesis sociológica según la cual la individualidad sería el resultado de un proceso de diferenciación producido por la combinación de roles (como ocurre en Durkheim). Sin embargo, la importancia de la concepción fichteana de intersubjetividad consiste en mostrar que la ontología de las relaciones personales expresada en el concepto de reconocimiento trae consigo una transformación radical de la noción de sujeto moral en la que éste no se concibe ya como la instancia intrínsecamente activa desde la que se organiza la estructura de lo real, permitiendo así reconocer que hay una dimensión pasiva en la génesis de la

22 Al afirmar que la subjetividad se genera a partir de las demandas que me hace el otro Fichte anticipa, en cierto modo, a Levinas, quien sostiene que la autonomía no es la fuente ni la característica distintiva del sujeto práctico sino la heteronomía, es decir, la exigencia del otro que pone en cuestión mi propia libertad, como ocurre en la “epifanía”. Sin embargo, Levinas parece no percatarse de la similitud entre su concepto de “epifanía” y el *Aufforderung* de Fichte: ambos conceptos dan prioridad a la ética sobre la ontología debido a que la aparición del otro cuya exigencia motiva la acción no se interpreta en términos de causalidad física.

23 Fichte, *Para una filosofía de la intersubjetividad*, p. 20.

subjetividad. Explicemos más detenidamente la importancia que tiene la distinción entre actividad y pasividad para después mostrar la importancia de esta última en la obra de Fichte, y en general para la ética. La mayoría de las críticas hechas a la filosofía de la conciencia se dirigen, básicamente, contra el carácter *monadológico* y *solipsista* de ésta –según el cual la conciencia tiene la capacidad de autofundación de sus actos y de sus representaciones prescindiendo de cualquier perspectiva (histórica y social) ajena a ella misma– y contra su carácter *antropomórfico* –que consiste en concebir a la sustancia misma como un sujeto, es decir, la subjetividad definiría la estructura misma de lo real²⁴ –, pero difícilmente se explica qué consecuencias tiene el reconocimiento de la finitud y la intersubjetividad para la noción de sujeto moral. O se disuelve el problema aduciendo que el sujeto es una “ficción de la modernidad” de la que se debe prescindir como instancia generadora de sentido para darle paso a la estructura, el sistema o a la voluntad de poder, o se dice sin más que la constitución de un sujeto autónomo no es un proceso solitario sino que es producto de un proceso de socialización lingüísticamente mediado. Es aquí aparece la importancia de la tesis de Fichte, porque al insistir en que la existencia de la conciencia depende de su relación con el otro, está criticando el carácter *activista*²⁵ de la filosofía de la conciencia, que coloca a la actividad como la propiedad esencial de la subjetividad humana (como autoproducción) mediante la cual ésta se sostiene a sí misma, porque entonces la actividad no es la única característica definitoria de la subjetividad ya que hay contenidos que forman y condicionan a la subjetividad como tal y que ella misma es incapaz de darse mediante un acto de autofundación: la pasividad no es menos constitutiva de la subjetividad.

¿En qué momento de la subjetividad se sitúa esta pasividad? Puede decirse que la permea en su totalidad, pues la subjetividad no es un dispositivo provisto de compartimentos estancos que contuvieran solamente pasividad o solamente actividad. Por ejemplo, la conciencia de la libertad tiene dentro de sí ya un momento de pasividad porque no es algo que el yo se haya dado a sí misma, sino que depende de las pretensiones que el otro le plantea al sujeto. No obstante, Fichte tematiza explícitamente, y en términos no mecanicistas, una instancia pasiva de la subjetividad, previa a toda autoconciencia, y que había sido olvidada –e incluso despreciada– durante prácticamente toda la historia de la filosofía moral: la corporalidad. Esto es de suma importancia para el desarrollo de la tesis que aquí se defiende porque eso significará que el reconocimiento no puede plantearse (al menos no exclusivamente y con los debidos matices) como una relación contrafáctica o puramente formal entre seres pertenecientes a un *reino de fines*. En contraste, el reconocimiento presupone una relación concreta entre seres humanos vivos y cuya corporalidad no puede ser soslayada en la construcción del punto de vista moral, debido a que no es plausible separar –salvo con propósitos de exposición analítica– las condiciones fácticas de supervivencia y reproducción de la subjetividad de las condiciones de justificación de las normas morales. El tema de la corporalidad en Fichte aparece una vez que se desarrolla más a fondo el tema de la *Aufforderung*: si no es una fuerza metafísica ni un impulso físico, entonces no puede tener

²⁴ Esta interpretación *antropomórfica* de la filosofía del sujeto puede formularse también como una *ontología de la substancia*: la tesis de que lo verdaderamente real es aquello de lo cual se predicen cualidades y permanece continuamente presente a través de todo cambio.

²⁵ Como bien lo señaló Heidegger, fue Leibniz quien consolidó el carácter activista de la filosofía de la conciencia al explicitar la dimensión de actividad comprendida en la *cogitatio* al hacer de la representación una de las dos modalidades, junto con el *appetitus* de la fuerza (*vis*) que es definitoria de la mónada: “... la force, trait fondamental de l’unité simplement unifiante, signifie également dans la dénomination suffisante: *vis primitiva activa*, parce que d’une manière simple et originelle elle règne dans l’essence de la pure efficacité. Elle est le *subjectum* et la base [...], le persistant sous-jacent, dans l’action efficace duquel la consistance de l’étant a son origine”, M. Heidegger, *Nietzsche*, Günther Neske Verlag, 1961. Versión francesa de Pierre Klossowski, *Nietzsche II*, Gallimard, Paris, 1971, p. 354.

influencia sobre seres etéreos ni sobre simple autómatas, sólo puede ejercer influencia sobre un cuerpo. La pasividad del cuerpo antecede a la actividad de la autoconciencia: “El ser racional no puede ponerse a sí mismo como individuo activo [*wirksames*] sin adjudicarse un cuerpo [*Leib*] material y por esto determinarlo”²⁶. Así, adelantándose a los análisis fenomenológicos de Husserl, Merleau-Ponty y Levinas,²⁷ señala Fichte que una de las condiciones de posibilidad de la conciencia de sí es que debe *ser* un cuerpo, en tanto esfera de la libertad individual. Esto significa que toda determinación de la esfera de acciones libres que produzca el ser racional presupone siempre la corporalidad, la cual no se concibe como una sustancia distinta de la libertad o como un instrumento del que se valga el sujeto para obrar libremente, sino que es uno de los aspectos de la subjetividad que escapa a la actividad de la conciencia: “La persona no puede ser causa absolutamente libre, es decir, no puede ser causa eficiente directamente por la voluntad, si no es en él [en el cuerpo]”²⁸. Esto es importante porque significa que sólo un *ser vivo* capaz de obrar de acuerdo a representaciones puede *ser reconocido como persona*, es decir, como ser razonable; y, por ende, sólo este ser vivo es capaz de comunicación directa con otra persona. Un ser incorpóreo jamás podría ser un sujeto moral.

Sin embargo, la reapropiación de la corporalidad sería inútil si se afirmara que es la voluntad, como si se tratara de una actividad misteriosa, la que ejerce acción sobre el cuerpo. La persona no es un motor inmóvil capaz de autofundarse y de ser por sí misma fuente de toda acción libre, sino que en cuanto corporalidad necesita que alguien ejerza una influencia sobre ella para que pueda actuar. Desde luego, esta influencia no debe interpretarse en términos mecanicistas, como si un cuerpo en movimiento desplazara a otro; más bien se trata de la demanda que hace un ser racional (la *Aufforderung*). Pero el punto verdaderamente importante es que si la acción moral debe ser necesariamente producto de la voluntad, y si ésta depende de un cuerpo cuya acción surge a partir de la influencia del otro, entonces, por un lado, se rompe el dualismo entre sujeto empírico y sujeto nouménico en la medida que el sujeto de la acción moral es una persona concreta inmersa en un entramado de relaciones de reconocimiento intersubjetivo; por otro lado, eso significa que en la subjetividad hay una instancia pasiva que la forma y que condiciona el sentido de su acción moral:

“Esto [la influencia de la *Aufforderung*] no significa de ningún modo que se ha vuelto completamente imposible la actividad según una cierta dirección y hacia un cierto fin, sino sólo que se ha producido en ella algo que la persona misma puede producir, *pero se ha producido de tal manera que ella no se lo adjudica a su propia actividad [Wirksamkeit] sino a la actividad de un ser fuera de ella [...]* En la medida que la relación es como la descrita, el cuerpo articulado del hombre es sentido [*Sinn*]. Pero, como se puede ver, sólo es sentido en relación al producto, existente en él, de una actividad, que si bien podría ser actividad del sujeto, en el presente caso no lo es, sino que constituye una actividad de una causa fuera del sujeto”²⁹.

Como ya se ha explicado, la autodeterminación proviene de la exigencia que el otro me dirige debido a que en esa exigencia (que sólo puede cumplirla una voluntad libre) me experimento a mí mismo como un ser racional

²⁶ Fichte, *Para una filosofía de la intersubjetividad*, p. 9.

²⁷ Para ver el estrecho parecido entre el movimiento fenomenológico y los análisis fichteano de la corporalidad y la intersubjetividad véanse: Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, París, 1966, pp. 54 y ss; y Riobó González, *Fichte: filósofo de la intersubjetividad*, Herder, Barcelona, 1995, p. 91.

²⁸ *Ibidem*, p. 13.

²⁹ *Ibidem*, pp. 19-20 (cursivas JR).

capaz de determinar el sentido de su actividad, pero incapaz de ser la fuente absoluta de esa actividad. Ciertamente que la actividad de la autodeterminación es propia del sujeto y que puede ejercerla libremente, pero no la puede aplicar sobre sí para crearse a sí mismo, sino que necesita del influjo del otro respecto al cual el sujeto es pasivo porque la existencia del otro que me plantea una exigencia, así como la corporalidad a través de la cual él influye, son independientes de todo acto de la conciencia del sujeto. Por ese motivo el influjo del otro no puede interpretarse en términos de autorrestricción, como renuncia a la realización de la propia libertad³⁰, porque entonces se pondría a la actividad de la conciencia como fundamento y la intersubjetividad sería una mera apariencia, debido a que el sujeto podría crearse a sí mismo prescindiendo de toda relación concreta de reconocimiento.

En cambio, Fichte transforma los conceptos de la filosofía de la conciencia al hacer de la autoconciencia un producto de las relaciones de reconocimiento intersubjetivo entre sujetos concretos: "Como condición de la autoconciencia se ha puesto una acción exterior y, como consecuencia de la misma, una cierta constitución del cuerpo y, a su vez, como consecuencia de ésta, una cierta organización del mundo sensible"³¹. De tal manera, en Fichte se vislumbra la posibilidad de romper con la separación tajante entre moralidad y sensibilidad sin necesidad de recurrir a la psicología empírica porque no se trata de que el sujeto experimente simpatía por el otro, sino de mostrar que las relaciones de reconocimiento recíproco, de las que la ética y el derecho son expresiones, presuponen una subjetividad pasiva y sensible.

¿Por qué tiene que haber un momento de pasividad en la subjetividad?, ¿por qué no basta con afirmar que la subjetividad del agente moral está histórica e intersubjetivamente mediada?, ¿qué diferencia introduce el tema de la pasividad en el análisis del concepto de reconocimiento? Comencemos por advertir la dificultad de plantear al mismo tiempo el carácter histórico e intersubjetivamente mediado de la subjetividad, por un lado, y la actividad del sujeto autónomo como el principio de explicación y justificación de la moral, por otro lado. Siguiendo a Kant, la autonomía puede definirse como la independencia de la voluntad respecto a todo impulso o contenido material, determinándose únicamente por la forma universal de la ley moral³², es decir, el sujeto moral es esencialmente activo porque es el único origen de su querer. Ahora bien, ¿vale esta descripción para un sujeto histórico e inmerso en un plexo de relaciones intersubjetivas? Sólo en cierto sentido. Si pensamos en la autonomía como origen y como punto de partida de la existencia del sujeto moral entonces aquella es totalmente incompatible con el punto de vista de la historicidad e intersubjetividad. Sin embargo, ambos puntos de vista son compatibles si pensamos la autonomía como un producto y un *desideratum*: es decir, la autonomía sería una referencia desde la cual el sujeto debe orientar su acción a partir de la manera en la que él asume los contenidos de la tradición histórica a la que pertenece y la manera en que los otros sujetos reconocen la legitimidad de esa expresión; de esta forma se puede plantear la

30 Esta interpretación que ve en la tesis fichteana de la intersubjetividad una autolimitación de la libertad es la que sostiene J. Habermas en el artículo "Individuación por vía de la socialización", en *Nachmetaphysisches Denken*, 1988, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Traducción española de Manuel Jiménez Redondo: *Pensamiento Postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 199. En respuesta a esta crítica hay que señalar, primero, que en la obra de Fichte la libertad pertenece ontológicamente a la naturaleza humana y que por ello no puede ser limitada; segundo, que lo que es externamente mediado por el otro es la conciencia de la libertad.

31 Fichte, *Para una filosofía de la intersubjetividad*, p. 27.

32 Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, 1788, §8, Teorema IV. Versión castellana de Manuel García Morente: *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 52.

autonomía sin desvincularla de sus condicionantes históricas ni de la eticidad en la que se forman los sujetos, ya que es imposible comenzar el juicio moral autónomo a partir de la nada. No obstante, la cuestión no concluye en este punto porque aún queda por aclarar el status del sujeto moral: si la autonomía es un resultado entonces es dudoso concebir todavía a la subjetividad desde el modelo de la actividad. Asimismo, es un tanto apresurado saldar la cuestión apelando a la intersubjetividad porque, aunque es el presupuesto irrefragable de toda acción provista de sentido, deja sin contestar la pregunta acerca de la imputabilidad de la acción y el juicio morales: ¿quién actúa?, ¿cuál es la estructura de los sujetos que participan en la intersubjetividad y a los cuales se les imputa la acción moral?³³. De ningún modo crítico los desarrollos teóricos que hacen de la intersubjetividad la piedra de toque de la justificación del “moral point of view”; lo que encuentro poco satisfactorio es que no explican cómo debe ser la subjetividad si es que se genera y adquiere los elementos de su autodeterminación en la intersubjetividad. Una explicación debiera tomar en cuenta los elementos antepredicativos y sensibles previos a la formación de la autonomía como punto de partida para la elaboración de un modelo de subjetividad intersubjetivamente formada, pero no como obstáculos que deba superar el agente para llegar a ser sujeto moral ni como una bodega de la cual el sujeto tome elementos a discreción para moldear su individualidad, sino como elementos inherentes a la formación de la subjetividad particular y que ésta es del todo incapaz de darse a sí misma. Ese es el significado de pasividad que debe recuperarse para la construcción de un modelo de subjetividad: estar condicionado por elementos que no provienen de la actividad intencional de la conciencia, sino que son dados por otros sujetos. Por eso la pasividad, tal y como aquí se utiliza, no debe confundirse con la ataxia, la inacción, el comportamiento impulsivo o la suspensión del juicio, pues todas estas instancias suponen ya una conciencia constituida que decide ponerse al margen de la acción; por el contrario, por pasividad se señala la presencia de elementos sensibles y antepredicativos (como la corporalidad) que condicionan necesariamente la génesis de la subjetividad y que ésta no puede darse conscientemente. La importancia de Fichte radica precisamente en haber insinuado que los sujetos inmersos en las relaciones de reconocimiento recíproco no podían ser pensados como sujetos pura y exclusivamente activos porque entonces el reconocimiento mismo carecería de sentido ya que el sujeto mismo podría darse a sí mismo la autoconciencia de la libertad y fundarse a sí mismo como la fuente de toda acción libre. En contraste, al traer a la luz el tema de la corporalidad pone de manifiesto que hay contenidos que la conciencia no puede darse, respecto a los cuales ella misma es pasiva, y que condicionan todo reconocimiento recíproco (un fantasma no podría ser sujeto de reconocimiento).

d) Después de este rodeo necesario expliquemos cómo se relaciona la pasividad ínsita en la subjetividad y el tema del reconocimiento intersubjetivo. Si el reconocimiento intersubjetivo supone una instancia pasiva en la subjetividad previa a la capacidad constitutiva de la autoconciencia de la libertad, entonces la conciencia no puede representar al reconocimiento como si fuera un objeto del saber teórico porque *el reconocimiento es un presupuesto que antecede a todo acto representativo de la conciencia*. Desde luego, esto no significa que no se puedan sacar a la luz esos presupuestos e interpretarlos, lo que no es posible hacer es presentarlos como si fueran producto de la actividad de la conciencia. En otras palabras, la pregunta por el reconocimiento es una pregunta acerca de los presupuestos

materiales irrefragables de la relación social (¿qué se presupone en la relación práctica consigo mismo y con los

33 Al decir que la imputación exige plantear un cierto modelo de subjetividad sigo a Ricoeur, quien afirma que: “La imputabilidad [...] es la adscripción de la acción a su agente, bajo la condición de los predicados éticos y morales que califican a la acción como buena, justa, conforme al deber, y, finalmente, como más sensata en el caso de situaciones de conflicto”. Paul Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, Éditions de Seuil, París, 1990. Versión castellana de Agustín Neira Calvo: *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, 1996, p. 322.

demás?), no una cuestión epistemológica acerca de cómo podemos saber qué objetos del mundo son susceptibles de ser reconocidos como personas, eso supondría que hay de antemano una conciencia que se plantea la cuestión del reconocimiento como un problema epistemológico entre tantos. El reconocimiento no tiene su génesis en la reflexividad de la conciencia activa; por el contrario, ella lo presupone:

“Hay una pregunta difícil de responder en la filosofía que, hasta donde yo sé, nadie ha resuelto todavía: ¿como llegamos a transferir el concepto de racionalidad a algunos objetos del mundo sensible y a otros no?, ¿cuál es la diferencia característica de estas dos clases de objetos? Kant dice: actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda ser principio de una legislación universal. Pero, ¿quién debe pertenecer al reino que es regido por esta legislación y quién toma parte en la custodia del mismo? Debo tratar a ciertos seres de tal manera que pueda querer que a su vez ellos me traten a mí según la misma máxima. Pero todos los días actúo en relación a animales y objetos inanimados sin plantearme seriamente la pregunta anterior. Se me dice entonces: se entiende que sólo se trata de seres que son capaces de la representación de leyes, por consiguiente de seres racionales. Y así, en lugar de un concepto indeterminado, tengo otro, pero de ningún modo una respuesta a mi pregunta. Pues, ¿cómo se yo qué objeto determinado es un ser racional, si el amparo de esa legislación universal le corresponde sólo al europeo blanco o también a los negros, si sólo al hombre adulto o también al niño y si quizás no podría corresponderle incluso al fiel animal doméstico? Hasta tanto esta pregunta no sea respondida, semejante principio, con toda su excelencia, no tiene aplicación ni realidad. La naturaleza ha decidido esta cuestión desde hace tiempo. No es hombre aquel que ante la primera visión de un hombre emprende sin más la huida como ante un animal feroz [...] es decir, aquel que en ese mismo momento no confía en la comunicación recíproca. Esto es así no por costumbre ni enseñanza sino por naturaleza y razón [...] Lo que no se puede creer [...] es que el hombre tiene que hacer primero ese razonamiento largo y penoso que nosotros hemos desarrollado para concebir que cierto cuerpo fuera de él pertenece a un ser que es su semejante. Ese reconocimiento o no sucede nunca, o tiene lugar en un instante sin que se sea consciente de las razones”³⁴

Esta larga cita es útil para comprender el alcance de la transformación que hace Fichte de la filosofía moral kantiana al poner de manifiesto sus presupuestos ontológicos porque él no niega la validez del concepto de ley moral en el ámbito de la razón práctica, simplemente cuestiona su status de fundamento dentro de ésta y la manera en la que opera. El problema con toda fundamentación *puramente procedimentalista y formalista* de un principio de universalización de máximas –como ocurre en la ética kantiana– es que, partiendo de una base procedimentalista, no puede establecer los criterios de reconocimiento de la *otredad* como *humanidad*; quién cuenta como destinatario del respeto es algo que el procedimiento presupone, pero que por él mismo es incapaz de justificar. Kant argüiría que el destinatario del respeto es un ser racional libre, pero en ese caso *el imperativo categórico no tendría aplicabilidad ni realidad en un mundo fenoménico* dominado por el mecanicismo determinista. Esto es así porque, dada la solución kantiana a la tercera antinomia, que distingue entre el yo empírico (en tanto fenómeno sujeto a las leyes naturales) y el agente moral (en tanto causalidad inteligible noumenal), se hace casi imposible situar dentro del mundo sensible quiénes son los seres racionales que merecen reconocimiento moral. Como bien lo vio Fichte:

“¿Dónde está el límite de los seres razonables? Porque los objetos de mis acciones nunca son más que fenómenos en el mundo sensible; ¿cuáles serán entre los fenómenos aquellos a los que aplicaré el concepto de ser razonable y aquellos a los que no se los aplicaré? Tú lo sabes bien bien, respondería Kant. Pero si esta respuesta es muy justa de todos modos es cualquier cosa menos

³⁴ Fichte, *Para una filosofía de la intersubjetividad*, pp. 36-38.

filosófica. Monto en mi caballo sin pedirle permiso y sin querer por mi parte servirle de montura: pero ¿por qué tengo más escrúpulos para con el que alquila caballos?"³⁵

En pocas palabras: Fichte muestra que en el núcleo de la razón práctica hay una instancia, el reconocimiento, que antecede a todo planteamiento epistemológico. Lo que Fichte niega es que para determinar nuestra acción moral primero sea necesario enfrentarnos al problema del conocimiento para saber quién debe ser reconocido como sujeto de la ley moral, como si fuéramos sujetos desvinculados³⁶ del mundo social que primero debiéramos tener una idea clara y distinta acerca de lo que es el reconocimiento para después aplicar ese saber al ámbito moral. La estrategia para superar esta concepción de la filosofía moral consiste en mostrar la imposibilidad de una ética que opere única y exclusivamente con base en procedimientos formales porque éstos por sí solos no pueden dar cuenta del ámbito de su validez; es decir, no pueden justificar en términos puramente formales de *quiénes* son los sujetos de la ley moral y cómo se distinguen de otros objetos del mundo. Por ejemplo, aunque Kant niega que el ámbito de la razón práctica esté regido acorde a los criterios válidos para el conocimiento del mundo fenoménico (razón pura), la determinación de quiénes cuentan como fines en sí mismos y que son creadores y destinatarios de la ley moral depende de una distinción reflexiva previa entre objetos del mundo y seres racionales finitos, pero aunque esta distinción proporcione los criterios que definen la racionalidad del sujeto moral no explica cómo es que funciona esta atribución de racionalidad, a menos que se quiera suponer que hay un sujeto desvinculado del mundo que disponga de reglas *a priori* para atribuir o no racionalidad a los seres con los que se encuentra. Más bien, si adoptamos la perspectiva de la intersubjetividad, el sentido de frases como "ser racional capaz de representación de leyes" no dependen ni se encuentran inmediatamente en el saber reflexivo del sujeto, sino que depende de la asunción previa de presupuestos cuya validez no puede fundarse autorreflexivamente: al encontrarme con el otro he presupuesto ya que se trata de una persona. Esto significa que el reconocimiento del otro no es una condición trascendental que sea inferida como fundamento sino un punto de partida antepredicativo y que todo acto de la conciencia presupone (como escribe Fichte en la cita anterior: "*Ese reconocimiento o no sucede nunca, o tiene lugar en un instante sin que se sea consciente de las razones*"). Para decirlo de otra manera: no es que a partir de mi libertad yo infiera que existan otros sujetos a los que debo reconocer como sujetos de la ley moral, porque entonces los otros quedarían reducidos a ser la condición de posibilidad de mi libertad; por el contrario, la posición de Fichte es que, dado que hay reconocimiento, y dado que hay un otro que me plantea una exigencia, entonces yo puedo llegar a ser explícitamente consciente de mi libertad y de mi responsabilidad, expresándolas después en procedimientos formales de validación de normas.

En este punto puede surgir un temor razonable acerca del razonamiento fichteano: si el reconocimiento del otro es una instancia antepredicativa ¿cómo puede darse cuenta –incluso desde el metalenguaje de la filosofía– de esa instancia pre-reflexiva sin franquear los límites de la finitud humana, cuya comprensión del sentido de algo exige necesariamente la mediación de categorías? Para explicar cómo puede Fichte dar cuenta del carácter ante-predicativo del reconocimiento del otro sin traspasar los límites finitos del entendimiento humano hay que recurrir a la

³⁵ Carta a Reinhold del 29 de septiembre de 1795, citada por Luc Ferry, *Philosophie politique 2. Le système des philosophies de l'histoire*, PUF, París, 1984 <versión castellana de F. Blanco, *Filosofía política II*, FCE, México, 1991, p. 166>.

³⁶ Tomo la noción de "sujeto desvinculado" [*disengaged*] de Charles Taylor, quien lo define como la imagen de un sujeto "[...] libre y racional hasta el punto de distinguirse totalmente de los mundos natural y social, de modo que su identidad ya no puede ser definida en términos de lo que, fuera de sí mismo, descansa en estos mundos", Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1995. Versión castellana de Fina Birulés: *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 26.

“fenomenología”³⁷ que hace del cuerpo humano, a partir de la cual muestra que, previa a toda construcción intelectual, la simple percepción del otro me obligan a comprenderlo como un *alter ego*, un otro distinto de mí. Como ya se hizo constar anteriormente: “No es hombre aquel que ante la primera visión de un hombre emprende sin más la huida como ante un animal feroz [...] es decir, aquel que en ese mismo momento no confía en la comunicación recíproca. Esto es así no por costumbre ni enseñanza sino por naturaleza y razón [...] Lo que no se puede creer [...] es que el hombre tiene que hacer primero ese razonamiento largo y penoso que nosotros hemos desarrollado para concebir que cierto cuerpo fuera de él pertenece a un ser que es su semejante. Ese reconocimiento o no sucede nunca, o tiene lugar en un instante sin que se sea consciente de las razones.”³⁸ La aparición de un cuerpo rebasa todo concepto bajo el cual se le quiera subsumir, pues necesariamente se percibe de inmediato como el cuerpo de un ser libre

Así pues, el reconocimiento no es fundamentalmente un problema teórico o conceptual, sino que es un problema de acción ética siempre presente en las acciones que realizamos en sociedad. De tal modo, Fichte da respuesta a su pregunta de “¿cómo sé que existen otros seres racionales además de mí?” mediante el concepto de reconocimiento: sé que hay otros porque de hecho los reconozco (y ellos me reconocen a mí) como seres racionales. La única manera de superar el solipsismo es hacer una génesis³⁹ de la realidad social para mostrar cómo ésta se estructura por relaciones de reconocimiento recíproco que rompen con la idea de una conciencia solitaria que de manera autorreflexiva universaliza la ley moral: “Todo esto, no en forma aislada, como es desmembrado por el filósofo, sino en su relación, en la cual se le da un sentido, todo esto es lo que obliga a cada uno de los que lleva rostro humano a reconocer y a respetar la figura humana dondequiera que sea”⁴⁰. Esto tiene como consecuencia desplazar el centro de gravedad de la razón práctica de la actividad de la autoconciencia a las relaciones de reconocimiento intersubjetivo, pues aunque la ética y el derecho siempre depende de un sujeto particular al que se le impute la acción esa individualidad está socialmente condicionada y mediada por la praxis social de reconocimiento mutuo⁴¹.

¿Qué es recuperable de los argumentos de Fichte para el tema del reconocimiento? Podríamos enumerar distintos puntos:

³⁷ Aquí menciono fenomenología en un sentido husserliano: el análisis *inmediato* del sentido de nuestras percepciones.

³⁸ Véase, *supra*, nota 32.

³⁹ ¿Hasta qué punto podemos considerar «fenomenológico» el análisis fichteano de la corporalidad?, ¿acaso al hablar de concebir (*begreifen*) el cuerpo humano como cuerpo de un ser libre no se refiere ya a una construcción intelectual y no a un reconocimiento inmediato? Defiendo la tesis de que no ocurre así, porque para Fichte la necesidad de concebir el cuerpo del otro como un ser razonable y libre se debe precisamente al hecho de que no es pensable bajo *ningún concepto*, su percepción *inmediata* me obliga a pensarlo como ser libre: “El tiene que suponer el concepto de sí mismo para poder pensar algo, porque *ningún concepto le es dado*, y según ese concepto ahora puede explicarse todo [...] Por la *imposibilidad* de atribuir a una figura de un cuerpo un *concepto* cualquiera como el suyo propio, todo hombre *está forzado interiormente a considerar al otro como su semejante*.” Fichte, *Para una filosofía de la intersubjetividad*, p. 36 (itálicas mías).

⁴⁰ Fichte, *Ibidem*, pp. 41-42.

⁴¹ El hecho de que el reconocimiento esté siempre presente en las relaciones intersubjetivas no significa de ningún modo que éstas sean armónicas o que las acciones moralmente perversas sean resultado de que el sujeto ignore qué es el reconocimiento intersubjetivo. La llamada del otro, tal como Fichte la explica, no es un mandamiento que siempre se obedezca, el que recibe la exigencia “de ninguna manera está obligado a actuar, como un efecto es necesariamente producido por la causa” (*Grundlage der Naturrechts*, FW, III 36). Más bien, la exigencia del otro es una *ocasión* para la decisión, el sujeto puede ignorar o rechazar la exigencia del otro.

- El reconocimiento no es un acto de la conciencia o una expresión secundaria de nuestra acción moral; por el contrario, es la relación social (intersubjetiva e histórica) que está como presupuesto irrefragable de la moral y el derecho. No podría imputarle responsabilidad moral al otro ni atribuirle personalidad jurídica si no se parte del presupuesto de que es una persona libre.
- El sujeto moral no es un sujeto solipsista, pues su génesis como ser libre, responsable y racional tiene como condición el encuentro con el otro, es decir, presupone el reconocimiento intersubjetivo.
- Si la conciencia es un resultado del proceso de reconocimiento intersubjetivo en el que depende de la presencia del otro, ya que es incapaz de autofundarse a sí misma, entonces ese otro debe pensarse como un otro genuino y no como una instancia derivada de la conciencia. Lo que significa que el desarrollo del concepto de reconocimiento debe traer consigo un concepto de alteridad, de lo contrario la intersubjetividad sería una mera multiplicidad numérica, la conciencia sería capaz de fundarse a sí misma sin necesidad del reconocimiento intersubjetivo o el otro sólo tendría sentido dentro del horizonte del yo. El otro no es aquel que me convierte en un objeto al privarme de mis posibilidades; más bien es el que me exhorta a la libertad y a la responsabilidad.
- Colocar al reconocimiento intersubjetivo en el núcleo de la razón práctica trae consigo una transformación radical de la noción de sujeto moral en la que éste no se concibe ya como la instancia intrínsecamente activa desde la que se organiza la estructura de lo real, sino que se debe admitir que la pasividad (la dependencia de la conciencia respecto a contenidos que ella misma no puede darse) no es menos inherente a la subjetividad.
- La instancia de la subjetividad en la que se hace patente de forma más clara la pasividad es en la corporalidad. El hecho de ser un cuerpo es una determinación sensible y antepredicativa que ninguna actividad intencional pudo darse a sí misma. Admitir esto muestra que el reconocimiento intersubjetivo no puede plantearse exclusivamente como una relación procedimental o puramente formal entre seres pertenecientes a un *reino de fines* o a una comunidad ideal de comunicación, sino que presupone una relación concreta entre seres humanos vivos y cuya corporalidad no puede ser soslayada en la construcción del punto de vista moral.
- Si el reconocimiento intersubjetivo supone al menos una instancia pasiva en la subjetividad previa a las diferentes determinaciones que constituye la conciencia, entonces ésta no puede representar al reconocimiento como si fuera un objeto del saber teórico debido a que éste es un presupuesto que antecede a todo acto representativo de la conciencia. El reconocimiento no tiene su génesis en la reflexividad de la conciencia activa; por el contrario, el juicio y la acción moral presuponen el reconocimiento. El problema del reconocimiento intersubjetivo es un problema práctico, no un problema epistemológico de determinar qué cuerpos poseen libertad y racionalidad.

Sin embargo, a pesar de las innegables aportaciones de Fichte el planteamiento que pretenda reconstruir un modelo de razón práctica con base en el concepto de reconocimiento debe ir más allá de él. El principal problema

consiste en que Fichte fundamenta su exposición acerca del reconocimiento en el modelo trascendental (entendida como la doctrina que establece las condiciones de constitución del mundo a partir de la subjetividad), el cual difícilmente puede conciliarse con la pretensión (implícita en el concepto de *Aufforderung*) para el cual la presencia del otro algo que posee sentido y significado independientemente de toda actividad de la conciencia.⁴² Dicho de otra manera, el proyecto de Fichte se basa en la idea de que no hay nada para el ego que no exista *por medio* del ego, y en esa medida sigue su filosofía social sigue siendo un modelo trascendental que está en una tensión aparentemente irresoluble con el enfoque genético que exige la historia pragmática del espíritu, pues desde el punto de vista trascendental el otro tendría que ser constituido como un producto derivado del ego primario. La tensión se agudiza dada la renuencia del propio Fichte a elaborar descripciones fenomenológicas de la conciencia ordinaria, provocando que el reconocimiento aparezca como una oposición lógica entre un ego y un no-ego: "Esa impresión se fortalece por su formulación del reconocimiento (*Anerkennung*) recíproco como una oposición o contraste lógico. Esa formulación sugiere que el problema de la mediación intersubjetiva se aprehende como un problema de oposición lógica entre ego y no-ego, y no como un conflicto entre libertades"⁴³. En análisis posteriores volveremos a encontrar esta tensión que se encuentra ya en la obra de Fichte preguntándonos si se trata de una tensión ineludible (e incluso fructífera) para pensar el tema del reconocimiento o si es necesario subvertir los supuestos del modelo trascendental y radicalizar los análisis fenomenológicos para dar cuenta del reconocimiento del otro.

Otro aspecto cuestionable del proyecto de Fichte es que no distingue entre distintos niveles de reconocimiento. Su análisis muestra que hay al menos un patrón de reconocimiento intersubjetivo antepredicativo y no sistematizado que subyace como presupuesto a la ética y el derecho, pero no explica qué papel desempeña el reconocimiento en la génesis histórica y social de relaciones intersubjetivas concretas, como el derecho y la moral. Por ejemplo, aunque Fichte insiste en que el reconocimiento es la condición de posibilidad del derecho natural no dice nada acerca de si el derecho natural es por sí mismo un patrón de reconocimiento intersubjetivo. Más bien habría que sugerir que el reconocimiento intersubjetivo no es un concepto monolítico que sólo opere en un plano antepredicativo, sino que se trata de un concepto que articula distintos patrones de relación intersubjetiva presentes en distintas esferas de la sociedad.

2.- El reconocimiento como Proceso Intersubjetivo de Formación de la Identidad Práctica: Hegel

El modelo hegeliano del reconocimiento intersubjetivo comparte varias características del modelo de Fichte,

42 Esta tensión entre las pretensiones de una filosofía trascendental y una filosofía "dialógica" (que parte del encuentro inmediato con un "tú") ha sido agudamente analizada por Theunissen quien señala que el modelo dialógico, aunque, acierta al criticar a las ontologías sociales basadas en el modelo trascendental por su intento de querer comprender la realidad social a partir de una identificación del Otro trascendental con el otro concreto, sólo puede expresar sus observaciones con base en el vocabulario de la filosofía trascendental: "As the separation of intention and realization, it mostly reveals the impotence of dialogical thought in comparison with the power of the transcendental project. It therefore wants to demonstrate that the philosophy of dialogue, the phenomenon that dispenses with transcendental philosophy, can itself only be discovered in its essentials on the basis of transcendental philosophy", Michael Theunissen, *Der Andere*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1977. Versión inglesa de Christopher Macann: *The Other*, MIT, Cambridge MA, 1986, p. 363.

43 Williams, *op. cit.*, p. 63.

especialmente retoma el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) para ofrecer una descripción de la estructura interna de las formas de las relaciones éticas en el marco de un “holismo relacional”⁴⁴ que sustituyera el modelo individualista de autonomía elaborado por Kant. Así, Hegel es una continuación del planteamiento de Fichte en el sentido de que rompe con las concepciones solipsistas o puramente individualistas de la moral. La identidad moral de los individuos no es ni algo dado ni una exigencia individual de deber; por el contrario, la identidad moral tiene un carácter social en la medida que depende del reconocimiento intersubjetivo:

“El sujeto no está simplemente determinado como un poseyente, sino integrado [*aufgenommen*] bajo la forma de la universalidad concreta; como algo individual en relación a otros, y como algo negativo de forma general, como sujeto poseedor reconocido; pues el reconocer es el ser individual [*Einzelsein*”⁴⁵.

Sin embargo, Hegel transforma el concepto de reconocimiento al integrarlo con los temas de dominación, alienación y reconciliación. Con ello, Hegel renuncia a plantear el concepto de reconocimiento a partir del *Anstoß* porque considera que ese modelo es inconsistente: por un lado, se basa en la posición idealista de que no hay nada en el ego que no haya sido puesto por el ego; y, por otro lado, sostiene que el *Anstoß* exhorta al ego a la acción.⁴⁶ Según Hegel, esta tensión en el modelo de fichteano tiene como consecuencia que, a pesar de elaborar su filosofía práctica con base en el reconocimiento intersubjetivo, Fichte no puede menos que concebir a la intersubjetividad como una restricción de la libertad. Es decir, aunque el reconocimiento es la condición de la conciencia de la libertad (lo que implica que la libertad está socialmente mediada y que el individuo depende de los otros para hacerse consciente de esa libertad –ideas con las que Hegel está de acuerdo–), Fichte aún considera que la comunidad y la intersubjetividad implican una limitación de la libertad:

“Y por eso la comunidad de la persona con otros no ha de ser vista esencialmente como una limitación de la verdadera libertad del individuo, sino como una ampliación de la misma. La suprema comunidad es la suprema libertad, tanto de poder como de ejercicio –en la cual comunidad suprema, sin embargo, desaparecen por completo la libertad como factor ideal y la razón como contrapuesta a la naturaleza. Si la comunidad de los seres racionales fuera esencialmente una limitación de la verdadera libertad, entonces aquella sería, en sí y para sí, la suprema tiranía.”⁴⁷.

⁴⁴ Por “holismo relacional” entiendo la idea de que los *relata* derivan de una totalidad que, sin embargo, no precede a los *relata* como una substancia metafísica o a la manera de una unificación mística. Como explica Henrich: “[...] este es pues el pensamiento propio de Hegel: que los relacionados en oposición tiene que ser entendidos ciertamente a partir de un todo, pero que este todo no los precede como un ser o como una intuición intelectual, sino que el todo no es más que el concepto desarrollado de la relación misma”, Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1967. Versión castellana de Claudia Leal: *Hegel en su contexto*, Monte Avila, Caracas, 1990, pp. 29-30. No se puede entender la intersubjetividad sino cuando se concibe la oposición de individuos entre sí, y los nexos entre ellos, a partir del entramado de relaciones de reconocimiento recíproco cuya existencia no es de ninguna manera anterior o exterior al proceso mismo en el que se desarrollan los sujetos.

⁴⁵ G.W.F., Hegel, *System der Sittlichkeit*, Jena, 1802-1803. Versión castellana de Dalmacio Negro Pavón: *El sistema de la eticidad*, Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 128.

⁴⁶ Así, Hegel escribe: “En la reconstrucción fichteana de la identidad, un ego domina y el otro es dominado [...] Ellos están en una relación de causalidad [...] uno de ellos entra en la servidumbre y la esfera de la necesidad se subordina a la de la libertad. Así, el fin del sistema es falso desde su comienzo, el resultado es falso desde el principio”. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Heft, Jena, 1801. Versión castellana de Ma. del Carmen Paredes: *Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 96.

Hegel intenta superar las deficiencias del proyecto de Fichte mediante la construcción de un modelo de reconocimiento que tenga como punto de partida a la intersubjetividad, expresada en un sistema de costumbres, pero sin anular a la individualidad. Esto significa que el modelo hegeliano no enfoca el problema del reconocimiento intersubjetivo desde la perspectiva de la primera persona, como si la individualidad fuera ajena o previa a la intersubjetividad, sino que el reconocimiento se desarrolla en distintos patrones de relación social que lejos de representar un reino de armonía y reconciliación inmediata se desarrollan a través de un conflicto entre libertades, mediante el cual la identidad individual adquiere determinaciones cada vez más ricas. De tal modo, Hegel, así como Fichte, hace del reconocimiento la estructura básica de su teoría de la intersubjetividad, pero en lugar de hacerlo con base en una dimensión de reconocimiento ya siempre presupuesta en la relación social (la que está implícita en la *Aufforderung*, y que Hegel considera como una acción recíproca casi automática) Hegel se basa en aquellos patrones de reconocimiento intersubjetivo que implican distancia intersubjetiva, distanciamiento y oposición (los cuales no desarrolló Fichte). El carácter central que desempeña el concepto de reconocimiento en la teoría hegeliana de la intersubjetividad muestra que el Espíritu (*Geist*) no es un concepto metafísico precrítico y dogmático, sino que se origina a partir de un proceso de reconocimiento que implica lucha, dominación y reconciliación. Es decir, el Espíritu se considera como un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo⁴⁸. La importancia del conflicto en el proceso de formación del Espíritu da cabida a una inclusión del otro dentro de las relaciones sociales; pues la lucha por el reconocimiento niega las determinaciones específicas de la eticidad vigente impulsando así el reconocimiento de lo que hasta entonces era ajeno, sin que -y esa es la pretensión de Hegel- ese reconocimiento anule la diferencia. Estos son los tres planteamientos de Hegel que se examinarán en este apartado: a) el conflicto como un elemento central del reconocimiento. b) La idea de que el reconocimiento no es homogéneo ni se sitúa en un solo momento de la intersubjetividad, sino que se desarrolla en distintas etapas de la relación intersubjetiva donde cada una representa un patrón de relaciones de reconocimiento con sus determinaciones propias. c) La inclusión del otro como un proceso dialéctico en el que se reconocen las expectativas de lo diferente, subsumiéndolas en una eticidad más amplia, pero sin anular su individualidad y diferencia.

a) Por ese motivo Hegel sostiene, a la vez, que la estructura del reconocimiento intersubjetivo potencia la libertad individual en el seno de la eticidad (*Sittlichkeit*) y que esas relaciones sociales aseguran, alientan y preservan la libertad individual. El planteamiento de Hegel trata los supuestos básicos del contractualismo porque lo que constituye a la intersubjetividad no es un contrato ni el miedo ni el deseo individual de seguridad, sino el reconocimiento, el cual es individualmente inaccesible y depende de la intersubjetividad porque es mediante el reconocimiento que el individuo llega a ser lo que es. Empero, eso no significa que el reconocimiento sea sin más un momento de reconciliación y armonía entre los sujetos, pues una de las aportaciones más importantes de Hegel al problema del reconocimiento fue haberlo planteado como una *pretensión*, es decir, la relación social en la que los individuos se reconocen recíprocamente como sujetos autónomos no es una situación ya siempre efectiva de la realidad social, sino que es una exigencia que los individuos deben hacer valer en sociedad. Esto significa que el conflicto es un momento esencial del reconocimiento porque la pretensión de los individuos al reconocimiento

⁴⁸ Es importante que el *Geist* se origine en el reconocimiento, porque eso sugiere que aquél es un concepto fundamentalmente social. Así como el Yo es *aufgehoben* o subsumido en el Nosotros también el reconocimiento es *aufgehoben* en el Espíritu.

intersubjetivo de su identidad siempre desborda las instituciones sociales en las que se expresa el reconocimiento intersubjetivo. De tal modo, Hegel le da un nuevo sentido al conflicto social: éste se debe a un motivo moral específico: la pretensión de reconocimiento y no simplemente a la lucha por la autoconservación (como ocurría en los modelos de Maquiavelo y Hobbes).

La diferencia de Hegel con los otros modelos de conflicto social que surgieron en la modernidad no se refiere sólo a los fines y motivaciones del conflicto, sino también a los presupuestos filosóficos del modelo. Así pues, el modelo que comparten Hobbes y maquiavelo –que surge como consecuencia de la ruptura de la visión teleológica del hombre– toma como punto de partida la existencia de sujetos singulares, provistos de intereses y proyectos de acción propios, cuya formación y sentido prescinde de toda relación intersubjetiva, y que están en constante lucha para proteger esos intereses, que en última instancia se identifican con su autoconservación. Esta concepción de la intersubjetividad como una arena de conflicto en la que los sujetos buscan promover independientemente sus intereses (piénsese, por ejemplo, en la descripción que da Hobbes del estado de naturaleza como “la guerra de todos contra todos”) es una de las consecuencias del desencantamiento del mundo que acaece en la modernidad: el sentido de las relaciones con los otros deja de referirse a un orden normativo basado en las costumbres tradicionales o en un fundamento teológico y comienza a percibirse como una red infinita de interacciones estratégicas que tiene como propósito la autoconservación (y ya no la vida virtuosa), es decir, “se abre paso la convicción filosófico-social de que el campo de la acción social reside en una lucha incesante de los sujetos por la conservación de la identidad física”.⁴⁹ Por el contrario, Hegel, sin renunciar del todo a las premisas individualistas de la teoría social moderna, retoma la filosofía de la unificación de Hölderlin y la filosofía política de Platón y Aristóteles dándole a la intersubjetividad un peso mayor. Así pues, Hegel no aceptaba las premisas atomísticas de las que partía el modelo hobbesiano debido a su carácter “empírico”, entendido como el intento de esbozar una organización racional de la vida social tomando como punto de partida determinaciones ficticias o antropológicas acerca de la vida humana. Como si, por un lado, estuvieran los individuos y, por otro lado, la sociedad viniera después como resultado de las acciones intencionales conjuntas del resto de los individuos. En contraste, la filosofía política de Hegel es un intento de dejar de pensar a la sociedad desde el modelo de “la unidad de muchos”, como la reunión de sujetos singulares aislados, para pensarla conforme al modelo de una totalidad ética.

El modelo hegeliano de una totalidad ética se basa en el concepto de “costumbres” (*Sitten*) antes que en el de autoconservación con el propósito de exponer que la sociedad, y especialmente una sociedad libre, se basa en costumbres intersubjetivas realmente practicadas, y no en las acciones individuales de sujetos egoístas. Lejos de significar una pérdida de la libertad este compromiso con la intersubjetividad permitía a los ciudadanos reconocer en los usos públicamente practicados una expresión intersubjetiva de su particularidad. En resumen, el modelo hegeliano de filosofía social se basa en categorías no atomísticas que toman como punto de partida la conexión social existente entre los sujetos, a saber, el reconocimiento recíproco, pues un sujeto sólo deviene como tal en la medida que se sabe reconocido por otro en determinadas de sus facultades y cualidades, y por ello reconciliado con éste.

Ahora bien, al tomar como punto de partida de su filosofía social los vínculos éticos existentes en la

⁴⁹ Axel Honneth, *op. cit.*, p. 17.

sociedad Hegel no está haciendo una génesis de los mecanismos que constituyen una sociedad en general, sino que hace una *reconstrucción* de cómo las formas primordiales y germinales de la comunidad social dan lugar a formas de interacción social más globales. El punto de partida de Hegel no es un hipotético estado de naturaleza, sino las formas elementales de reconocimiento social. Junto con Aristóteles, Hegel está de acuerdo en afirmar que el proceso mediante el cual se pasa de formas de interacción primordiales a otras más globales tiene un carácter teleológico, pero esto no significa que tal proceso tenga un desarrollo lineal y sin obstáculos, sino que es una constante negación de determinaciones caracterizada por la presencia del conflicto: "Hegel investiga el curso en que «la naturaleza moral consigue su verdadero derecho»; intenta comprenderlo en tanto que proceso de repetidas negaciones por las que sucesivamente las relaciones éticas de la sociedad pueden ser liberadas de unilateralidades y particularidades que subsisten en cada momento. Como él mismo dice, es «la existencia de la diferencia» lo que saca a la eticidad de su estado natural originario y, en una secuencia de reintegraciones del desequilibrio, conduce finalmente a la unidad de lo general y la particularidad"⁵⁰. El papel que desempeña el conflicto en las relaciones sociales de reconocimiento indica que éste no puede pensarse sin darle su lugar a la diferencia, porque es la diferencia la que impulsa el conflicto y la que impulsa a la sociedad hacia la generalidad, hacia formas más amplias de libertad.⁵¹

Dado que en las primeras estructuras prácticas de la vida social hay potencialidades de eticidad humana, entonces ¿cómo se desarrollan? La respuesta será: mediante la lucha por el reconocimiento. Esta lucha es posible porque el reconocimiento implica distancia intersubjetiva, incertidumbre y oposición. A diferencia de Fichte, quien consideraba que había un sólo patrón de reconocimiento intersubjetivo subyacente a toda acción, Hegel considera que "en esta libertad está establecida tanto la posibilidad del no reconocer [*Nichtanerkennen*] como la posibilidad de la falta de libertad [*Nichtfreiheit*]."⁵²; es decir, el reconocimiento no está dado porque depende de condiciones sociales que pueden no estar presentes. Para entender la manera en la que Hegel relaciona los conceptos de reconciliación y conflicto hay que tener en mente que esta reconciliación no debe entenderse como una etapa que pueda alcanzarse de una vez y para siempre. Por el contrario, el reconocimiento tiene un carácter dinámico, pues una vez que se alcanza cierta forma de eticidad surgen pretensiones de reconocimiento más exigentes que la desbordan y la llevan a cambiar. El concepto de reconocimiento es teleológico en la medida que es una forma de interacción social que tiende a un fin (la reconciliación), pero que está al mismo tiempo atravesado por el conflicto entre distintas pretensiones de reconocimiento. Esto puede prestarse a confusión, pues si se ha dicho que no hay una forma concreta de relación ética que sea perfectamente estable, por lo que habrá conflictos provocados por aquellos individuos que no encuentran plenamente reconocida su identidad particular, ¿entonces cuál es la diferencia específica con el modelo hobbesiano? La diferencia está en el motivo del conflicto, para Hegel lo que motiva el conflicto no es el deseo de asegurar las condiciones fácticas de supervivencia física, sino que el motivo es esencialmente ético: el conflicto surge cuando no se reconoce la identidad particular de una persona. No es que la ética y las relaciones prácticas se constituyan en

⁵⁰ *Ibidem*, p. 25-26.

⁵¹ A pesar del lugar que Hegel otorga a la diferencia, conviene cuestionarse qué ocurre con esa diferencia una vez que se la reintegra en la generalidad. Si su única razón de ser fuera impulsar el proceso social hacia la unidad mediante el conflicto, entonces difícilmente podría librarse Hegel de las acusaciones Levinas para quien el otro es siempre diferente. Creo que el tema no es que la alteridad deja de serlo cuando es reconocida, sino que una persona o una forma de vida mantiene su diferencia incluso cuando se la reconoce. La inclusión de los excluidos no consiste *per se* en abolir o en respetar la diferencia.

⁵² Hegel, *Sistema de la eticidad*, p. 135.

oposición al conflicto, como si fueran dos esferas independientes. Por el contrario, para Hegel *el conflicto es un momento constitutivo de la vida moral, y el conflicto tiene de suyo un significado moral*: poner de manifiesto, expresar todas las potencialidades éticas de una forma de vida, crear nuevas formas de reconocimiento intersubjetivo. Esto es sumamente importante para pensar el reconocimiento porque eso muestra que la ética no puede tener como objetivo –ni siquiera como ideal regulativo– terminar con el conflicto. Un “alma bella” es del todo inmoral porque es incapaz de asumir el conflicto al no admitir que las pretensiones de que su identidad sea reconocida como legítima o valiosa sólo pueden cumplirse si se rompe con los patrones de reconocimiento intersubjetivo vigentes en la eticidad. Lo que este trabajo intenta recuperar del modelo hegeliano de reconocimiento es que si hemos de pensar a la ética desde la intersubjetividad entonces hay que aceptar que el conflicto es un elemento constitutivo de ella. No es que haya ética *a pesar del conflicto*, hay ética porque hay conflicto, ya que mediante él se amplían en nuevas direcciones los patrones de reconocimiento intersubjetivo existentes. La exigencia del cumplimiento de las pretensiones normativas de reconocimiento no tienen como motor o como impulso una anticipación contrafáctica de una comunidad ideal de comunicación sino la existencia concreta de conflictos, en los que los individuos piden ser reconocidos como personas. La exigencia de reconocimiento saca a la luz las pretensiones normativas de los conflictos sociales. Además, la persistencia del conflicto concomitante al proceso de desarrollo de los patrones de reconocimiento intersubjetivo pone de manifiesto la historicidad de las pretensiones normativas: hay pretensiones normativas que no pueden cumplirse, y tal vez ni siquiera plantearse, en ciertos momentos de la historia porque para la forma imperante de reconocimiento el contenido de esas pretensiones no aparece siquiera como una situación de agravio que demande reparación. Por eso es necesaria la presencia del conflicto, porque éste muestra que las formas imperantes de reconocimiento son insuficientes y que es necesario buscar nuevas determinaciones⁵³.

b) El carácter dinámico del conflicto suscitado por la exigencia de reconocimiento intersubjetivo muestra que éste no puede pensarse como un momento estático de plena armonía entre las pretensiones individuales, sino que es un proceso compuesto de diferentes patrones de desarrollo social. El primer patrón de reconocimiento se refiere a la “eticidad natural”, que es la forma de reconocimiento presente en la relación entre padres e hijos. En esta etapa, los sujetos se reconocen recíprocamente como seres que se aman y que necesitan emoción afectiva y el individuo es reconocido como un ente con necesidades concretas.

La segunda forma de reconocimiento son las relaciones de intercambio de propiedades contractualmente reguladas. En esta etapa los sujetos se reconocen recíprocamente como portadores de pretensiones legítimas, constituyéndose así en propietarios; es decir, se reconocen como poseedores del derecho a la libertad negativa. El reconocimiento adquiere aquí una forma jurídica y el individuo es reconocido como persona abstracta. Es en esta etapa del reconocimiento donde surge la figura del delito, el cual tiene suma importancia para el planteamiento hegeliano porque el delito no es simplemente un quebrantamiento de la norma penal, sino que surge a raíz de un estado incompleto de reconocimiento. El motivo interno que guía la acción del delincuente es que él no se ha sentido

⁵³ En ese sentido creo que un modelo satisfactorio de razón práctica debe mostrar cómo opera la conciencia de la historia efectiva (*Wirkungsgeschichte*) en los procedimientos de justificación de los juicios morales.

reconocido de manera satisfactoria en los patrones establecidos de reconocimiento recíproco.⁵⁴ Por ejemplo, en el robo a la persona robada no sólo se le ha conculcado un derecho, sino que también se le lesiona como persona en su totalidad. El sujeto puede reaccionar frente a esta agresión de manera activa, puede resistirse. Así empieza una lucha de persona contra persona en la que cada uno tiene como objetivo el reconocimiento de sus pretensiones diferentes. Las partes del conflicto buscan poner a prueba su integridad como personas. Considerados en su conjunto los diferentes conflictos por el reconocimiento pondrán en marcha el paso de la eticidad natural a la absoluta. De ahí la importancia de la noción de delito en Hegel, pues pone de manifiesto el vínculo que hay entre reconocimiento y negatividad: los conflictos niegan las formas elementales establecidas de reconocimiento intersubjetivo mediante actos de alienación negativa de la libertad (como el robo). Pero sólo mediante tales actos negativos se crean las relaciones éticamente maduras de reconocimiento. En otras palabras, mediante la destrucción de las formas de reconocimiento jurídico la conciencia puede pensar en formas más amplias que sirvan de fundamento a la comunidad moral porque sin la negatividad nunca abriría una comunidad en la que las personas se reconocieran recíprocamente como ciudadanos libres. Esa negatividad permite superar las formas de la eticidad natural y acceder a una etapa en la que las personas se reconozcan recíprocamente como independientes unas de otras, pero al mismo tiempo que se reconozcan como personas individualizadas.

Esto conduce al tercer estado de interacción social que plantea Hegel: la eticidad, que es una forma de reconocimiento en la que cada individuo se "intuye a sí mismo en cada uno". Es decir, el reconocimiento no es simplemente cognitivo, sino que es reflexivo (esta dimensión de reflexividad estaba ausente en Fichte). Es decir, la conciencia se reconoce a sí misma en otra totalidad semejante. Este modelo se aproxima a la *solidaridad* y proporciona una base intersubjetiva (más allá del modelo individualista de las relaciones jurídicas) con determinaciones más amplias y concretas mediante las cuales los individuos saben que las pretensiones en las que se sostiene su identidad son reconocidas y valoradas positivamente por los otros miembros de la comunidad moral. Esto significa que la eticidad no es algo natural ni un modelo hipotético, sino que es una forma concreta de interacción humana que se desarrolla a través de un proceso de relaciones recíprocas de reconocimiento y en el que el individuo es reconocido como un sujeto socializado en su unicidad. Este último patrón de reconocimiento no puede ser inmediato, sino que necesita de los dos anteriores (en un sentido lógico, no histórico), porque este reconocimiento no puede provenir de un núcleo familiar o afectivo en el que el reconocimiento esté ya dado por la costumbre (o por el status que se ocupa dentro de la familia o el clan) ni de un individuo aislado, sino que tiene que pasar por la experiencia práctica con la que cada uno responde a una exigencia provocativa. El encuentro con el otro que expone Hegel dista mucho de ser idílico o abstracto, por el contrario, es ineliminable el conflicto en el que cada parte exige que se reconozcan sus pretensiones porque sin esa experiencia práctica no seríamos personas.

Consideradas en conjunto, el proceso de desarrollo de las relaciones de reconocimiento intersubjetivo presenta la importante idea de *intersubjetividad procesual*. Ciertamente, la intersubjetividad es el punto de partida de casi toda filosofía social contemporánea, pero la virtud de Hegel consiste en que no la concibe como algo estático o indiferenciado, ni como un simple medio de socialización. Por el contrario, la intersubjetividad es un continuo

⁵⁴ A pesar de que Hegel admite que el delito es una expresión de la eticidad escindida no establece detalladamente el mecanismo que explique la relación entre acciones destructivas y las formas elementales de *menosprecio*. Es decir, limita la descripción del fenómeno de la situación conflictiva que acaece en el delito.

proceso intramundano –y dependiente de las condiciones históricas contingentes– de formación ética en el que los individuos se reconocen como personas.

c) El modelo hegeliano parte de una tesis especulativa: la formación del yo práctico requiere del reconocimiento recíproco entre sujetos, sin él el individuo no puede comprenderse a sí mismo. Sin embargo, muchos estudiosos de la obra de Hegel consideran que él no piensa la relación intersubjetiva como un hecho empírico dentro del mundo social, sino como un proceso de formación entre inteligencias singulares. Así, Axel Honneth, por ejemplo, enfatiza demasiado la distinción entre el Hegel de Jena (que toma como base el entremado elemental de las relaciones de comunicación normativamente plenas) y el Hegel maduro de la *Fenomenología* (donde las relaciones de comunicación entre sujetos se conciben desde el desarrollo de la conciencia individual). Desde esta distinción, sólo en la primera etapa la lucha por el reconocimiento es también un medio de individuación y de incremento de las capacidades del yo, al mismo tiempo que adquieren un sentimiento racional de su comunidad intersubjetiva. Por el contrario, en la *Fenomenología* “la aportación teórica [de Hegel] de su reorientación a una filosofía de la conciencia la paga con la renuncia a un intersubjetivismo potente [...] un abandono precipitado de una alternativa teórico-comunicativa, que todavía estaba depositada en la referencia conceptual retrospectiva a Aristóteles; la reorientación a una filosofía de la conciencia le hace perder la idea de una intersubjetividad procesual del hombre y le cierra el camino a aquella otra solución, que hubiera consistido en introducir las diferencias necesarias entre los diversos grados de autonomía personal en el espacio mismo teórico-intersubjetivo.”⁵⁵ Aunque nuestra tesis no se refiere a la polémica acerca de la distinción entre el planteamiento del reconocimiento que hace el Hegel de juventud y el Hegel de la *Fenomenología* considero que esta distinción no es pertinente para captar cómo plantea Hegel el vínculo entre reconocimiento e inclusión del otro en esta última obra, pues el problema que en ella se plantea no es el de cómo escapar al círculo del solipsismo, sino que su principal tema (en lo que al reconocimiento se refiere) es la exploración de cómo las interacciones intersubjetivas van de la exclusión recíproca a la inclusión recíproca.

Precisamente el tema de la inclusión del otro mostrará el nexo que hay entre reconocimiento y alteridad, una relación que la filosofía práctica contemporánea ha tenido dificultades en plantear. No es que se encuentre, por un lado, el sujeto que reconoce o el entremado de relaciones sociales y, por otro lado, la alteridad que exige ser reconocida; lo que reduciría el problema del reconocimiento a encontrar el vínculo mediante el cual lo otro puede ser reconocido. Ese esquema es demasiado estático. Hegel, por el contrario tiene una visión dinámica de las relaciones sociales, es decir, la sociedad no puede entenderse como el mero agregado estable de intereses individuales, sino que se la debe comprender como un entramado de relaciones en el que los vínculos entre sujetos están condicionados históricamente; así como también la forma y el contenido de estas relaciones cambia bajo el impulso de las luchas por el reconocimiento. Esta ontología social obliga a pensar *relacionalmente* los conceptos de reconocimiento y de alteridad. No existe ninguna conciencia solipsista, auto-fundada, que reconozca al otro a manera de una iniciativa individual. Ciertamente Hegel acepta el giro subjetivista de la filosofía moderna, pero no acepta su metafísica del sujeto. En este sentido, según Hegel, la auto-conciencia está provista de auto-certeza, pero no de *auto-conocimiento*; la primera es un punto de partida abstracto y formal que necesita desarrollarse por medio de continuas mediaciones para alcanzar el conocimiento de sí (es decir, cuando la conciencia se sabe autora de sus propias determinaciones). Así

⁵⁵ Axel Honneth, *op. cit.*, p. 44.

pues, el desarrollo de la conciencia no puede comprenderse sin la relación con la alteridad porque mediante ésta la conciencia transita de un conocimiento parcial y limitado a un conocimiento más comprehensivo y holista; de tal modo, la conciencia se trasciende a sí misma mediante la subsunción de aquello que inicialmente negaba y excluía. Es aquí donde se aprecia la importancia del reconocimiento de la alteridad en la ontología social hegeliana porque la mediación por medio de la cual se desarrolla la conciencia no es una auto-mediación, sino que es una mediación intersubjetiva. Esta última tesis supone, en primer lugar, que la conciencia no es una subjetividad autofundada y desencarnada; por el contrario, el *Geist* es un concepto holista e intersubjetivo, un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo. Y el reconocimiento [*Anerkennung*] es el concepto que designa a esa mediación intersubjetiva:

“Es una *autoconciencia para una autoconciencia*. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro [*Anderssein*]; el yo, que es el objeto de su concepto, no es en realidad *objeto* [...] En cuanto una autoconciencia es el objeto [del deseo], éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu* [*Geist*]. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el *nosotros* y el *nosotros* el yo.”⁵⁶

Eso significa que la conciencia no puede pensarse como un sujeto al que, eventualmente, se le opone la alteridad —a la manera de cualquier otro objeto—; en contraste, la conciencia sólo existe en interacción con otros, y *sólo si es reconocida por los otros puede alcanzar su status de sujeto*. La conciencia llega al autoconocimiento únicamente mediante el reconocimiento de los otros. Como se ha repetido, este reconocimiento no es algo dado, sino que es un proceso dialéctico en el que a través de las luchas por el reconocimiento se niegan los contenidos de la conciencia, y mediante estas continuas negaciones el Espíritu (el Nosotros intersubjetivo) alcanza determinaciones más amplias. Sin embargo, conviene aclarar que el rasgo relacional de la subjetividad que trae consigo el concepto de reconocimiento no equivale a afirmar, dentro del horizonte hegeliano, que haya un acceso inmediato a los otros, a la manera de una empatía natural. Si esto ocurriera, el reconocimiento no sería un problema para la ontología social, pues en ese caso cada uno reconocería las expectativas del otro de manera natural y sin necesidad de mediación histórica alguna. Lo que sí existe es una *confrontación* inmediata con los otros debido, precisamente, a que no tenemos un conocimiento inmediato de ellos. Por ese motivo, porque la presencia del otro cuestiona las determinaciones de mi autoconciencia, el encuentro con él resulta una experiencia amenazadora e intelorable que lleva a una situación de lucha a muerte mediante la cual se busca eliminar la incertidumbre que las exigencias del otro han introducido en los contenidos que mi auto-conciencia consideraba hasta hace poco como universales, como ocurre en la dialéctica del amo y el esclavo.

¿Significa eso que la doctrina hegeliana del reconocimiento se reduce a esta lucha condenada siempre al fracaso? Lo dudo. Ciertamente, para Hegel el reconocimiento es un proceso dialéctico en el que el trabajo de la negatividad corre a cargo de los conflictos en los que los sujetos exigen que se reconozca la validez de sus identidades.

⁵⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (PhG). *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, pp. 144-145 <versión castellana de Wenceslao Roces: *Fenomenología del espíritu* (FE), FCE, México, 1998, pp. 112-113>.

Pero eso no permite deducir que el reconocimiento sea una constante lucha que conduce necesariamente al fracaso (esto es, una situación en la que los participantes estén *estructuralmente* incapacitados para tratarse mutuamente como sujetos), porque entonces toda forma de eticidad, o cualquier otra relación intersubjetiva normativamente plena, sería imposible. Más bien la lucha entre el amo y el siervo es uno de los posibles resultados concretos del proceso de reconocimiento. Por ese motivo considero que es más útil comprender al reconocimiento como un proceso que consta de tres momentos, los cuales, a su vez, posibilitan distintas relaciones sociales concretas, entre ellas la que se describe en la lucha a muerte entre el amo y el esclavo.

La primera fase se caracteriza por la universalidad abstracta que pretende la conciencia para sus propios contenidos, por la confrontación inicial entre dos conciencias, en la que cada una de ellas pretende encarnar lo universal (es decir, pretende encarnar todas las posibles expresiones del Espíritu), pretensión que demuestra ser abstracta e incompleta debido a que la pretensión de cada una de esas conciencias excluye la diferencia y la alteridad:

“La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma por la exclusión *de sí* de todo *otro*; su esencia y su objeto absoluto es para ella el *yo*; y, en esta inmediatez o en este *ser* su ser para sí es *singular* [...] Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo.”⁵⁷

Por esa razón, la presencia del otro se experimenta como un desafío a la “universalidad” ingenua de la conciencia. Es importante notar que esta «alteración» en la que la conciencia ve negados sus contenidos no puede provenir de la auto-conciencia; por el contrario, esa negatividad tiene que provenir del otro, él es la condición de esa «alteración», porque la relación de la conciencia consigo misma está mediada por su relación con el otro (y en ese sentido no es inmanencia pura)⁵⁸.

La segunda fase es la de oposición entre particulares. El encuentro con el otro muestra que el yo no es absolutamente universal, sino que es un particular en relación a otro particular. Este auto-extrañamiento debe superarse y esa particularidad debe ser cancelada. Eso significa que el otro opuesto debe ser cancelado y la conciencia debe encontrarse de nuevo como creadora de sus propias determinaciones. La cancelación de la particularidad lleva a una lucha por el reconocimiento, pero es una lucha que no busca simplemente la eliminación del otro. Eliminar al otro significaría eliminar una condición de la libertad e identidad propias. La necesidad de reconocimiento del otro significa que la conciencia no puede presentar sus contenidos como si fuera un absoluto no condicionado, sino que ella está en relación con el otro y su identidad depende de esa relación. Así, el sujeto práctico entra en un proceso de mediación en el que debe incorporar al otro. En esta segunda fase, la autoconciencia no reconoce al otro como otro porque inicialmente esta «salida de sí» (*außer sich gekommen*) tiene un significado negativo porque se experimenta como un autoextrañamiento que debe cancelarse (*Aufgehoben*):

“Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta *fuera de sí*. Hay en esto una doble significación; en *primer lugar*, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como *otra* esencia [*ein anderes Wesen*]; en *segundo lugar*, con ello ha superado [*aufgehoben*] a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a *sí misma* en lo *otro*.

⁵⁷ PhG, pp. 147-148/ FE, p. 115.

⁵⁸ Por ese motivo el otro y el autoextrañamiento de la conciencia son términos correlativos aunque no idénticos.

Tiene que superar este *su ser otro* [*Anderssein*]; esto es la superación del primer doble sentido y, por tanto, a su vez, un segundo doble sentido; en *primer lugar*, debe tender a superar *la otra* esencia independiente para de este modo devenir certeza *de sí* como esencia; y, en *segundo lugar*, tiende con ello a superarse *a sí misma*, pues este otro es ella misma.⁵⁹

¿El que la conciencia supere su «ser-otro» significa una disolución del otro en la esfera de «lo mismo», una cancelación de la alteridad? No apresuremos juicios. Lo que significa es que esa subsunción suprime al otro como el origen independiente del cambio, pero no lo cancela totalmente (como ocurre en el deseo). Recuérdese que en el término *aufgehoben* se conjugan la idea de *superación* y la de *preservación*: en ese sentido se suprime al otro como una fuente ajena de determinaciones de la auto-conciencia (ésta no sería nunca «para-sí»), pero eso no significa eliminar a ese «ser-otro» de la misma manera en la que nosotros manipulamos y consumimos un objeto, pues eso equivaldría a la imposibilidad de todo reconocimiento intersubjetivo. Por ese motivo la subsunción tiene que preservar la libertad del otro porque el reconocimiento que realmente cuenta es el reconocimiento no coaccionado de un otro libre.

El reconocimiento no coaccionado del otro libre adviene en la tercera fase, correspondiente al surgimiento de la universalidad concreta. Esta universalidad requiere del trabajo de la mediación porque no puede incluir al otro de manera unilateral. La conciencia debe retornar a sí misma por medio del reconocimiento del otro. Este regreso a sí mismo a partir de la alteridad no es simplemente una restauración de la identidad original (abstracta e inmediata), sino que esta identidad adquiere nuevas y mayores determinaciones a partir del reconocimiento del otro. Pero este reconocimiento sólo es posible si la conciencia, a su vez, preserva la libertad del otro:

“Esta superación de doble sentido de su ser otro de doble sentido es, igualmente, un retorno *a sí misma* [*Rückkehr in sich selbst*]; pues, *en primer lugar*, se recobra a sí misma mediante esta superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro, pero, en *segundo lugar*, restituye también a sí misma la otra autoconciencia, que era en lo otro, supera este *su ser* en lo otro y hace, así que de nuevo libre a lo otro [*entläßt das Andere wieder frei*].”⁶⁰

La subsunción de la alteridad, del «ser otro» no puede entenderse como una aniquilación porque esa cancelación es correlativa con la preservación de la libertad del otro. El otro, cuya presencia inicialmente alienaba a la conciencia, y que ésta buscaba eliminar se convierte en la condición fáctica de posibilidad de esa misma conciencia; para saberse libre necesita de la mediación del otro, por su sola capacidad reflexiva es incapaz de darse una identidad práctica como sujeto libre. Es decir, para que sea posible el reconocimiento es necesario que cada autoconciencia deje de ver en el otro la aniquilación de sus posibilidades, porque sólo a partir del reconocimiento mutuo, en el que cada quien mantiene su libertad, puede surgir el *Geist* —la conciencia universal concreta—, el cual es un sujeto social producto de la mediación intersubjetiva recíproca. Esta universalidad que se alcanza después de sucesivas mediaciones muestra que la ineludible relación con el otro no es una restricción de la libertad; en contraste, esta relación —bajo la forma del reconocimiento recíproco— hace posible la realización concreta de la libertad.

Podemos estar de acuerdo en que el proceso del reconocimiento no se dirige al aniquilamiento del otro, pues

⁵⁹ PhG, p. 146/ FE, pp. 113-114.

⁶⁰ PhG, p. 146/ FE, p. 114.

preserva su libertad como condición de la identidad práctica del sujeto consigo mismo. Pero aún puede permanecer otra duda: ¿acaso este proceso, aunque relacional, no convierte al otro en un mero objeto pasivo que la conciencia incluye a voluntad? Si la respuesta es afirmativa no existiría realmente en la ontología social hegeliana una mediación intersubjetiva y, por ende, carecería de todo sentido normativo porque el desarrollo del Espíritu dependería siempre de la iniciativa de una conciencia individual. Sin embargo, no ocurre así, pues el otro que participa en el proceso de reconocimiento es un sujeto independiente que no puede ser usado por la conciencia como un simple medio para la satisfacción de sus deseos:

“Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se representa, empero, de este modo, como el hacer de la una; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto su hacer como el hacer de la otra; pues la otra es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay en ella nada que no sea por sí misma. La primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia, sino que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él.”⁶¹

Así pues el reconocimiento es una acción, o un hacer, (*Tun*) recíproca y no una operación intelectual del sujeto sobre un objeto. Por ese motivo las conciencias particulares son sólo el punto de partida del proceso de reconocimiento, pero no son su perspectiva final porque el reconocimiento no es un proceso de formación de las conciencias particulares en el que, a fin de cuentas, preservarían su aislamiento; por el contrario, el reconocimiento conduce al «Nosotros». Sin embargo hay un punto en el que es necesario hacer hincapié: cuando Hegel escribe que se debe considerar al otro como un sujeto independiente y no como un objeto pasivo no está —como podría pensarse— reelaborando el imperativo categórico kantiano de respeto hacia la humanidad; más bien está haciendo valer una tesis ontológica: el otro es también ser-para-sí, no un objeto, por ello no hay una determinación suya que no haya sido puesta por él. La importancia de esta observación se debe a que, si bien Hegel nos ofrece una ontología social centrada en torno al concepto de reconocimiento, no podemos esperar obtener todas las conclusiones normativas de ese concepto a partir de sus tesis ontológicas. Será necesario ir más allá de Hegel.

Se ha mostrado que el reconocimiento no es un hecho monolítico, sino un proceso que va de la pretensión de totalidad de la conciencia ingenua a una universalidad concreta en la que ambos sujetos se reconocen recíprocamente. La culminación de este proceso se alcanza por la mediación del otro, es decir, es un proceso que se construye en las relaciones sociales. Éstas distan mucho de ser idílicas, pues ninguna de las conciencias particulares desea renunciar tan fácilmente a su aspiración de encarnar la totalidad, por eso al encuentro con el otro le es concomitante el conflicto. ¿Pero no contradice ello nuestra tesis, según la cual la lucha entre el amo y el esclavo (destinada al fracaso porque el reconocimiento que procede de un inferior, el siervo, es insatisfactorio) no representa totalmente la tesis hegeliana sobre el reconocimiento? No, porque aunque el conflicto es una característica estructural de las relaciones de reconocimiento las formas históricas y específicas que adopte —como la lucha entre el señor y el siervo— son contingentes y variables. Dado que el contexto en que se desarrolla la acción es siempre cambiante *no hay una única manera en la que se produzca el reconocimiento*; éste, en tanto depende de la acción conjunta de seres históricos puede conducir tanto a una situación de dominio en que no hay reconocimiento recíproco como en una

⁶¹ PhG, p. 146/ FE, p. 114.

situación, como el amor, en la que el reconocimiento es pleno. No es que haya, en Hegel, un dualismo ontológico entre la dimensión especulativa del reconocimiento y su concreción empírica; más bien, hasta el momento hemos analizado el reconocimiento desde el punto de vista de la conciencia cultivada y ahora nos queda por examinar el reconocimiento desde el punto de vista de la conciencia ordinaria. El propio Hegel distingue entre el concepto de reconocimiento *como tal* y las acciones específicas en las que este se realiza:

“Hay que considerar ahora este puro concepto del reconocimiento [*Dieser reine Begriff des Anmerkennens*], de la duplicación de la autoconciencia en su unidad, tal como su proceso aparece para la autoconciencia. Este proceso representará primeramente el lado de la *desigualdad* de ambas o el desplazamiento del término medio a los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce.”⁶²

Hegel comienza la exposición de las formas de reconocimiento que experimenta la conciencia ordinaria describiendo el encuentro concreto entre dos conciencias no cultivadas, una situación en la que la identidad de cada una de ellas depende de la exclusión (del no reconocimiento) de cualquier otra conciencia extraña. En este contexto, la aparición de otra conciencia resulta tan perturbadora porque significa la presencia de posibilidades *imprevistas* de cambio que cuestionen la certeza, hasta entonces particular y prístina, de la identidad particular del sujeto. La única forma de superar esa desazón que introduce el otro es sometiéndolo o eliminándolo, con lo que da comienzo la lucha a muerte por el reconocimiento:

“Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que *se comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* [...], sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro *ser para sí*.”⁶³

Si se evita la lucha a muerte el reconocimiento se queda en un plano abstracto porque la persona sólo es reconocida en un sentido legal impersonal. Pero la lucha a muerte no está exenta de paradojas, porque para que la conciencia demuestre su libertad mantenga su certeza necesita negar y adueñarse de todo aquello que le sea ajeno, pero *al mismo tiempo* necesita de que el otro reconozca su libertad y su negatividad. Por eso el aniquilamiento del otro es una forma de autoengaño, porque el propósito de la lucha no es la muerte del otro, sino el reconocimiento y la legitimación intersubjetiva de la propia certeza. Sin embargo, sojuzgar al otro tampoco es una solución a esta relación intersubjetiva porque aunque uno emerge como vencedor de la lucha, erigiéndose así en amo, el reconocimiento que recibe del esclavo es deficiente por ser unilateral: “Pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento; el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solamente un reconocimiento unilateral y desigual.”⁶⁴ Este reconocimiento es deficiente porque proviene de una conciencia dependiente, por lo que el amo

⁶² PhG, p. 147/FE, p. 115.

⁶³ PhG, pp. 148-149/FE, p. 116.

⁶⁴ PhG, p. 152/FE, p. 118.

nunca puede tener certeza de su ser-para-sí.⁶⁵ De tal modo, la forma de reconocimiento entre el amo y el esclavo carece de la reciprocidad, de la consideración mutua como sujetos iguales, que, como veíamos, es una característica necesaria de la tercera fase del proceso de reconocimiento. Debido a esa ausencia de reconocimiento recíproco (que no se obtiene ni siquiera cuando el esclavo, por medio del trabajo, alcanza la conciencia de sí mismo como *Fürsichsein*) en esta etapa del análisis fenomenológico de Hegel no hay reconciliación porque la relación entre el amo y el esclavo es un modo deficiente de reconocimiento que se destruye debido a su propia incoherencia interna.

Pero esa forma unilateral de reconocimiento no es el telos de la relación intersubjetiva; más bien el telos es un reconocimiento recíproco pleno que se expresa en el amor. Sin embargo, al hablar del amor como la etapa más alta del reconocimiento Hegel no pretende presentar una unidad indiferenciada como la determinación más alta de las relaciones sociales, porque si lo hiciera estaría dejando de lado el papel que desempeña el conflicto en el desarrollo del reconocimiento. Si Hegel planteara el amor como una forma de reconocimiento donde hay unidad sin oposición no podría dar cuenta de las relaciones institucionalizadas características del mundo moderno. ¿Pero cómo pueden pensarse estas relaciones desde la perspectiva del amor de manera no premoderna? Para explicarlo conviene apoyarse en la distinción que hace Siep⁶⁶ entre dos niveles de reconocimiento: el interpersonal y el social. El primero se refiere a las relaciones afectivas entre personas concretas; el segundo, a las relaciones impersonales dentro de instituciones (como el castigo que da el Estado a la acción criminal) o comunidades (la *polis* griega sería el mejor ejemplo). Ahora bien, los dos niveles no están separados, pues el reconocimiento social reproduce en un plano más alto, y en diferentes formas y contextos, los patrones de reconocimiento del primer nivel. Así, el amor, en tanto es la forma de reconocimiento más alta, proporciona el patrón de reconocimiento que, con determinaciones más amplias, deben satisfacer otras formas de relación social (especialmente el Estado racional).

Una vez hechas estas aclaraciones expliquemos, por fin, en qué consiste la experiencia concreta del amor y

⁶⁵ Esta situación puede analizarse de manera muy interesante desde la teoría de la elección racional, pues puede plantearse como una decisión interdependiente que, realizada de manera unilateral, es autocontradictoria. La contradicción aparece en la creencia del amo o del propietario de esclavos no tanto porque él desee ser reconocido al mismo tiempo que el no reconoce al otro, sino que la contradicción aparece porque para exigir el reconocimiento del otro tiene que presuponer que el otro es también una conciencia libre y no un objeto, por lo tanto el reconocimiento no puede ser unilateral. El carácter contradictorio de su creencia puede presentarse así:

«A cree/desee (*p*, *q*) *r* es el caso. De (*p*, *q*, *r*) se puede deducir una contradicción».

En este caso, *p* es el deseo de ser reconocido como conciencia; *q* es la creencia de que aquel que me reconoce es un objeto y que puedo tratarlo como cosa; *w* es una premisa fáctica adicional a partir de la cual se genera la contradicción, es el presupuesto implícito de que el otro posee valor moral. Este presupuesto es necesario para mostrar la contradicción que implica el reconocimiento unilateral porque –desde el punto de vista de la racionalidad estrecha– *p* y *q* pueden ser consistentes. Además, este presupuesto es ineludible para quien busca el reconocimiento, por eso los casos en los que se pretenda reconocimiento unilateral son contradictorios ya que “Al buscar el reconocimiento implícitamente se reconoce el valor moral de la persona para quien deviene el reconocimiento, pero al buscar la apreciación no se aprecia implícitamente el valor estético de la persona que apreció al otro. Esto es así porque la competencia moral es valor moral. Reconocer a alguien como competente desde el punto de vista moral –como implícitamente lo hago cuando busco su reconocimiento de mi valor moral– es reconocerlo como moralmente apropiado” (J. Elster, *lógica y sociedad*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 109). Así, el reconocimiento unilateral es contradictorio porque su validez depende de que derive de alguna fuente independiente, de lo contrario es una intención que no puede satisfacerse, aunque alguien construya su plan de vida con la intención de lograrlo.

⁶⁶ Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie*, Alber Verlag, Freiburg, 1979, pp. 54 y ss. Citado por Williams, *op. cit.*, p. 192.

porque es la forma de reconocimiento más rica. Hegel mostrará que el amor renuncia a la dominación porque se trata de una relación en la que ambos se reconocen como sujetos iguales:

“[...] cada sexo se contempla en el otro como si fuese un extraño, y eso es el *amor*. La incomprendibilidad de este ser uno mismo en un extraño pertenece por ello a la naturaleza, no a la eticidad, pues ésta representa, en relación con las diferentes partes, la absoluta igualdad de ambas, y constituye en relación con la unicidad la absoluta unicidad por medio de la idealidad; sin embargo, esa idealidad de la naturaleza permanece en la desigualdad y, por tanto, en el deseo, en el que una de las partes queda determinada como algo subjetivo; la otra como algo objetivo.”⁶⁷

Al afirmar que el amor es incomprensible desde el punto de vista de la naturaleza, pero no desde la perspectiva de la eticidad, Hegel quiere dar a entender que si algo distingue al Espíritu de la naturaleza es precisamente que en aquél está presente el reconocimiento del otro *como un otro libre* y no como un objeto, como ocurre en la idealidad de la naturaleza (y en las formas no cultivadas de la conciencia) en la que se excluye al otro.

Pero eso no significa que en el amor se pierda la diferencia entre persona o que en él haya un acceso e identificación inmediatas con la subjetividad del otro; simplemente que esa diferencia entre sujetos no se establece desde el punto de vista del entendimiento (*Verstand*), como ocurre en el derecho abstracto que generaliza el respeto a todos los individuos pero no particulariza ese reconocimiento. En el amor, por el contrario, reconozco la libertad del otro concreto sin que ello signifique someterme a él, quien también me reconoce como sujeto libre:

“This recognition is true and total when not only my personality –in abstract or in concrete particular cases– is respected, but when I –as this particular individual as I was, am and will be, in my entire subjectivity, together with everything that goes with it– permeate the consciousness of another as the object of his desire, knowing and possession. For this other lives [is for him] only in me, as I am present to myself only in him. Both exist for themselves in this fulfilled unity, and find their entire soul and world in their identity.”⁶⁸

Así pues, el planteamiento hegeliano acerca del reconocimiento no puede reducirse a la dialéctica entre el amo y el esclavo, esta figura de la conciencia se destruye a sí misma porque los sujetos nunca pueden tratarse mutuamente como conciencias libres. Sólo en el amor se va a encontrar ese reconocimiento recíproco. Después de esta larga, aunque necesaria, aclaración, podemos hacer un balance de lo que aporta Hegel al concepto de reconocimiento:

- ◊ El concepto de reconocimiento obliga a pensar en una ontología social *relacional*; es decir, no es una relación extraña que se le imponga a unos sujetos provistos de una identidad práctica, intereses o derechos previos a esa relación. Por el contrario, los *relata* sólo se constituyen dentro de esa relación; esto significa que fuera de las relaciones de reconocimiento intersubjetivo los sujetos no pueden construir su identidad práctica. Las relaciones sociales no son producto de un mero agregado de acciones intencionales individuales.
- ◊ El reconocimiento implica una comprensión *dinámica* de las relaciones sociales, es decir, como un proceso en continuo cambio. Esto hace del conflicto un elemento normativo central del reconocimiento: *el conflicto*

⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Sistema de la eticidad*, pp. 119-120.

⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, citado por Williams, *op. cit.*, p. 185.

es un momento constitutivo de la vida moral, y el conflicto tiene de suyo un significado moral: poner de manifiesto, expresar todas las potencialidades éticas de una forma de vida, crear nuevas formas de reconocimiento intersubjetivo.

- ◊ La idea de *intersubjetividad procesual*. El reconocimiento es constitutivo de la intersubjetividad porque mediante él se establecen los vínculos entre sujetos, dando lugar así a las relaciones sociales. Pero eso no significa que el reconocimiento opere en una sola etapa de la intersubjetividad (el derecho, el amor, etc.), sino que está presente en distintos momentos del desarrollo de las relaciones intersubjetivas; claro, con determinaciones y fines distintos, pero manteniendo una misma característica: la identidad de los sujetos prácticos se forma a partir de las relaciones de reconocimiento.
- ◊ El carácter *inclusivo del reconocimiento*. A diferencia de quienes ven en Hegel a un «enemigo de la sociedad abierta» o de quienes reducen su teoría del reconocimiento a la dialéctica entre el amo y el esclavo, el reconocimiento que él tiene en mente exige el reconocimiento del otro como un sujeto libre. Todo modelo de razón práctica que le otorgue un lugar central al concepto de reconocimiento tiene que colocar entre sus principios de justicia la inclusión del otro en la comunidad de vida. No basta con tolerar al otro o sentir compasión por él (compasión que podría ocultar una forma de sometimiento), sino que es necesario reconocer la identidad particular del otro.
- ◊ Aunque el reconocimiento es un proceso provisto de carácter normativo ya siempre presente en la formación típicamente moderna de la identidad práctica de los sujetos dentro de un ámbito intersubjetivo su significación y su desarrollo no es unívoco. El reconocimiento no es una férrea ley histórica que se cumpla por encima de la identidad de los sujetos; por el contrario, en la medida que depende de las acciones intencionales de los hombres (al menos en algunas de sus etapas) la manera en que se desarrolla y sus consecuencias están sujetas al cambio. Las pretensiones de reconocimiento pueden fracasar.

Sin embargo, aunque estas aportaciones de Hegel al tema del reconocimiento intersubjetivo serán prácticamente imprescindibles para nuestra argumentación posterior no puede decirse que Hegel sea una superación total del modelo fichteano del reconocimiento y mucho menos que con él concluya el tema del reconocimiento. Más bien, los modelos de reconocimiento planteados por Fichte y Hegel representan hasta nuestros días (aunque desde distintas escuelas y con base en diferentes argumentos) dos maneras rivales de pensar el reconocimiento del otro. Si bien ambos autores coinciden en que el reconocimiento es el concepto clave para comprender la intersubjetividad porque si en la realidad no operara el reconocimiento no habría relaciones sociales pues no habría sujetos con una identidad formada que pudieran relacionarse entre sí. De tal modo, tanto Fichte como Hegel nos ponen en una pista que es primordial para la filosofía moral contemporánea: la forma y contenido de todo principio normativo presupone una forma específica de reconocimiento intersubjetivo. Las obligaciones morales no pueden plantearse en abstracto, sino que adquieren sentido sobre el trasfondo de un patrón de reconocimiento. Pero, como se decía, hay dos maneras de entender este reconocimiento del otro. Por un lado, la noción hegeliana, que permea tanto a buena parte de la teoría crítica contemporánea como al comunitarismo, sostiene que *se reconoce al otro como a un igual*, es decir, a lo largo del conflicto se van construyendo distintas mediaciones que sirven como horizonte desde el cual puedo reconocer al otro como alguien igual a mí (por ejemplo, desde el derecho reconozco al otro como un sujeto jurídico con obligaciones y derechos semejantes a los que tengo; desde la comunidad de vida reconozco al otro como alguien con

quien comparto un mismo horizonte valorativo); en esta perspectiva el problema normativo es *cómo incluir al otro* que hasta ahora ha permanecido excluido. Por otro lado, aunque el planteamiento de Fichte fue prácticamente olvidado por los desarrollos posteriores del idealismo alemán, su idea del *reconocimiento del otro como un otro distinto* ha sido explotada por distintos exponentes del movimiento fenomenológico (Sartre, Merleau-Ponty, Levinas), así como tiene no pocos puntos de contacto con el pensamiento teológico acerca de la intersubjetividad (Buber); reconocer al otro como un otro distinto significa no sólo reconocer su independencia y libertad, sino, principalmente, el carácter inconmensurable de su presencia. Es decir, es del todo imposible construir una mediación desde la cual pueda afirmarse la igualdad completa entre yo y el otro; esto no significa prescindir de las mediaciones, simplemente significa que la alteridad del otro trasciende todo horizonte simétrico desde el cual el yo y el tú aparezcan como términos intercambiables. Desde este punto de vista el problema normativo no es la inclusión del otro (aunque no se la excluye jamás), sino que es *cómo incluir al otro sin subsumir su alteridad dentro de una mediación*, esto es, cómo respetar su diferencia. Hasta ahora la filosofía moral no ha sabido cómo equilibrar ambas perspectivas de reconocimiento del otro dentro de un concepto comprensivo de razón práctica.

Las críticas al planteamiento de Fichte ya se han hecho en su correspondiente apartado, y las críticas (que las hay y muchas) al desarrollo fenomenológico de las ideas implícitas en el modelo fichteano aparecerán a lo largo de nuestro itinerario (especialmente en el capítulo dedicado a Levinas). Por ahora resta explicar porqué a pesar de que no podemos prescindir de Hegel tampoco podemos asumirlo por completo. ¿Pero no es demasiado apresurada e injusta la renuncia a Hegel?, ¿acaso el reconocimiento del otro como igual no depende de un previo reconocimiento del otro *como otro*, conciliando así ambas perspectivas? Hay quien respondiera afirmativamente a ambas preguntas: “¿Quién ha mostrado mejor que Hegel que el proyecto de reducir al Otro a los mismo termina en el fracaso? La presencia del otro no puede lograrse mediante la propia acción del yo; la única presencia que se logra de esa manera es la presencia a sí o auto-mismidad [*self-sameness*].”⁶⁹ De ese modo, la postura hegeliana permite reconocer al otro como un igual, después del desarrollo de las mediaciones necesarias, sin dejar de lado la pasividad que enfatizaba Fichte.

Sin embargo hay una razón por la que es necesario ir más allá de Hegel: el proceso dialéctico mediante el cual él piensa el movimiento del reconocimiento termina, a fin de cuentas, por subsumir la alteridad del otro. En otras palabras, la dialéctica hegeliana subordina el potencial normativo del reconocimiento del otro al desarrollo de la conciencia, eliminando así la posibilidad de un reconocimiento del otro *como otro*. Ahora bien, es del todo verdadero que la identidad práctica se forma en las relaciones de reconocimiento y que sin ella no habría nunca un sujeto moral; también es cierto que en el reconocimiento recíproco la libertad del otro se preserva, pero a esa preservación le es concomitante una cancelación: la del carácter extraño y ajeno del otro. Ahí está el problema con Hegel, que sigue tomando a la conciencia como punto de partida de su dialéctica del reconocimiento. El reconocimiento intersubjetivo en Hegel es siempre un movimiento reflexivo porque parte de una experiencia del mundo, de la exterioridad del otro (que debe superarse) y una conciencia de sí mismo; es decir, el reconocimiento tiene su fundamento en un espíritu autoconsciente cuya reflexión termina en el saber absoluto, el cual se alcanza una vez que la conciencia supera su auto-extrañamiento –introducido por la presencia del otro– apropiándose de su significado. No importa, pues, que el otro sea un tú y no un objeto pasivo porque la experiencia que tenemos de él sigue siendo un acto reflexivo, esto es, el sentido del tú con el que se encuentra la conciencia depende de un acto reflexivo, de cómo se le ubique dentro de

⁶⁹ Williams, *op. cit.*, p. 150.

nuestro horizonte de comprensión. Así, aunque se preserve su libertad se ha perdido de vista su alteridad, pues es comprendido desde la capacidad reflexiva del yo (o del «Nosotros» comunitario), que pretende conocer por sí mismo la pretensión del otro (e incluso mejor que él): “Con ello el tú pierde la inmediatez con que orienta sus pretensiones hacia el uno. Es comprendido, pero en el sentido de que es anticipado y aprehendido reflexivamente desde la posición del otro [...] Cuando se comprende al otro y se pretende conocerle se le sustrae en realidad toda la legitimación de sus propias pretensiones [...] La pretensión de comprender al otro anticipándosele cumple la función de mantener en realidad a distancia la pretensión del otro.”⁷⁰ El problema es que la reciprocidad de las conciencias no significa que el otro sea reconocido como un otro genuino porque toda manifestación del otro ya está reflexivamente mediada por la labor de la conciencia: sólo es significativa en la medida en que entra en la conciencia. Sólo se “deja hablar” a lo otro en la medida en que entra en el desarrollo de la conciencia.

Aquí aparece una serie de objeciones a nuestra argumentación: ¿realmente puede haber un reconocimiento del otro no mediado reflexivamente?, ¿al reconocerle, incluso como un otro distinto, no le hemos ya siempre incluido en nuestro horizonte de sentido?, ¿cómo conciliar la idea de un principio de justicia (que implica una perspectiva común desde la cual se le asigna a los sujetos responsabilidades morales) con el respeto a la alteridad absoluta? Responder satisfactoriamente a estas preguntas requiere, como bien se ha percatado Gadamer, ir más allá del paradigma de la reflexión:

“La polémica contra el pensador absoluto carece a su vez de posición. El punto arquimédico capaz de mover a la filosofía hegeliana no podrá ser hallado nunca en la reflexión, que no puede haber ninguna posición que no esté ya implicada en el movimiento reflexivo de la conciencia que va llegando a sí misma. Las apelaciones a la inmediatez –por ejemplo, la de la naturaleza corporal, la del tú y sus pretensiones, la de la facticidad impenetrable del azar histórico o la de la realidad de las relaciones de producción– se refutan siempre solas porque aluden a algo que no es un comportamiento inmediato sino un hacer reflexivo.”⁷¹

El problema con las posturas que apelan a la inmediatez (el cuerpo, el tú, las relaciones de producción) es que esa inmediatez es ya producto de un acto reflexivo, no designan ya algo originario. Al describir el aparecer de algo como un «darse inmediato» denota una interpretación que introduce subrepticamente el estar ahí adelante (*Vorhandenheit*, según la ontología fundamental) de la objetividad. Será necesario, pues, mostrar que hay al menos una etapa del proceso de reconocimiento que opera en un nivel prerreflexivo, no como una instancia irracional en la que el sentimiento se impondría a la teoría, sino como un ámbito ante-predicativo y pasivo que precede a todo rendimiento cognitivo de la conciencia y que, al mismo tiempo, condiciona todo reconocimiento reflexivo. Esa es la tarea de esta tesis.

⁷⁰ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 436.

⁷¹ *Ibidem*, p. 418.

CAPITULO II

EL RECONOCIMIENTO: ENTRE LA TOLERANCIA Y LOS ESPEJISMOS DEL
MULTICULTURALISMO

“La vida no se tomará soportable más que en el seno de una humanidad a la que no le quede ya ninguna ilusión, una humanidad completamente desengañada y feliz de estarlo.”

Emil Cioran

Constructivismo Moral: Usos y Abusos de la Razón Práctica

En el capítulo anterior debió quedar en claro en qué sentido el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) adquirió legitimidad filosófica en el Idealismo alemán, ahora es preciso preguntarse si ese concepto tiene utilidad, tanto explicativa como normativa, ante los problemas prácticos de las sociedades contemporáneas, a saber: xenofobia, exclusión y fragmentación social. ¿Acaso la práctica política de la tolerancia no es más eficaz para lidiar con estos problemas que las arquitectónicas abstractas de Fichte y Hegel?, ¿no sería más pertinente un discurso ético –si es que persistimos en mantenernos en el ámbito de la filosofía– formulado en términos de amor y compasión hacia el prójimo? y, por último, ¿es que la sociedad multicultural no realiza ya una forma de reconocimiento lograda en la que se acepta (y hasta se encomia) la diferencia? El propósito de este capítulo es hacerle frente a estos cuestionamientos desde el ámbito de la praxis cotidiana con el fin de mostrar que el reconocimiento es distinto tanto de la tolerancia como del multiculturalismo, aunque comparta con ellos «parecidos de familia».

Al procedimiento mediante el cual trato de realizar este propósito lo llamo «constructivismo moral»⁷² porque consiste en construir gradualmente, por composición de conceptos, una noción de razón práctica. Es decir, en lugar de proceder mediante disyunciones “razón práctica/razón instrumental”, “universalismo/comunitarismo” o “ética formal/ética material” voy a partir de un concepto mínimo de razonamiento práctico para enriquecerlo poco a poco con nuevas determinaciones y articularlo con otros conceptos que cuenten con una base histórica y sociológica firme. Esta “vía negativa” servirá para delinear el concepto de reconocimiento, porque si bien éste posee, como hemos visto, una legitimidad en el vocabulario filosófico no ocurre lo mismo con su significado en el campo de la praxis cotidiana –a la luz de la cual aparece incluso como un concepto vago y susceptible de englobarse como una forma de tolerancia o de multiculturalismo–; de hecho puede decirse que las luchas por el reconocimiento son en buena parte una lucha por definir *en qué consiste el reconocimiento*.

La estrategia de argumentación será la siguiente: en primer lugar, se estudiarán las características mínimas que debe cumplir una noción satisfactoria de «razón práctica», y a partir de ellas se examinará en qué medida los

⁷² Aclaro que este «constructivismo moral» es semejante al «constructivismo político» de John Rawls sólo en la medida en que comparto su tesis de que los principios de justicia no están dados *a priori*, sino que son producto de un procedimiento de construcción en el que las personas racionales adoptan los principios que regularán la estructura básica de la sociedad. Pero, a diferencia de Rawls, sostengo que la validez moral de estos principios no es producto únicamente de un procedimiento, sino que también debe expresar el núcleo universalista de nuestras intuiciones morales cotidianas.

conceptos de «multiculturalismo» y «tolerancia» cumplen con ella. Así pues, en segundo lugar se tratará el concepto de «multiculturalismo» debido a que se ha vuelto un lugar común asociar este término con el reconocimiento, como si este último fuera el código de ética propio de las sociedades multiculturales y como si la sola existencia de éstas garantizara un reconocimiento normativo pleno. En este apartado mi propósito será mostrar que aunque en las sociedades multiculturales se resaltan y agudizan muchas de las características de las relaciones sociales y de formación de identidades que hacen necesario habilitar el concepto normativo de reconocimiento en ningún modo puede decirse que el multiculturalismo agote el tema del reconocimiento; más bien abre nuevos problemas. A continuación, examinaré los problemas abiertos o ignorados por el multiculturalismo a la luz del concepto de tolerancia y sus distintas variantes («tolerancia positiva», «tolerancia postmoderna», «tolerancia compasiva») para mostrar que, en tanto *principio de justicia*, proporciona una determinación normativa de la cual no puede prescindir el reconocimiento, pero que debido a los presupuestos que comparte con la filosofía social del liberalismo es incapaz de hacer frente a los problemas suscitados por la formación de identidades. La tolerancia parte de identidades ya constituidas en torno a intereses, por ello su preocupación central es mantener la coexistencia pacífica entre estas esferas de interés. Mientras la tolerancia parte de la idea liberal de una sociedad compuesta por individuos con intereses ya formados y que reivindican para sí una esfera de acción libre de las influencias del Estado o de otros individuos, la compasión supone sujetos morales, no sólo conscientes de su finitud, sino también transidos por la pasividad, lo que significa que en la formación de su identidad como sujetos prácticos (y, por ende, en la formación de su juicio moral) intervienen elementos no formales (como la cororalidad) que nunca podrían proceder de la autoconciencia reflexiva –y que, no obstante, la posibilitan–.

a) En el sentido más general puede decirse que toda variante de la racionalidad práctica, si ha de ser denominada como tal, debe cumplir el requisito de ofrecer razones para la acción capaces de ser intersubjetivamente inteligibles, es decir, en principio los agentes debieran ser capaces de explicar a los otros qué razones causaron sus acciones.⁷³ Esta noción mínima de racionalidad se encuentra en la base de concepciones de la razón práctica tan distintas como la de Aristóteles y Kant: por ejemplo, aunque para el primero la deliberación práctica tiene como propósito determinar los medios que conduce a la felicidad, mientras que para el segundo el razonamiento práctico tiene como fin la universalización de la máxima de la acción, ambos coincidirían en que el sujeto *moralmente*⁷⁴ irracional es incapaz de explicar coherentemente cómo su acción es producto de una deliberación previa. Así, por un lado, la acción acrática en Aristóteles es irracional porque la acción es opuesta al tipo de acción que la persona eligió

⁷³ Esto no significa que la explicación causal de la acción siga el modelo nomológico-deductivo, según el cual donde quiera que haya una relación causal entre A y B existe una ley general causal, de la cual la relación entre A y b es una instanciación. En cambio, esta filosofía de la acción, procedente de Davidson, se basa en la distinción entre eventos y sus descripciones: las relaciones de causalidad que se establecen en la explicación de la acción son relaciones entre eventos individuales que no instancian ninguna ley general porque la relación entre ambos depende siempre de una determinada descripción. En resumen, una explicación intencional de la acción es un tipo de explicación causal que tiene como propósito mostrar que la acción que desempeña un agente fue la más razonable dados sus deseos y sus creencias. La ventaja que tiene este modelo, a diferencia de los que únicamente apelan a la justificación dentro de un contexto, es que al enfatizar que las creencias y deseos fueron las razones que causaron la acción puede distinguir claramente entre *tener* una razón para actuar y tener una razón *por la cual* un agente realiza una acción. Los modelos de la acción que niegan que ésta sea causada por razones y que se basan puramente en el contexto de justificación, al prescindir del concepto de intencionalidad, no tienen nada que decir acerca de cuál es la racionalización más adecuada para explicar una acción.

⁷⁴ Es necesario introducir este matiz porque en el caso de los imperativos hipotéticos el sujeto sí puede ofrecer razones para su acción (por ejemplo, sacar un beneficio pecuniario), pero entonces su acción no puede, según Kant, calificarse de *moral* porque la voluntad no se determina por sí misma, sino sólo en consideración de su efecto.

tras una deliberación previa; Kant, por otro lado, considera que el sujeto moralmente irracional no puede más que ofrecer una determinación patológica (y, por ende, heterónoma) de su acción, es incapaz de formularla de tal manera que pudiera convertirse en ley universal.

Que haya razones para la acción no significa, empero, que esté justificada ni tampoco que el juicio moral por medio del cual se la critica o se la defiende cumpla su pretensión de objetividad porque el carácter intencional de la acción (es decir, que la acción se explica con base en los deseos y las creencias del agente) sólo autoriza a decir que las acciones, expresadas en juicios, tienen una *pretensión* de objetividad, esto es, que su validez es susceptible de aceptarse por todos. Por ejemplo, si mato a alguien y se me piden razones de mi acción puedo decir que lo maté por venganza, y en ese sentido mis razones son causa de mi acción, pero al momento de pretender que los otros acepten mis razones como intersubjetivamente válidas (y no sólo como inteligibles) encontraré problemas porque muchos tendrán buenas razones que oponer a la validez de la venganza como principio de justicia. La exigencia de que las razones sean las causas de la acción y que necesariamente deban expresarse en juicios (pues no son estados mentales que posteriormente se “traduzcan” al lenguaje) traza el perfil de un concepto de razón práctica orientada a la objeción y abierta a la experiencia. Este carácter público e intersubjetivo de la razón práctica es sumamente importante para comprender sus propósitos y sus bases. Por un lado, el hecho de que haya que justificar ante otros las razones que causaron nuestra acción indica no sólo que esas razones son comunicables, sino también que *las razones pueden servir como criterio* con base en el cual asignar los calificativos de justo o injusto, bueno o malo, a una acción. Esto quiere decir, que los problemas morales suscitados por convicciones antagónicas respecto a la distribución del ingreso, por ejemplo, pueden discutirse a la luz de un estándar que establezca qué tipo de razones cuentan como tales (y como válidas) dentro del contexto de discusión. Así, cuando se afirma que cierta distribución del ingreso es más injusta que otra el significado de la afirmación no sólo puede ser comprendido por otros, sino que el sentido de esta pretensión podría ser compartido por los demás si las razones que se esgrimen satisfacen los criterios públicamente reconocidos de justicia distributiva. Esto significa que una noción satisfactoria de razón práctica debe proporcionar un *principio(s) de justicia* o *punto de vista moral*, es decir, un punto de vista imparcial desde el cual juzgar la rectitud moral de los intereses y deseos que se discuten en toda situación conflictiva. En la medida en que los sujetos están obligados a justificar sus acciones frente a los otros, el punto de vista moral está «descentrado» porque el cálculo individual de los intereses ajenos y las normas de acción alternativas no bastan para alcanzar la imparcialidad que exige un principio de justicia; los sujetos asumen el punto de vista moral (entre otras condiciones) en la medida en que participan en un proceso dialógico en el que intercambian razones con vistas a justificar sus acciones ante los demás. Por otro lado, hemos visto que las razones que se ofrecen para justificar la acción son válidas en la medida que cumplen ciertas condiciones establecidas por los principios de justicia; ahora bien, el carácter público de la razón práctica aún no es suficiente porque resta por elucidar cuál es la base de su validez, es decir, las razones son moralmente pertinentes en un contexto de acción si cumplen las condiciones que cierto punto de vista moral establece como valederas para ese contexto de acción, pero ¿cómo se justifica, a su vez, la validez de ese criterio, de ese principio de justicia? Es importante responder a esta pregunta porque si las condiciones de cumplimiento de la objetividad de un juicio moral no fueran públicas (es decir, que no se sujetaran a la historia, a la polisemia del lenguaje, a la particularidad del contexto, etc.) entonces el carácter público e intersubjetivo de la razón práctica sería sólo aparente porque las razones argüidas para justificar una acción serían superfluas, ya que bastaría con conocer el

orden fijo e inmutable del presunto punto de vista moral para saber si la acción corresponde o no a él, no tendríamos que justificar nuestra acción ante los demás porque la existencia de ese punto arquimédico por sí sola la justificaría o la descalificaría. Se necesita, pues, que a su vez ese punto de vista moral se construya por medio del intercambio público de razones.

Decir que el punto de vista moral se construye significa dejar de lado el fundacionalismo. Por este último entiendo toda aquella teoría que defiende una concepción unidireccional de la justificación de nuestros juicios morales, es decir, que divide los juicios morales justificados entre los que son básicos y los que son derivados; los juicios morales básicos (que pueden concebirse como un dato natural poseedor de sentido independientemente de toda interpretación, como un dato mental que se alcanza por introspección o una «evidencia paradigmática») constituyen el fundamento sobre el cual descansa cualquier otro juicio moral justificado. El principal motivo para optar por un concepto de razón práctica constructivista, en detrimento del fundacionalismo, consiste en que los juicios justificados considerados "básicos" dependen siempre de una teoría empírica y de una interpretación hermenéutica que impiden asignar un sentido unívoco o inmune a las peculiaridades del contexto a los presuntos "juicios morales básicos". En cambio, el constructivismo permite crear consensos contingentes y falibles, pero susceptibles de ser defendidos con razones, en torno a ciertas obligaciones morales ya existentes o deseables que sirvan como criterio evaluativo de nuestras acciones y juicios morales. Por ejemplo, la defensa del "respeto a la diferencia" como un principio de justicia no se basa en que exista algo así como "una naturaleza humana inmutable" que pueda conocerse perfectamente mediante alguna intuición misteriosa y que mande a cada uno de nosotros a ser respetuosos ante la diferencia. Más bien, lo que ocurre es que la relación entre personas distintiva del mundo moderno tiene tales características que el respeto a las diferencias (raciales, de género o de posición social) es imprescindible para construir una identidad no distorsionada; por ese motivo podríamos convenir con los demás en que hay buenas razones para juzgar a la humillación, así como otras formas de menosprecio a las diferencias, como una relación social injusta. Así, el punto de vista moral con base en el cual *evaluamos* cómo una persona se comporta frente a otra –al menos en un sentido hipotético y regulativo– como resultado de un proceso de construcción en el que los posibles afectados aportan razones con vistas a la creación de un criterio con base en el cual juzgar el carácter moral o inmoral de una acción.

Varias aclaraciones son pertinentes en este punto de la argumentación. En primer lugar, la construcción de un punto de vista moral no significa que se disponga de un procedimiento para desaprobado *a priori* una pretensión normativa radicalmente opuesta a nuestra comprensión (por ejemplo, que es bueno el exterminio racial). El papel que desempeña el punto de vista moral es más débil y procede *ad hominem*; es decir, consiste en mostrar cómo un principio de justicia (en este caso el respeto a la diferencia) se basa en premisas que de un modo u otro ambas partes en conflicto (por ejemplo, un defensor de los derechos humanos y un ultranacionalista serbio) aceptan y que sólo pueden rechazar a costa de introducir en la argumentación sesgos irracionales o cláusulas excluyentes. En este caso la tarea de la razón práctica consiste en desenmascarar, desde el interior de la tradición, los prejuicios que inhabilitan una comprensión correcta de las razones de los otros. Como escribe Taylor: "El error proviene de la confusión, de la falta de claridad o de un estar poco dispuesto a enfrentarse a algo de lo que él no puede lúcidamente repudiar; y el razonamiento pretende desenmascarar ese error"⁷⁵. Por ejemplo, difícilmente un francotirador *chetnik* sostendría que es

⁷⁵ Charles Taylor, *Argumentos filosóficos*, Paidós Barcelona, 1997, p. 61.

correcto matar a las personas, pero al preguntarle porqué mata musulmanes o bosnios respondería que ellos no son personas o que los serbios han sido oprimidos por esos grupos y que ahora merecen vengarse. Si se lleva hasta sus últimas consecuencias las premisas con las que alguien que el francotirador quiere justificar moralmente su acción no podrá sostenerlas coherentemente y tendrá que recurrir a elementos emocionales que probablemente nadie más podría admitir como válidos o recurrir directamente al uso de la fuerza.

En segundo lugar, el hecho de que el punto de vista moral sea producto de una construcción racional a la que potencialmente todos podrían asentir no significa que su validez, e incluso su pertinencia, se sustraiga la historia. Pues las relaciones sociales cambian y lo que dentro de un horizonte de comprensión o relación de poder era normativamente relevante en otro contexto podría no serlo. Por ejemplo, el presunto "olvido" de una ética de las virtudes en aras de una ética universalista y procedimentalista no se debió tanto a la ignorancia o maldad de los sujetos morales como al hecho de que los cambios en las relaciones sociales trajeron consigo formas de interacción que no podían juzgarse normativamente desde el prisma que ofrecía una ética basada en la vida buena y la virtud. Desde luego, no significa que esta última deje de ser importante u obsoleta (como lo atestigüa la rehabilitación que experimenta en nuestros días), simplemente que en una época histórica específica no podía pretender ser *el* juicio moral básico porque las expectativas morales de los sujetos cambiaron: la aspiración de autorrealización deja su lugar a la reivindicación de trato igual como una obligación moral. Esto no equivale a decir que las razones sean sólo una careta, un epifenómeno de fuerzas históricas que manejen a su antojo a los sujetos, lo único que quiere decir es que los presupuestos que subyacen a nuestras razones no deben entenderse como «idealizaciones necesarias» ajenas a la falsación empírica y a la polisemia, y que además funcionan como principio regulativo al que se pueda tender asintóticamente. La idea consiste en admitir que siempre que pretendemos validez para cualquiera de nuestras expectativas morales (por ejemplo, "la esclavitud es degradante") con base en argumentos suponemos que las condiciones de posibilidad de nuestros argumentos y razones son "ideales" porque en un futuro inmediato no surgirán nuevos argumentos o evidencias que contradigan nuestras pretensiones. Así, el punto de vista moral que se haya construido con base en razones es fundamental sólo en el sentido en que mediante él se hace inteligible nuestra argumentación moral y porque proporciona criterios con base en los cuales podemos decir que nuestros juicios se sostienen en buenos argumentos, pero nada más, no se ha descubierto la piedra de toque hacia la que deban converger nuestros esfuerzos, sino que únicamente se ha construido una perspectiva, mediante la interpretación y reconstrucción de los presupuestos y condiciones de los juicios morales, con base en el cual someter a consideración expectativas morales conflictivas. Dar por sentado que los presupuestos y razones a favor de cierto punto de vista moral son buenos, y que podemos emplearlos sin temor a que en el futuro inmediato se muestren como problemáticos, no excluye la posibilidad de que nuevos argumentos y experiencias nos obliguen a transformar ese punto de vista moral; como escribe Wellmer: "Esta conciencia reflexiva de la falibilidad de nuestras pretensiones de verdad podría también entenderse como la conciencia de que las condiciones cognitivas que en cada caso tenemos como ideales podrían al cabo revelarse como no ideales"⁷⁶. De tal modo, podemos entender el punto de vista moral en un sentido perfectamente pragmático y no relativista en el sentido de que en las argumentaciones morales es plausible construir criterios y procedimientos mínimamente necesarios para plantear controversias morales de manera no violenta, pero apenas se interpreten esos criterios y razones como anticipación de un acuerdo ideal (o una ley histórica por venir) que debemos realizar y que se convierte en metacriterio de la rectitud moral hemos dado un paso a la creencia errónea de que si esos presupuestos no representan la idealización necesaria y valor límite de nuestra racionalidad estamos

⁷⁶ Albrecht Wellmer, *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 189.

irremisiblemente condenados al relativismo.

En tercer lugar, a lo largo de este apartado constantemente se asumen dos características de la razón práctica que podrían dar pie a no pocas controversias. Por un lado, se asume que la razón práctica debe ser capaz de dar explicaciones intencionales, es decir, que puede explicar la acción con base en las razones que un agente tuvo para actuar (por ahora supongamos solamente que las razones están formadas por deseos y creencias que son consistentes). Por otro lado, se asume que un concepto satisfactorio de razón práctica debe poder formularse en términos de punto de vista moral, especialmente como un conjunto de *procedimientos* y criterios que todo sujeto racional puede considerar como válidos, aunque esos principios no hagan referencia directa al contenido sustancial de los juicios y acciones morales. Ahora bien, una sensibilidad hermenéutica podría sostener que ambos presupuestos impiden pensar un concepto satisfactorio de razón práctica porque se les escapa el carácter eminentemente situado y contextual de la acción y la deliberación morales, que la reflexión acerca de los juicios morales que se emplean en la vida cotidiana es un fenómeno secundario que presupone la pertenencia a una tradición cuyos contenidos nunca pueden objetivarse del todo porque las características específicas de nuestra forma de vida así como el lenguaje mediante el cual ésta se interpreta sí misma condiciona el sentido de nuestra reflexión crítica. Por ejemplo, el mundo griego no podía plantearse, por crítico que fuera, la legitimidad o ilegitimidad moral de la esclavitud porque en su tradición la esclavitud no era algo que se pusiera en tela de juicio, sino que era considerada como un fenómeno totalmente natural. En ese sentido debe concederse a la hermenéutica, la sociología y la antropología que nuestras ideas morales no pueden entenderse desde las intenciones subjetivas de los agentes que las emplean, sino que estas ideas surgen en tradiciones, relaciones de poder o espacios sociales específicos que son el horizonte transubjetivo en el que adquieren sentido las acciones individuales. En esta medida un punto de vista moral no puede construirse y explicarse *exclusivamente* desde el punto de vista de sujetos que asumen una perspectiva de observadores, como si pudieran tratar a los componentes de la forma de vida a la que pertenecen a la manera de objetos ajenos a ellos. Por el contrario, hay una relación de co-pertenencia entre el intérprete y aquello que trata de interpretar; es decir, no nos relacionamos con la tradición como sujetos que estamos por encima (y aparte) de aquello que es objetivo y existe por sí. Así pues, la razón práctica tiene que partir de presuposiciones tácitamente aceptadas que no son idénticas a la suma total de las intenciones de sujetos que actúan dentro de un contexto estratégico

b) En segundo lugar un concepto de razón práctica que tome en cuenta tanto la validez de los juicios morales como las razones de la acción moral debe responder a la pregunta “¿quién actúa?” porque la evaluación crítica de la racionalidad o no de una forma de vida o de los juicios morales exige cierta toma de distancia entre nuestras prácticas cotidianas consideradas como “naturales” y el asentimiento que les damos. Mediante la reflexión puede evaluarse si las pretensiones de universalidad de los principios prácticos racionales y de las razones para la acción son válidas. Esta apelación a la reflexividad hace necesario introducir el concepto de subjetividad porque “[...] no parece que la racionalidad (del sistema) ni ciertas personificaciones como el ser, la estructura, el poder o la intersubjetividad [el juego, podríamos añadir] sean candidatos adecuados para administrar el legado de la filosofía del sujeto con los cambios de disposición convenientes. La racionalidad en un sentido esencial no parece que pueda concebirse sin el concepto de subjetividad”.⁷⁷ La introducción de la subjetividad para replantear el concepto de razón práctica en general, y el del reconocimiento en particular, puede parecer cuando menos sospechosa porque la filosofía

⁷⁷ Manfred Frank, *La piedra de toque de la individualidad*, Herder, Barcelona, 1995, p. 14.

contemporánea ha repetido hasta la saciedad y en los tonos más variados la crítica al “teatro cartesiano”, entendido como la convicción de que hay un “centro”, una “línea de meta”, a la que llegan todas las informaciones sensoriales y se transforman en un acontecimiento consciente. Sin embargo, la introducción del concepto de subjetividad no es impertinente si partimos de una figura de la subjetividad capaz de mantenerse *después* –y no en contra– de los descubrimientos acerca del inconsciente y las múltiples pruebas de la finitud de nuestra existencia que se esgrimen como argumentos contra el sujeto. Esta figura de la subjetividad a la que se alude debe pensarse desde la categoría del *sí-mismo* y no bajo la noción del yo (como hace el “teatro cartesiano”) porque como la referencia a la subjetividad en términos del *sí-mismo* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad permanente en el tiempo y ajena a la socialización permite pensar a la alteridad constitutiva de la subjetividad misma –y no como un obstáculo epistemológico o como algo que pueda substituirse en un experimento mental de universalización–. En otras palabras, el *sí-mismo* es la imagen que el individuo adquiere de sí a lo largo de sus intercambios lingüísticos con los otros dentro de una colectividad, por lo que la alteridad se despliega en la constitución de este sí-mismo ⁷⁸

En este sentido la subjetividad se sitúa *dentro de* las relaciones sociales y no *en el centro* de ellas; es decir, sólo puede responderse a la pregunta «¿quién soy?» sobre el trasfondo de un mundo de significados compartidos mediante los cuales los otros sujetos me describen y me valoran. El *quien* al que se le imputa responsabilidad moral no es una substancia eterna o un alma que habite en un cuerpo, sino que es un producto de los significados y prácticas morales comúnmente compartidas, a esta figura de la subjetividad decantada por la labor reflexiva del sujeto en el universo de la comunicación la denominaré «identidad práctica»⁷⁹. En este punto aparece la relación entre subjetividad y reconocimiento porque no podríamos contestar a la pregunta «¿quién soy?» si no hubiera relaciones de reconocimiento ya que la identidad de los sujetos depende del reconocimiento de sus semejantes entonces sin necesidad de relacionarnos con los demás. Y lo que es una implicación aún más importante: si no hubiera reconocimiento no podrían juzgarse las acciones en sentido propiamente moral (esto es, juzgarlas bajo los predicados de justo/injusto, bueno/malo, etc.) porque el sentido de las acciones se determinaría independientemente de los juicios de los sujetos.

Sin embargo, el nexo entre la subjetividad y el reconocimiento no debe juzgarse como si fuera *a priori* y atemporal; al menos su importancia normativa no ha sido siempre la misma. La conciencia del carácter histórico de este vínculo hace que esta tesis examine la manera en que se forma la subjetividad en la modernidad, porque en ella los patrones establecidos de reconocimiento se trastocan, por lo que el reconocimiento de la identidad de cada sujeto se convierte en una *expectativa* moral por la que se tiene que luchar.

Para las sociedades del mundo antiguo o medieval, cuyo orden normativo tiene un fundamento tradicional,

⁷⁸ La identidad práctica a la que me refiero cuando hablo del *sí-mismo* se remite directamente a la identidad-*ipse* que señala Ricœur, la cual es una identidad variable en el tiempo y de la que es constitutiva la alteridad, y que se distingue de la identidad-*idem* que sí implica una afirmación sobre un núcleo no cambiante de la personalidad. Véase Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, pp. XII-XIV.

⁷⁹ Aunque se mencionó que la labor reflexiva consciente del sujeto no puede acceder por sí sola al reconocimiento ni puede construir de manera unilateral su identidad práctica, en tanto que ésta depende de un entramado de prácticas históricas, no puede prescindirse de la referencia a la subjetividad, pues al hacerlo se desplaza la pregunta ¿quién es el sujeto de imputación moral? por la pregunta ¿qué? o ¿por qué?, las cuales, aunque son útiles, si se toman de manera exclusiva terminan por eliminar todo indicio de responsabilidad moral.

teológico o cosmológico el reconocimiento es importante en la medida que a cada individuo que pertenece a ese orden social se le confiere un grado de reconocimiento mediante el cual se establece tanto su valor social como los derechos y deberes dentro de ese orden. Pero, a diferencia de las sociedades modernas, en aquéllas ese reconocimiento es *instantáneo*, es decir, no es algo que los sujetos tengan que ganarse con sus acciones o que puedan transformar intencionalmente. Esto significa que si se conoce la división jerárquica en la que se estructura el orden social entonces se sabe automáticamente el grado de reconocimiento que recibe cada quien, quien merece respeto y alabanza social y quien no. Eso es claro en el *ethos* griego en el que la distinción entre hombre libre y esclavo se consideraba una distinción natural incapaz de ponerse en tela de juicio. Como hace constar Aristóteles: “Es evidente que unos hombres son por naturaleza libres y otros esclavos, y que para éstos la esclavitud es a la vez conveniente y justa.”⁸⁰ Y aunque tanto en el derecho romano como en las doctrinas de los Padres de la Iglesia se encuentra de manera explícita la tesis según la cual la esclavitud y la desigualdad tienen una base convencional y no natural nunca se cuestiona el orden social. Por ejemplo, las grandes obras jurídicas del siglo XII—que abrevaban a la vez de los juristas romanos y de la tradición cristiana—, como el *Sachsenpiegel* de Repkow y *Les costumes de Beauvoisis* de Beaumanoir, admiten sin ambages que por derecho natural todos los hombres son libres e iguales ante Dios, pero no ponen en entredicho el orden social: tal vez el vasallo o el esclavo puedan tener un carácter más noble que su amo, *pero siguen siendo vasallos*; quizá el señor sea cruel y bruto, pero sigue siendo el señor. El hecho de que todos los hombres sean fundamentalmente iguales (una doctrina ya defendida por Séneca) no obsta para que en el orden social las jerarquías se mantengan rígidas. Así, el señorío es incuestionable:

“La lealtad a un señor ha sido tema constante de la poesía épica. Desde el reinado de Alfredo [871-900] se convirtió en el espíritu móvil central, al forjar la sociedad. Lucharás por tu pariente cuando sea atacado, salvo contra tu señor, decía una ley de Alfredo. En tiempos de sus sucesores, el hombre sin señor era visto, más o menos, como una anomalía. La sociedad se mantenía unida por nexos de lealtad del hombre al señor, y del señor que también era un *thegn* [sirviente real en las localidades] al rey.”⁸¹

Así pues, el reconocimiento se supedita a la categoría social de los sujetos, por encima de las distinciones basadas en el poder y la riqueza material; a decir de Walzer: “Los reconocimientos dependen no de juicios independientes sino de prejuicios sociales, consagrados en denominaciones como ‘gentilhombre’, ‘escudero’, ‘sir’, ‘lord’ y ‘señor obispo’.”⁸²

En la modernidad, en contraste, este patrón de reconocimiento jerárquico y vertical se trastoca, deja de ser un dato ampliamente difundido acerca del orden social y se convierte en un problema, algo que el individuo debe esforzarse en conseguir. Varios son los cambios que motivaron que los temas de identidad y reconocimiento se pusieran en la palestra del debate, mencionemos algunos de ellos: el surgimiento de los Estados-nacionales y la Reforma eliminaron gradualmente la idea de la existencia de un fundamento teológico tanto de la identidad personal (la tesis de que todos los hombres son iguales en tanto hijos de Dios) como del orden social; la creciente autonomía del sistema económico tuvo como consecuencia una movilidad social sin precedentes (pues el afán de lucro deja de considerarse algo moralmente condenable); incluso la colonización de América echó por tierra la distinción tradicional

⁸⁰ Aristóteles, *Política*, 1255 a 1-3

⁸¹ H.R. Loyn, *Anglo-Saxon England*, citado por Harold J. Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, F.C.E., México, 1996, p. 71.

⁸² Michael Walzer, *Spheres of justice. A defence of pluralism and equality*, Basic Books, 1983 <versión castellana de Héctor Rubio: *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 1993, p. 262>

entre el «Nosotros» europeo y los «otros» infieles, por lo que el reconocimiento de una identidad común ya no se remite a una idea general (la pertenencia a la cristiandad) ni se define contrastándola con un otro bien definido (el musulmán) —de hecho, la polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas acerca de la naturaleza del indígena y si ésta legitimaba o no su esclavitud es un buen ejemplo de lo difusos que se volvieron los criterios de distinción entre «nosotros» y los «otros»—. Estos cambios sociales influyeron en el derrumbamiento de las jerarquías sociales que permitían dividir a la sociedad con base, por ejemplo, en la noción de *honor*: la valoración de la identidad de un individuo, y el papel que desempeña en el orden social, no depende ya del honor que le correspondiera al estamento al que pertenecía. Concomitantemente a ese desmoronamiento, el reconocimiento ya no se basa en categorías sociales que todo el mundo da por sentadas, deja de ser algo que está intrínsecamente dado en mi pertenencia a un grupo social y se convierte en algo que depende de la iniciativa individual. Las consecuencias prácticas de este cambio en las relaciones sociales de reconocimiento fue que, al depender de la iniciativa individual, el reconocimiento está abierto a cualquiera que lo pueda ganar; al mismo tiempo que se diversifican los bienes sociales a los que se puede aspirar independientemente de toda especificación de clase, por ejemplo, el honor ya no es el único reconocimiento favorable que se puede alcanzar, ahora también está el respeto, el prestigio, la estimación, la fama o la celebridad.

e) En tercer lugar, un modelo de razón práctica debe especificar las formas de daño moral que hacen y padecen los sujetos. Esto se debe a que, una vez que hemos optado por un modelo constructivista, no puede establecerse *a priori* los principios de justicia que deban considerarse válidos sino que (al menos en un sentido heurístico) deben considerarse como resultado de un proceso argumentativo y racional de construcción. Ahora bien, ¿cuáles son los datos relevantes a tomar en cuenta en este proceso? Las respuestas sobran: la utilidad, la virtud, la autorrealización, etc. El problema es que difícilmente podrá alcanzarse un consenso mínimo entre los participantes si la argumentación gira en torno a contenidos concretos.⁸³ Una defensa más plausible de la universalidad de la razón práctica exige que ésta prescinda de contenidos concretos y que su evaluación de la racionalidad de la acción --que pretenda ser calificada como moral-- se centre exclusivamente en la manera en que los enunciados o acciones puedan criticarse o defenderse por las personas implicadas de modo tal que puedan fundamentarlas. Esta postura es compatible con un modelo constructivista de razón práctica porque la construcción intersubjetiva del punto de vista moral necesita de procedimientos formales que posibiliten el diálogo entre perspectivas morales contrarias, pero tiene la desventaja de que la exigencia de universalidad que introducen los procedimientos pretende, a su vez, sustraerse de toda mediación contextual, como si la validez de esos procedimientos (y la del juicio moral en situación) fuera independiente del horizonte hermenéutico o de las relaciones de poder en los cuales se expresan. Lo deseable sería mantener la exigencia de universalidad que posibilita una ética de principios junto con la sensibilidad al contexto en el que se forman y desenvuelven las razones y juicios morales. El discurso universalista de una ética de principios no tiene porque ser antagonista de la convicción y las tradiciones plasmadas en la conversación (en sentido rortiano),

⁸³ Al menos esa es la postura de quienes cuestionan las pretensiones de universalidad de una moral racional diciendo que las posiciones morales no son susceptibles de argumentación, sino que son producto de los valores, las costumbres heredadas o los sentimientos subjetivos. Un ejemplo de esta postura es MacIntyre, quien escribe: "we have all too many disparate and rival moral concepts [...] and that the moral resources of the culture allow us no way of settling the issue between them rationally [...] It follows that our society cannot hope to achieve moral consensus" Alasdair MacIntyre, "After virtue", en Salomon y Murphy (eds.), *What is Justice? Classic and contemporary readings*, Oxford University Press, Nueva York, 1990, pp. 327-328.

sino que puede entenderse como la instancia crítica que opera en el seno de las convicciones, indicándonos cuáles de ellas pueden ser susceptibles de universalizarse. Ahora bien, ¿dónde encontrar un criterio lo suficientemente *formal* como para servir de punto de vista crítico respecto a las convicciones y formas de vida pero al mismo tiempo lo suficientemente *material* como para no perder de vista su carácter falible y dependiente del contexto histórico y social en el que se encuentra? Sostendré la tesis de que el criterio debe ser el *daño moral*: es material en la medida que lo padecen sujetos concretos (tanto en su corporalidad como en sus ideas muy particulares de autorrealización) y al mismo tiempo es *formal* en la medida que todo sujeto moral lo puede hacer o cometer, independientemente de la forma de vida a la que pertenezca o a los valores en que se haya formado.

En un sentido formal, el daño moral tiene dos aspectos: por un lado, el daño que se le hace a una persona en tanto individuo irremplazable y único, es decir, como alguien que sólo puede afirmarse a sí mismo por medio de sus propias acciones (un ejemplo de esta vertiente del daño moral es la violencia física); por otro lado, está el daño moral que se le infringe a alguien en tanto miembro de una comunidad –por así decirlo, es la vertiente intersubjetiva del daño moral–; esto es, nadie puede humillar a otra persona sin que ambos compartan una práctica intersubjetiva que determine qué es lo que se considera una humillación. En resumidas cuentas, el sujeto moral debe comprenderse como un ser vulnerable –tanto en su esfera de acción más individual como en el contexto intersubjetivo en el que se desenvuelve– antes que como un ser racional, virtuoso, maximizador de utilidad, etc.

En un sentido material hay que preguntarse cuál es el tipo de daño moral característico de las relaciones sociales de la modernidad y que afecta a los sujetos morales, tanto como individuos irremplazables como miembros de una forma de vida. Para responder a esa pregunta hay que recordar lo que se dijo acerca del sujeto moral en la modernidad: su identidad depende del reconocimiento, el cual tiene que negociarse con los otros en los distintos procesos de socialización. ¿Qué tipo de daño moral afecta en este momento histórico a la identidad de los sujetos, tanto en su vertiente individual como intersubjetiva? El principal daño, a grandes rasgos, es *el fracaso de las expectativas de reconocimiento*. Esto se debe a que la constitución de la identidad personal se vuelve sumamente precaria porque, aunque depende de la iniciativa y las expectativas del individuo, necesita también condiciones que escapan al dominio individual intencional. La posibilidad de no reconocimiento está siempre latente: “[El reconocimiento] ha de ganárselo por medio del intercambio y puede fracasar en el empeño. Lo que ha advenido en la era moderna no es la necesidad de reconocimiento sino las condiciones en que éste puede fracasar.”⁶⁴ La forma de daño moral característica de la modernidad, y que en nuestros días se agudiza cada vez más, es *la humillación*. Cuando la presente tesis defiende el carácter normativo del concepto de reconocimiento no lo hace en nombre de una herida moral que para experimentarse requiera de una sensibilidad estética exquisita,⁶⁵ sino para construir un punto de vista moral desde el cual juzgar como moralmente incorrecto un vicio, la humillación, demasiado común que cometemos y padecemos a diario. Siguiendo a Rorty (pero no sus consecuencias relativistas y etnocentristas) entiendo por humillación el acto de redescubrir las

⁶⁴ Charles Taylor, *The malaise of modernity*, House of Anansi Press Limited, 1991 <versión castellana de Pablo Carbajosa: *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 82>

⁶⁵ Aclaro esto para evitar una crítica que dirige Habermas contra los «postmodernos». Para él, las intuiciones normativas de éstos se centran exclusivamente en fenómenos extraordinarios, ajenos a la práctica cotidiana –a la que desprecian por considerarla inauténtica: “las denuncias [de los postmodernos] vienen inspiradas siempre por una especial sensibilidad para vulneraciones que resultan invisibles por su propia complejidad o para abusos que se ocultan bajo formas sublimadas”. J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985 <versión castellana de Manuel Jiménez: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 398>

expectativas en las que se sustenta la identidad moral de los demás de tal manera que éstas aparezcan como fútiles e inanes:

“[...] la mejor manera de causar a las personas un dolor prolongado es humillarlas haciéndolas ver que las cosas que a ellas les parecían ser más importantes, resultan fútiles, obsoletas e ineficaces. Piénsese en lo que ocurre cuando las preciosas pertenencias de un niño –las cositas en torno de las cuales teje fantasías que le hacen un poco distinto de los otros niños– son redescritas como «basura» y arrojadas al cubo. O piénsese en lo que ocurre cuando se hace que esas pertenencias parezcan ridículas comparadas con las de un niño más rico [...] La redescrición a menudo humilla.”⁶⁶

Situar a la humillación como la contraparte del reconocimiento implica desconfianza –e incluso un rechazo radical– de las convenciones políticas y religiosas vigentes porque al ubicarla como la peor forma de crueldad que podamos cometer no se la juzga como moralmente injusta porque transgreda un sistema de reglas divinas (como ocurre con el pecado) ni un ideal de virtud, sino que se condena a la humillación simplemente porque se le infringe a *otra persona*.⁶⁷ Es decir, la humillación es por sí misma un daño moral, sin necesidad de remitir tal juicio a una norma u orden más alto; más aún, las reacciones contra la humillación pueden poner en entredicho lo órdenes normativos en los que nos movemos. La humillación es una forma de daño moral que lesiona la identidad de los sujetos tanto como seres irremplazables (como ocurre en el maltrato y la violación de la integridad física) así como los lesiona en tanto miembros de una comunidad (como en los casos de indignidad e injuria, sin olvidar el recurso a la más completa indiferencia). Es importante enfatizar que la crueldad moral no se identifica necesariamente con la violencia física:

“What is moral cruelty? It is not just a matter of hurting someone's feelings. It is a deliberate and persistent humiliation, so that the victim can eventually trust neither himself nor anyone else. Sooner or later it may involve physical hurt, but that is not inherent in it. Painful as humiliation is, it does no dodily damage.”⁶⁸

Antes de proseguir la argumentación es conveniente hacer un par de aclaraciones. En primer lugar, puede decirse que la humillación no es un daño moral exclusivo de la modernidad, lo cual es cierto y pueden encontrarse numerosos ejemplos de humillación y denegación del reconocimiento en el mundo antiguo (como ocurre en la tragedia griega), pero esas humillaciones se destinaban a quienes se situaban en la categoría social más baja posible (como los parias) o a quienes rompían los códigos de honor del estamento al que pertenecían. En contraste, en el mundo moderno se rompen las jerarquías sociales y los códigos de honor compartidos con base en los cuales se sabía quién y bajo qué circunstancias podía esperar reconocimiento o humillación; ahora la humillación se generaliza, no se sujeta a ningún código, se puede rebajar a cualquiera rehusándose a reconocer su personalidad o describiéndola de tal manera que se le niegue valor o dignidad alguna excluyéndolo del horizonte del «nosotros». En segundo lugar, cuando

⁶⁶ Richard Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, Nueva York, 1989 <versión castellana de Alfredo Sinnot: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 107-108>

⁶⁷ No debe verse en esta afirmación una forma de personalismo (como el de Mounier) que enfatizara el valor de la persona humana en tanto orientada por naturaleza a una meta supra-empírica, porque eso significaría tanto como la pretensión de determinar en qué consiste el valor de la persona humana. Nuestra tesis, por el contrario, al defender el carácter contingente de la identidad práctica de los sujetos sólo se dirige a aquellos daños morales que la vulneran e impiden su formación. Tampoco debe verse aquí una ética de la compasión, pues la condena a la humillación puede defenderse con argumentaciones susceptibles de universalizarse.

⁶⁸ Judit Shklar, *Ordinary vices*, Harvard University Press, 1984, p. 37.

se afirma que la falta de reconocimiento es causa del daño moral de la humillación no se está dejando de lado otras patologías sociales de suma importancia para una ética contemporánea, como podría ser el exterminio racial o la miseria más degradante, por el contrario, lo que se pretende es hacer ver que tras esas situaciones de exterminio o miseria, que pretenden justificarse con base en la «pureza racial» o en «la necesidad de un recorte presupuestario para equilibrar el déficit fiscal», se encuentra diversas formas de humillación: sólo puede asesinarse impunemente o dejar morir de hambre a quienes se les ha redescrito de tal manera que a sus expectativas de reconocimiento se les niega toda importancia (por ejemplo, al que se le ha descrito como *untermensch* o “indio patarrajada”). Así pues, el rechazo del reconocimiento causa perjuicios directos a quienes se les niega, abriendo pasos a otras formas de opresión en la medida que los humillados interiorizan la imagen degradante que los otros tienen de ellos. Por ejemplo, aunque en la legislación laboral y electoral de México han desaparecido paulatinamente las trabas objetivas que impedían a las mujeres participar activamente como ciudadanos con derechos plenos estas nuevas oportunidades no pueden aprovecharse debido a que el papel que tradicionalmente ha desempeñado la mujer dentro de la sociedad mexicana (el de una ama de casa que debe limitarse solamente a cuidar a los hijos y atender al esposo) ha inducido en ellas una imagen autodegradante de sí mismas, como personas de «segunda clase» que no merecen siquiera aspirar a esas oportunidades. En ese sentido, el menosprecio hacia sí mismo provocado por la falta de reconocimiento es una forma de daño moral, no sólo porque se le falta al respeto, sino principalmente porque la humillación sistemática y socialmente extendida, en la medida que se internaliza, es una forma de opresión más eficaz que cualquier otro tipo de coerción externa porque crea en los humillados la conciencia de que su identidad carece de todo valor: “[...] el falso reconocimiento muestra no sólo la falta del debido respeto: puede infligir una herida dolorosa que causa en sus víctimas un mutilador autoodio. El reconocimiento debido no es sólo una cortesía que debemos a la gente: es una necesidad humana vital.”*

Así pues, hemos identificado tres rasgos mínimos que debería satisfacer un concepto satisfactorio de razón práctica, a saber:

- Un modelo *constructivista* de los principios de justicia, en el cual la validez de estos principios, así como su capacidad de ser razones para la acción, sea resultado de un proceso de construcción en el que se sopesa la fuerza de los mejores argumentos dentro del contexto pertinente de acción.
- Un modelo de sujeto moral que se forma en las relaciones con los otros (y que no puede concebirse como una substancia); haciendo hincapié en cómo en la modernidad la identidad práctica de los sujetos depende de relaciones de reconocimiento que no son estables.
- Un concepto del daño moral que pueden sufrir y cometer esos sujetos, la humillación, que sirva como criterio para juzgar las convicciones y formas de vida que obstaculicen tanto la construcción y aplicación de principios de justicia como la formación no distorsionada de la identidad práctica de los sujetos.

Veamos ahora si los conceptos de multiculturalismo y tolerancia satisfacen estos tres puntos, y hasta qué punto cabe hablar de introducir el concepto de reconocimiento.

* Ch. Taylor, *Philosophical arguments*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1995 <versión castellana de Fina Birulés: *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 294>.

Multiculturalismo

El concepto de multiculturalismo ha adquirido carta de naturalidad en el discurso político contemporáneo aunque pocas veces se ponga en claro qué se quiere decir con él. Examinemos, en primer lugar, si el multiculturalismo puede plantearse como un principio de justicia. Después de todo, ¿no estaremos exagerando demasiado respecto a los peligros de la exclusión en el mundo contemporáneo?, ¿acaso la globalización, la inmigración y el debilitamiento de los viejos paradigmas en torno a los cuales se construía la identidad (como la clase social o el partido político) no permite hacer realidad el sueño de la sociedad multicultural, es decir, una sociedad en la que coexisten múltiples identidades que antes estaban excluidas? Incluso en el caso alemán podría decirse que la sociedad multicultural, a pesar de los grupos neonazis, es ya una realidad; por ejemplo una cuarta parte de la población de Frankfurt es de origen extranjero –en su mayor parte descendientes de los trabajadores inmigrantes, *Gastarbeiter*, provenientes de Turquía–. Sin embargo, creo que no exagero al afirmar que la exclusión y la necesidad de reconocimiento se ha agudizado como nunca, aunque mediante vías más sutiles. Para mostrar ello es necesario examinar qué se encuentra detrás del tan celebrado «multiculturalismo» y cuáles son sus consecuencias.

Más que ver en el multiculturalismo una principio de justicia mediante el cual se reconocen identidades que antes permanecían excluidas debiera considerársele como una realidad: debido a la globalización, a los movimientos migratorios masivos y al desmoronamiento de las grandes narrativas en torno a las cuales se construía la identidad actualmente hay una convivencia nunca antes vista entre las identidades más dispares. Lo que es un asunto muy distinto, y es donde se ve el porqué el multiculturalismo sin más no puede ser un principio de justicia, es cómo se gestione este multiculturalismo, pues éste puede dar la oportunidad de promover la aceptación y el reconocimiento de identidades excluidas y construir así un proyecto intercultural desde la diferencia como punto de partida para el encuentro y no como barrera, pero también puede generar nuevas vías de segregación y exclusión. Es decir, no puede erigirse en punto de vista moral porque no proporciona un criterio para discernir la rectitud moral o no de los juicios morales ni por sí solo puede proveer de razones para la acción moral. Esto puede sonar extraño, sin embargo no lo es tanto una vez que nos percatamos de que la retórica de la exclusión ha cambiado; por ejemplo el discurso racista basado en la «inferioridad biológica» ha dejado su lugar a un *racismo diferencial*, o bien «racismo sin raza» que consiste en “la afirmación de la incompatibilidad de los grupos caracterizados como *diferentes* en razón de su etnia, raza, religión o cultura con ‘nuestra identidad’, la de europeos.”⁹⁰ El viejo discurso que oponía la homogeneidad cultural al racismo afirmaba que lo que constituía a la persona no era la raza ni las determinaciones biológicas, sino que era la cultura, con base en ello afirmaban que la pertenencia a una raza no podía definir la personalidad o las cualidades de un individuo. Sin embargo, estamos ante una vuleta de tuerca muy curiosa: esas tesis han sido retomadas por el racismo diferencial para argumentar que las culturas no pueden mezclarse (a lo más pueden repartirse funcionalmente el trabajo) porque entonces se perdería su identidad. Es decir, la retórica de la exclusión ya no enfatiza ya la inferioridad cultural o económica de las distintas razas como si se tratara de algo peyorativo; por el contrario, la moderna formación de identidades (consciente de la fragilidad de los conceptos de Estado, el Partido o la clase social) ahora echa mano de conceptos derivados del discurso cultural, tradiciones, formas de vida y comunidad, celebra la diferencia, pero al mismo tiempo la construcción del espacio social con base en esos conceptos trae consigo una

⁹⁰Javier de Lucas, “El buen antirracista”, *Claves de razón práctica*, octubre de 1997, p. 38.

forma nueva de proteofobia que no se expresa ya en términos racistas, sino en términos de la incompatibilidad de mezclar las culturas o en nombre de la autodefensa de una forma de vida heredada de la tradición⁹¹; al subrayar las fronteras entre las distintas identidades como si fueran inamovibles e incommensurables se abre así una brecha insalvable que impide toda relación e incluso augura futuros conflictos.⁹² De tal modo, la identificación de la diferencia y su aparente defensa pueden ser una forma de defender la discriminación porque la exclusión política y jurídica de los otros se fundamentaría con base en una premisa que parece ser incontrovertible: la diversidad cultural. Así pues, para evitar riesgos de ingobernabilidad o ilegitimidad, la ciudadanía y la nacionalidad, habrían de basarse en la pertenencia a una identidad cultural común. Esta *xenofobia institucional* –entendida como el discurso que legitima la dominación, la desigualdad, la exclusión con base en la diferencia cultural– parte de dos premisas correctas: la proliferación de identidades dentro de los Estados nacionales y el que la tarea del orden político es la de gestionar la inclusión y exclusión⁹³, pero la conclusión, la exclusión de las identidades tradicionalmente ajenas, me parece un mala manera de usar el multiculturalismo porque utilizan a la diferencia y a la alteridad para dar forma a una presencia identificable y reconocible frente a la cual pueden construirse mecanismos de cohesión, permitiéndole desmantelar el Estado de bienestar sin perder legitimidad⁹⁴. Por ejemplo, la iniciativa de ley 187 en California (que negaba atención médica y educación a los inmigrantes), se dirigió más a los ciudadanos (especialmente se dirigen a los estratos de la población más afectados por el desmembramiento del *Welfare State* y que potencialmente podrían ser una fuente de disturbios y disolución del orden social) que a los extranjeros e inmigrantes porque al expulsar a estos últimos o negarles atención médica el Estado pretende defender a la sociedad del miedo y la inseguridad de los grupos que amenazan la integración social (al ocupar empleos y ocupar lugares en las escuelas) y la identidad nacional en virtud de su diferencia radical⁹⁵.

En segundo lugar, a pesar de sus ambigüedades normativas el multiculturalismo obliga a elaborar un discurso más abigarrado respecto a la formación de la identidad práctica de los sujetos, que hasta entonces –sobre todo en la tradición liberal– se expresó en la idea de igual dignidad, haciendo hincapié en que todo el mundo tenía el

⁹¹ Antes el discurso de la exclusión argumentaba que había un solo patrón cultural (el europeo) que servía como modelo para establecer jerarquías y para justificar la exclusión (los nativos del Amazonas eran discriminados porque no se adecuaban a ese modelo). Ahora se festeja la diversidad cultural, pero en nombre de ella, en nombre de la incommensurabilidad y defensa de las identidades culturales se justifica la exclusión (un nativo del Amazonas sigue siendo discriminado porque su forma de vida atenta contra la identidad española).

⁹² Esta es la tesis que sostiene el politólogo Samuel P. Huntington quien afirma que en un escenario multicultural los conflictos internacionales no estarán orientados por las diferencias entre regímenes políticos o desigualdades económicas, sino que serán choques de civilizaciones (*clash of civilizations*): "El choque de civilizaciones dominará la política mundial. Las líneas de fractura entre civilizaciones serán las líneas delanteras del porvenir" (S. Huntington, *El conflicto de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997, p.). Ante este panorama Huntington recomienda una estrategia excluyente: Occidente debe replegarse sobre sí mismo, afianzando su identidad y valores, combatiendo la diferencia dentro de casa.

⁹³ Al respecto escribe de Lucas: "... el acceso mismo a la condición de miembro, de sujeto del espacio público, de titular de la soberanía y de los derechos, de partícipe en la riqueza, es decir, lo llamamos ciudadanía", J. de Lucas, *art. cit.*, p. 39.

⁹⁴ Además, la xenofobia institucional desempeña un papel también un papel legitimador en la economía. La expulsión de inmigrantes tienen sentido tanto en el funcionamiento del mercado interno como en la economía globalizada en la medida que los flujos migratorios se utilizan para desequilibrar las condiciones del mercado: al aumentar la oferta de mano de obra ésta se pauperiza al mismo tiempo que ofrece una justificación de esta pauperización: los inmigrantes trabajan por menos. Los inmigrantes son utilizados para hacer bajar el costo de la mano de obra.

⁹⁵ Otro tanto ocurrió en Alemania, en donde las autoridades demócrata-cristianas toleraron los brotes de violencia racial para tener así un medio de disuasión para forzar a los socialdemócratas y a otros partidos a aceptar la renovación constitucional para cambiar la ley alemana de asilo.

derecho y la capacidad de ser uno mismo, pero a costa de reducir el escenario primordial de esa autorrealización a la esfera de la intimidad, con lo cual *se soslayó el hecho de que la autorrealización sólo puede alcanzarse en el reconocimiento*.⁹⁶ En contraste, la conciencia del carácter contingente de la identidad que ha traído consigo el fenómeno del multiculturalismo hace reflexionar en el hecho de que la noción de igual dignidad de todos los seres humanos, (o la idea de que la identidad podía definirse exhaustivamente remitiéndola a su pertenencia a una raza o a una clase) no posee una significación *a priori*, sino que requiere de «espacios sociales»⁹⁷ y «lugares antropológicos»⁹⁸ provistos de relativa estabilidad en los que los sujetos puedan construir su identidad –o al menos desarrollarla sin problemas dentro de los procesos de socialización– satisfaciendo así sus expectativas de reconocimiento. En los últimos diez años las visiones del mundo y los espacios públicos en los que se forjan las identidades prácticas (y por ende, en donde se adquiere el reconocimiento) se han vuelto más frágiles y fragmentarias que nunca. La revolución de las telecomunicaciones, la globalización de la economía, el derrumbe del bloque soviético, las inmigraciones masivas de los países del Tercer Mundo (ahora llamados eufemísticamente «economías emergentes»), el decline del corporativismo, entre otros factores, trastocaron los horizontes en los que nos habíamos acostumbrado a construir nuestra identidad, el espacio público en el que se trazaba la frontera entre «nosotros» y los «otros» se convierte en tierra movediza. Esto es sumamente importante para esta tesis porque al mostrarse la contingencia y finitud de las identidades generales y homogéneas (como eran la clase social, la nación o la religión), así como de las formas tradicionales de legitimación (como el corporativismo o el clientelismo político) el espacio social pierde solidez: las instituciones tradicionales (como los partidos políticos) no son eficaces para allegarse legitimidad y las simbologías de identidad tradicionales no generan ya cohesión social en torno a ellas. Al ocurrir esto, cuando los contornos del espacio social se vuelven difusos, se pierde también el sedimento de la socialización, y a consecuencia de ello se agudiza aún más la negativa a reconocer al otro, porque reconocerlo como otro significa poner en cuestión el espacio social en el que me he formado, cuestiona el «entre nosotros».

No es que el «otro» haya irrumpido súbitamente en la praxis cotidiana a la manera de una substancia extraña que haya de incorporar a nuestro horizonte de comprensión, pues el otro tiene un sentido sociológico muy preciso: “[es] un producto secundario de la regulación social; un residuo de la formación de espacios que garantiza la unidad y

⁹⁶ Un vistazo a la tradición liberal anglosajona parece desmentir esta aseveración en la medida que autores como Mill, Bosanquet, Dewey o el mismo Rawls afirman de un modo u otro que, sin importar que tan desarrollada sea nuestra individualidad, necesitamos de los otros para enriquecer nuestras vidas. Sin embargo, ese énfasis en la vida social se reduce a la necesidad de asociación e interacción, con lo que pasan de largo la idea clave que se defiende en esta tesis: que la identidad del sujeto tiene su génesis en los patrones de reconocimiento recíproco en los que se ha socializado.

⁹⁷ Por espacio social entiendo el horizonte que abarca todo el conjunto de elementos materiales, simbólicos e institucionales en los que construye la identidad. La formación del espacio social y la producción de la identidad son dos caras del mismo proceso: la identidad sólo puede definirse dentro de un espacio social; el espacio social no se desarrolla por encima o al margen de una identidad, como si ésta fuera una tierra firme y ya supuesta de antemano. En este espacio se traza la distinción entre el «nosotros» que merece reconocimiento y los «otros» que quedan excluidos de él. Este último componente normativo lo distingue del mundo de la vida. Y su carácter holista lo distingue del espacio público (*Oeffentlichkeit*).

⁹⁸ El lugar antropológico no se refiere a un punto geográfico, sino que es el conjunto de prácticas que un grupo social reivindica como propio y dentro del cual los sujetos se reconocen como pertenecientes a una identidad común. Siguiendo a Augé podemos definir el lugar como “[...] el lugar del sentido inscripto y simbolizado, el lugar antropológico”, el cual traza los límites de aquello que se reconoce como propio y poseedor de valor en la medida que los miembros de cada lugar antropológico lo ven “[...] como si el pequeño trozo de humanidad que les dirige en ese lugar ofrendas y sacrificios fuera también la quintaesencia de la humanidad, como si no hubiera humanidad digna de ese nombre más que en el lugar mismo del culto que se les consagra.” Marc Augé, *Non-lieux*, Seuil, París, 1992 <versión castellana de Margarita Mizraji: *Los «no lugares». Espacios de anonimato*, Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 86 y 49.

dignidad de confianza: del enclave habitable recortado y equipado adecuadamente; es el *urbi leones*, la tierra de los leones en los antiguos mapas, que marca el límite exterior de espacio habitable para el hombre.”⁹⁹ En ese sentido, el otro siempre ha estado presente en el espacio social porque en contraste con él se define la identidad, haciendo al mundo coherente y razonable. Lo que ocurre en la modernidad, y de manera más pronunciada en las sociedades multiculturales es que la lucha por el reconocimiento se vuelve necesaria y a la vez difícil debido a la fragilidad de la formación de identidades que deja a grandes grupos sin espacio social, amenazados por la exclusión y la intolerancia; así pues, la exigencia de reconocimiento se convierte en la exigencia de los medios para formar un espacio social o para exigir un lugar dentro de éste. Y lo que es aún más importante, al no poder fundamentar la identidad sobre bases firmes (al no poder “objetivar” su predominio) se siente que cualquier elemento extraño amenaza a la identidad, dando pie a una negación del reconocimiento que podríamos denominar proteofobia: “Propongo el término de *proteofobia* para los sentimientos confusos, ambivalentes, que provoca la presencia de extraños, de aquellos «otros» subdefinidos, subdeterminados, que no son vecinos ni foráneos, aunque [...] potencialmente sean las dos cosas.”¹⁰⁰

En tercer lugar, la proteofobia es la forma de daño moral característica de las sociedades multiculturales: surge en situaciones que no estaban previstas o que desbordan el espacio social definido. La reunificación alemana nos da un ejemplo claro de este fenómeno: por un lado, la caída de la ex RDA dejó a 16 millones de personas económicamente quebradas y moralmente deshechas cuyos referentes de identidad (su pertenencia al bloque comunista principalmente) desaparecieron prácticamente de un día a otro; por otro lado, era imposible que el mercado laboral alemán absorbiera la inmigración procedente de Europa central y el cercano oriente, la cual tuvo que subsistir por medio de la seguridad social u ocupándose en delitos como el mercado negro y el tráfico de drogas. En este contexto, el auge del pensamiento *volkish* y el neonazismo es, por un lado, una reacción frente a la inseguridad permanente provocada por las exigencias de la tolerancia, del proyecto de orden homogéneo inspirado en la Ilustración y que despreciaba las identidades al considerarlas vestigios irracionales para darle preferencia a los valores universales; y, por otro lado, es la principal forma en que las personas criadas bajo una cultura política autoritaria –prácticamente sin transición entre el nazismo y el comunismo– y cuyo nivel de vida es cada vez más bajo pueden reivindicar para sí un espacio social, basado en la raza, en el que sientan que su identidad no está amenazada por ningún elemento extraño:

“El refugiado representa la oportunidad de darle un nombre, un rostro, a los temores que invaden a los alemanes del Este, y así se convierten en blanco de sus agresiones [...] Para ellos democracia significa la posibilidad de decir: ‘no queremos extranjeros’. Las pandillas de jóvenes que han golpeado inmigrantes e incendiado albergues son la vanguardia de esta angustia. Pero el peligro radica en su gran simpatía popular. Hoy el rostro que le dan a sus temores es el del refugiado. Mañana será el judío o el homosexual.”¹⁰¹

En conclusión, puede decirse que el multiculturalismo no es un principio de justicia porque no da un criterio de evaluación de los juicios morales y de las formas de vida, sino que se trata de una situación de hecho que puede dar pie a principios de justicia tanto como a ocultar nuevas formas de exclusión. Ciertamente, a raíz del multiculturalismo diversas disciplinas han aportado elementos que permiten pensar de manera más rica la constitución de identidades en

⁹⁹ Zygmunt Bauman, “Racismo, antirracismo y progreso moral”, *Debats*, p. 56.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 52.

¹⁰¹ Daniel Cohn Bendit, “Babilonia, nuestra patria, el reto de la democracia multicultural”, en *Vuelta*, núm. 197, abril de 1993, pp. 53-54.

la modernidad, y con ello, formas de daño moral (la proteofobia) hasta hace poco invisibles para el liberalismo o el marxismo. Pero eso no significa que el multiculturalismo sea un concepto de razón práctica, lo que sí puede decirse es que un modelo contemporáneo de razón práctica debe pensarse en el contexto social del multiculturalismo, pero no más. Por ese motivo sostengo la tesis de que el reconocimiento, en tanto concepto normativo, no puede identificarse sin más con la proliferación de identidades propia de las sociedades multiculturales, como si el reconocimiento se identificara con el reconocimiento de identidades antes ignoradas, debido a que ahora las políticas de exclusión asociadas a la formación de identidades apelan a la retórica de la que usualmente se valía el discurso de la inclusión: la cultura se reifica como si fuera un objeto invariable, monolítico, que debe permanecer intacto y que no puede ser modificada por ningún método de origen cultural.¹⁰² Por eso la exigencia del reconocimiento, y contra la proteofobia, debe comenzar por percatarse de que el discurso cultural mismo ha cambiado y que el multiculturalismo puede no significar otra cosa más que humillación y menosprecio porque la privatización de la formación de espacios sociales (esto es, que no hay un solo paradigma de identidad a ser construido en el espacio social) es susceptible de producir una represión dispersa, no tan directa como la acción institucional, pero más variada y omnipresente. Así, la defensa de una ética basada en el concepto de reconocimiento debe negar la validez de las conclusiones que el discurso proteóforo quiere sacar del multiculturalismo, pues apenas se acepta que el «problema» es la convivencia de razas y culturas, elevando de esta forma la diferencia cultural y la inconmensurabilidad a categorías de lo real hemos entrado en el terreno que quieren Le Pen en Francia, Jörg Haider en Austria o Pat Buchanan en Estados Unidos. El hecho de que haya diferencias culturales no anula la posibilidad de relación interpersonal, la acción colectiva o la solidaridad internacional.

La exigencia de reconocimiento no se trata tanto de constatar la pluralidad y la contingencia de espacios sociales como de cuestionar y perforar el discurso en el que se construye el espacio social vigente, permitiendo así la construcción de nuevos espacios sociales en los cuales los sujetos puedan formarse identidades lo menos vulnerables posibles a las distintas formas de humillación. Si la tolerancia puede realizar esta tarea es el tema del siguiente apartado.

Tolerancia

“Nosotros somos los muertos, pero el dolor y la ira no se van a la tumba con nosotros. No, se quedan vivos. Con ustedes.”

Una panadera de Srebrenica, muerta en la guerra de Bosnia.

No obstante los problemas que deja tras de sí el concepto de multiculturalismo, la discusión precedente nos ha provisto de una determinación valiosa para nuestra tesis: el reconocimiento es una relación social concerniente a la formación de identidades dentro del espacio público *que precisa un principio de justicia procedimental* que asegure a las distintas identidades el respeto frente a formas detectables de humillación. Ante esta necesidad, las pretensiones del multiculturalismo (que requieren juicios de valor igualitarios respecto a las creencias y creaciones de culturas

¹⁰² Al respecto advierte Bauman: “El discurso cultural, antiguamente el dominio de la estrategia liberal, *inclusiva*, asimiladora, ha sido «colonizado» por la ideología *exclusiva* y, por consiguiente, el uso del vocabulario «culturalista» tradicional ya no garantiza la subversión de la estrategia de la exclusión.” Bauman, *op. cit.*, p. 56.

diferentes) por sí solas son insuficientes. Por un lado, afirmar que ese principio de justicia consiste en que se reconozca igual valor a diferentes modos de ser, puede llevar a situaciones absurdas, la diferencia *per se* no puede ser el fundamento de la igualdad de valor. Por otro lado, tampoco podemos reducir el reconocimiento a la cuestión cognitiva de creer en un principio que homogeneizara las diversas formas de vida. En ese sentido la tolerancia sí constituye un principio de justicia porque proporciona criterios de acción para la práctica política en situaciones en las que las diferencias culturales o religiosas de los copartícipes de una sociedad hacen necesario delimitar una esfera de derechos para que los «otros» los ejerciten, aunque la mayoría no esté de acuerdo con la manera en que se distribuyan y ejerciten esos derechos. En concreto, el carácter plural de las sociedades modernas necesita incluir a la tolerancia entre sus principios de justicia porque sin ella difícilmente podrían gestionarse de manera no violenta los conflictos provocados por convicciones morales antagónicas.

El surgimiento de la tolerancia como principio de justicia de las sociedades modernas fue una secuela de las guerras de religión que azotaron a Europa en los siglos XVII y XVIII. La tolerancia pronto dejó de ser un problema confesional –debido principalmente a la reducción de la religión a la esfera privada– para volverse un problema del ámbito del derecho público: cómo hacer para que la mayoría no use el poder estatal para acabar con la minoría. Esta forma de relación social basada en la no-intromisión en la esfera privada de acción (siempre y cuando no pusiera en riesgo el orden social reglamentado por el Estado soberano) fue uno de los pilares de la teoría política liberal, la cual echó mano del concepto de tolerancia para hacer frente al problema de la coexistencia de intereses antagónicos de grupos e individuos. De tal suerte que la tolerancia fue, en primer lugar, una *virtud moral* consistente en aceptar lo que uno mismo no aprueba para sí debido al respeto que merecen la autonomía y la elección de los demás; en segundo lugar, la tolerancia fue una *virtud social y política*, entendida como la no-interferencia o la no-coerción de formas de vida alternativas, debido a que se considera que, a pesar de las diferencias, los otros comparten las virtudes liberales de racionalidad, autonomía, etc. Ambas vertientes de la tolerancia comparten, por un lado, la conciencia de que las ideas y opiniones propias pueden no ser verdaderas, por lo que no existen razones para descartar sin más las ideas de los demás; y, por otro lado, la defensa del interés propio del individuo como principio antropológico y político constitutivo: cada quien conoce cuál es su propio interés y mientras no viole ciertos límites nadie puede impedirle seguir el curso de acción que ha decidido. En ese sentido, la tolerancia se convierte en una forma de interés propio que busca la minimización de la violencia: “El interés propio bien entendido, orientado necesariamente hacia la conservación de un orden de paz si de lo que se trata es de organizar una razonable satisfacción de las necesidades, sólo puede verse recortado en la medida absolutamente necesaria de consideración recíproca a fin de mantener un orden estable. Tolerancia frente a toda conducta del otro que no vulnere un interés general irrenunciable es a tal efecto una condición necesaria de la paz social. Tolerancia es el principio de minimización de la violencia en una sociedad de burgueses egoístas.”¹⁰³ Esta última idea nos conduce, en tercer lugar, a entender la tolerancia, no como una virtud, sino como un *principio de de justicia* definitorio de la constitución de un Estado liberal basado en la idea de no discriminación. Esto significa que el Estado no debe adoptar una postura, a favor o en contra, respecto a una doctrina religiosa o moral. Ese tipo de doctrinas deben permanecer en la esfera privada, mientras que en la esfera pública todos deben ser tratados como ciudadanos libres e iguales sin importar su diferencias. He ahí el proyecto moderno: incluir en la vida pública a los distintos grupos pero sin incorporar la diferencias; esa forma de tolerancia permite construir una concepción liberal que abarca a distintas identidades y formas de vida (incluso las que no son el resultado de una

¹⁰³ Carlos, Gutiérrez, “De la tolerancia al reconocimiento activo”, p. 184.

elección individual) dentro de un Estado constitucional democrático de derecho.

No obstante, en el panorama contemporáneo el proyecto moderno de erigir a la tolerancia (en los términos *incluyentes* y *neutrales* en los que se la ha descrito) como el principio de justicia primordial para la práctica política y el comportamiento moral enfrenta obstáculos nuevos. Básicamente, la tolerancia *neutral* tiene que habérselas con el problema de la exigencia de espacio para el *autodesarrollo de diferentes formas de vida socioculturales*; este problema es más complejo y ambiguo que el de la exigencia de libertad religiosa o de pensamiento porque no es muy seguro quién (¿el Estado, la sociedad civil?) o cómo (¿medidas legales como la «acción afirmativa» en Estados Unidos o simplemente educación cívica?) debe asegurarse el libre espacio de desarrollo de las formas de vida y contra quién o qué debe asegurarlo (¿dónde termina la indiferencia y dónde empieza el odio?). Más aún, la dificultad estriba en cómo tratar con la existencia de grupos cuya identidades colectivas están excluidas de la ciudadanía liberal debido a la carencia de status y poder. Esto parece impedir que la tolerancia, considerada como un principio de justicia, responda satisfactoriamente a las exigencias actuales de reconocimiento porque, en primer lugar, no puede atribuirse a todas las diferencias igual peso social: las diferencias que son resultado de una historia de discriminación, opresión y exclusión —o que representan desviaciones respecto a la “normalidad” dominante— son invisibles desde la perspectiva neutral de la tolerancia, y lo que es más, esta perspectiva puede tender a reproducirlas. Por ejemplo, desde una perspectiva constitucional, todas las posiciones son consideradas como iguales porque se considera que sus ocupantes son miembros plenos y que no hay ciudadanos de segunda clase, pero estas posturas no consideran el asunto de la *inclusión* porque la *neutralidad* se refiere al Estado que actúa, y aunque podría decirse que esa neutralidad es causal (es decir, que neutraliza las diferencias sociales mediante reformas que dan oportunidades a los menos aventajados), no se responde a las demandas de reconocimiento de la diferencia. A pesar de que la tolerancia, en tanto principio de justicia, permite a los distintos grupos e individuos desarrollarse en la esfera privada al mismo tiempo que les niega el acceso a la esfera pública en tanto identidades particulares. Así, un miembro de las minorías puede acceder a un lugar en la esfera pública *a pesar de su identidad diferente*, pero no se les admite en la esfera pública *en virtud* de su pertenencia a una identidad colectiva.

¿Cómo enfrentarse a la exigencia de quienes piden ser tolerados en tanto miembros de una comunidad de creyentes religiosos o de similitud étnica, y no sólo como ciudadanos, sin negar la necesidad de la tolerancia como principio de justicia? Una sugerencia consiste en que la tolerancia hoy en día sólo se sostiene como principio de justicia si se la entiende en un sentido «activo» que le permita enfrentarse a la pluralidad de diferentes tradiciones, irreductibles a un *ethos* particular, sin renunciar al universalismo y formalismo que entraña la idea de tolerancia. El carácter definitorio de la supuesta *tolerancia positiva* consiste en que a la vez que aprecia las distintas formas de vida, en la medida que pueden enriquecer la cultura y las relaciones sociales, establece también las condiciones necesarias (garantía de derechos y neutralidad del Estado ante las formas de vida privadas) para el desarrollo de diversas identidades en el espacio social. A mi juicio, empero, no se trata de preferir una «tolerancia positiva» a la neutralidad de la tolerancia clásica, pues no existen, por un lado, individuos, y, por el otro grupos, sino que hay individuos que pertenecen a distintos grupos; por lo que en ocasiones habrá que echar mano de la neutralidad hacia la esfera de los derechos de los otros (como sería loable en el caso de la pornografía y el consumo de drogas) mientras que habrá que pensar en otras formas de hacer frentes a las exigencias de reconocimiento provenientes de otros grupos. Ahora bien,

lo que sí es cierto es que estamos ante casos en que la tolerancia no puede considerarse como el único principio de justicia del cual echar mano, ni siquiera en una versión “ampliada” o “compasiva”; más bien, tendría que admitirse la viabilidad de otros principios de justicia con los cuales la tolerancia estaría en una continua tensión (a veces de acuerdo y otras ocasiones chocarían). A continuación expondré porqué considero que la «tolerancia positiva» no puede ser el nuevo principio de justicia para la acción moral y política, pero para ello es necesario explicar primero cómo se relaciona la tolerancia con la formación de identidades y qué tipo de daño moral trata de evitar.

En segundo lugar, en lo referente a la subjetividad, es cierto que la tolerancia se relaciona con la formación de la identidad. Cuanto más incierta y contingente se vuelve la formación de identidades, tanto mayor es la necesidad de la tolerancia porque, dada la fragilidad de las formas de vida cotidianas que definen la propia identidad, comienza a proliferar el rechazo y los ataques a personas pertenecientes a grupos extraños o excluidos debido a que sus formas de vida ajenas cuestionan al «nosotros» al mostrar que éste es contingente y que puede ser de otra manera; es decir, muestra que la propia identidad no es universal y necesaria:

“Cuanto más débil es el sentido de la propia identidad cultural, cuanto más débil es, en general, la conciencia del propio valor, tanto mayor es la tentación de caer en la intolerancia. Así se explica, por ejemplo, la difundida intolerancia de los *poor whites*, respecto de la gente de color en los Estados del sur de los EE. UU.; en vista de su opresiva situación social se aferran a su pertenencia a la ‘raza blanca’ como único sustento de su autorrespeto y, por esa razón, desprecian a los negros.”¹⁰⁴

En ese sentido, la tolerancia sólo es posible si los sujetos tienen conciencia del valor de su propia identidad, a pesar de saber que ésta es contingente y que pudo haber sido de otra manera, pues en esa medida sabrán aceptar como legítimas las formas de vida que les son extrañas –sin que ello signifique promoverlas o considerarlas valiosas–.

No obstante, hay que ver más de cerca cómo la noción de tolerancia asume la identidad. La tolerancia es una práctica política que presupone un espacio social estable en el que coexisten una o más formas de identidad práctica ya formadas; en este contexto el problema consiste en cómo equilibrar sus intereses sin que se desmorone el orden social. Especialmente, el concepto clásico de tolerancia se basó en una noción atomista del sujeto moral y del actor político: la indiferencia y no-intromisión en la esfera privada de los individuos que exige la tolerancia presupone que cada quien es capaz de forjar sus intereses y sus creencias de manera individual y previa a su inserción en el orden social¹⁰⁵; sin embargo, las aportaciones hechas desde la sociología y la psicología social muestran que el yo (*self*) no puede definirse a sí mismo de manera solitaria, sino que para ello requiere estar inserto en relaciones sociales y

¹⁰⁴ Iring Fetscher, *Toleranz*, Radius-Verlag GmbH, Stuttgart, 1990 <versión castellana de Nérida Machain: *La tolerancia*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 13>

¹⁰⁵ Según Sandel, esta visión individualista de la naturaleza del yo es el error, no sólo la concepción liberal de la tolerancia, sino el error de la tradición liberal en cuanto tal. El liberalismo debe renunciar a una concepción atómica y solipsista del sujeto moral, entendido como el poseedor de intereses previos a su inserción en el orden social: “sobre la base de una teleología invertida, lo que resulta más esencial para nuestra personalidad no son los fines que elegimos sino nuestra capacidad de elegirlos. Y esa capacidad de halla colocada en un yo que debe ser anterior a los fines que elige.” M. Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Londres, 1982, p. 19.

organizaciones culturales.¹⁰⁶ De tal modo, una concepción del sujeto social que forja su identidad práctica en las relaciones sociales debiera obligar a pensar de manera distinta las relaciones morales: en lugar de entenderse como un medio para la interacción de esferas privadas con intereses ya definidos tendrían que comprenderse como una forma de proteger la vulnerabilidad de seres que forman su identidad en sus relaciones con los otros. En particular, como lo muestra la sociología de los movimientos sociales, el núcleo de la acción colectiva se ha desplazado de un espacio social homogéneo en el que los distintos grupos buscaban proteger sus intereses, a una situación en la que el espacio social mismo está en constante redefinición y en la que los actores sociales persiguen el reconocimiento y la defensa de nuevas identidades individuales y de grupo. Más que tolerancia o defensa de intereses específicos los nuevos movimientos sociales buscan (en palabras de Touraine) hacerse dueños de su propia historicidad: "I hold that the cultural field, the historicity of a society, represents the stakes in the most important conflicts [...] *The social movement is the organized collective behaviour of a class actor struggling against his class adversary for the social control of historicity in a concrete community.*"¹⁰⁷

En tercer lugar, dada esa concepción de la identidad ¿cómo entiende la tolerancia el daño moral? Para decirlo de manera tajante: el daño moral que la tolerancia, en tanto principio de justicia, detecta y denuncia a la perfección es la violación de los derechos reconocidos de un sujeto dentro de una comunidad política determinada. El daño moral se define sobre el trasfondo de un horizonte legal común con base en el cual se fijan límites a la legitimidad de lo diferente. Lo cual es, como se ha repetido antes, imprescindible para la convivencia social. Sin embargo, sostengo que fuera de esos límites, especialmente en lo que toca a la exclusión de grupos, la tolerancia no puede definir los límites del daño moral al que nos hemos referido (la humillación) y más aún: cuando utiliza las herramientas del derecho para tratar de defender el respeto a los grupos excluidos puede cometer formas peores de daño moral.

Repito, la tolerancia detecta muy bien la forma de daño moral que se comete contra un sujeto considerado como individuo insustituible, especialmente en la medida que es un ciudadano con derechos bien definidos, pero la tolerancia no puede pensar adecuadamente el daño que se comete contra un individuo considerado como miembro de una comunidad. Consideremos el problema de la proteofobia que se manifiesta en el *hate speech* y las actitudes machistas, los cuales son formas de daño moral en la medida que infringen humillación a quienes las reciben, y veamos cómo podría hacerle frente la «tolerancia positiva». Ésta debería fomentar y reconocer la valía de las diversas identidades particulares amenazadas por el «racismo diferencial» mediante la atribución de privilegios legales a ciertos grupos –inmigrantes, negros, homosexuales– con el fin de evitar la humillación. Pero esto, incluso dentro de los límites de igualdad de derechos establecidos constitucionalmente, sería una manera de mantener la marginación de esos grupos, pues al considerarlos como casos especiales que sólo pueden tratarse introduciendo previamente un sesgo en la ley (por ejemplo, que para las vacantes en las oficinas de gobierno se de preferencia a los miembros de la raza negra) en lugar de fomentar la inclusión igualitaria de las identidades reprimidas dentro de la arena política y jurídica se les excluye de ella al tratarlos como si fueran seres anómalos o menores de edad que merecen leyes especiales o,

¹⁰⁶ El hecho de que se rechace la reducción de la sociedad a los actores individuales no implica que se deseche también el individualismo metodológico, éste (sobre todo en la teoría de la elección racional) es una *herramienta heurística* imprescindible para entender el funcionamiento social en el plano micro.

¹⁰⁷ A. Touraine, *The voice and the eye*, Cambridge University Press, p. 77. Esta es una idea que comparte Touraine con Offe y Melucci: la acción social de los movimientos sociales es el mecanismo esencial para entender cómo se transforma la sociedad; los movimientos sociales no tienen como telos inmanente producir el cambio global, con ellos se pasa a una lucha por constituir identidades sociopolíticas específicas.

peor aún, podría llevar a situaciones de intolerancia injustificada. Tomemos como ejemplo las posturas feministas que exigen que se prohíba legalmente la pornografía por considerarla un obstáculo para la construcción de una identidad femenina sin humillaciones: Catherine MacKinnon sostiene que “la sociedad está hecha de lenguaje [...] el discurso [...] pertenece a aquellos que lo poseen, principalmente las grandes corporaciones, las cuales son cómplices en la producción de pornografía porque están manejadas por hombres y tiene un interés financiero en ser libres para publicar cualquier cosa que sea redituable. Vivimos en un mundo hecho por la la pornografía. La pornografía es la ley para las mujeres.”¹⁰⁸ En ese sentido, la tolerancia positiva nos exigiría apoyar la prohibición legal de la pornografía para que así las mujeres puedan construir una identidad no distorsionada en el espacio social. Sin embargo, este tipo de argumentos que pretenden evitar todo tipo de humillación contra los grupos minoritarios mediante cargos de abuso sexual, normas que especifican lo «políticamente correcto» o la acción afirmativa no toman nunca en cuenta la posibilidad de que el oprimido se vuelva opresor, es decir, que la «tolerancia positiva» en apoyo a la construcción de la identidad femenina provoque situaciones de intolerancia contra los consumidores de pornografía. Pero, podría argüirse, “¿por qué ser tolerantes con los pornógrafos si sus hábitos dañan a las mujeres?” En este punto debemos preguntarnos si realmente la pornografía daña a las mujeres *de tal manera que sea moralmente necesaria la acción legal*. Aclaro que no estoy haciendo un alegato en favor de la pornografía y mucho menos niego que haya mujeres que puedan sentirse auténticamente humilladas por el simple hecho de ver pornografía en un puesto de revistas, simplemente lo que me interesa mostrar es que *el uso del derecho penal* como un instrumento de la «tolerancia positiva» (presunta defensora del reconocimiento de las identidades excluidas) puede ser contraproducente porque hay casos en que la sanción penal a los comportamientos machistas o xenófobos puede ir en contra de la libertad de expresión. Hay evidencias que contradicen la tesis de feministas como Mackinnon –quien argumenta que la pornografía es la *principal* causa de daño a las mujeres–: por ejemplo, es mucho mayor el espacio social del que disponen las mujeres para la construcción de su identidad en Dinamarca, donde el único tipo de pornografía que está legalmente prohibida es la pornografía infantil, que en las sociedades musulmanas, en las que la pornografía está totalmente prohibida. Además hay una diferencia fundamental entre la pornografía y el acoso sexual en el trabajo o la violencia intrafamiliar (que sí son materia del derecho penal): en el caso del hostigamiento sexual las palabras se dirigen específicamente a una mujer y tiene como propósito insultarla o forzarla a tener relaciones sexuales; en cambio, la pornografía se dirige a un lector (que raramente es una mujer) y tiene como propósito causarle placer, no insultar o intimidar directamente a una mujer. Richard Posner expresa bien lo intolerante que puede ser la «tolerancia positiva» en este caso:

“my concern is that she [MacKinnon] is pumping for an enormously and possibly quixotic plan of law enforcement in order to bring about what for all anyone knows might be only a small, or no, or even a negative, improvement in the life of american women. Apart from direct costs, always considerable, of trying to eliminate a consensual activity [...], a crusade against pornography defined as it is defined in *Only Words* would impose heavy indirect costs in the form of infringement of civil liberties. High art would occasionally be caught in the dragnet, and any campaign against ‘victimless’ crimes endangers civil liberties because of the necessarily heavy reliance on searches, on wire tapping and other means of surreptitious surveillance.”¹⁰⁹

¹⁰⁸ Catherine MacKinnon, *Only words*, citada por Richard Posner, *Overcoming law*, Harvard University Press, 1995, p. 358.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 363.

Algo similar puede decirse respecto a otros casos de menosprecio social: humillar a alguien en una reunión por su raza o por su status social bien puede ser una forma de daño moral, pero no podría exigirse la intervención estatal ni la ampliación de la esfera de derechos fundamentales para evitar esas formas de humillación porque se pondría en riesgo la esfera de derechos fundamentales (como la libertad de expresión o el derecho a la propiedad privada) y porque una consecuencia no intencional de la legislación podría crear una situación propicia para que el humillado se vuelva ofensor. Pero eso no significa dejar intactas esas formas de menosprecio social, como si fueran fenómenos naturales que estamos obligados a padecer; por el contrario, es necesario luchar contra ellas porque lo que un día son sólo palabras con el paso del tiempo puede convertirse en violencia física contra los miembros de grupos de excluidos o indolencia ante su desgracia, pero antes de exigir la acción estatal es mejor trabajar en contextos *locales*, en la construcción de nuevas narrativas mediante las cuales podamos imaginar las formas concretas en que personas diferentes de nosotros enfrentan sus desventajas¹⁰ y especialmente en los mecanismos que hacen posible la integración social. Así pues, reconocer la diferencia no significa ser indiferente hacia ella (como supuso la noción tradicional de tolerancia), pero tampoco aceptarla y promoverla (como propone la tolerancia positiva); más bien, el reconocimiento consiste en tener conciencia de que, dado el carácter plural y contingente del espacio social en que formamos nuestra identidad, no podemos dejar de reconocer que los medios y las expectativas mediante los cuales los otros construyen su propia identidad siempre rebasarán todo intento de subsumirlas en un único horizonte. Pero el respeto a esa irreductibilidad es más que mera indiferencia porque en las relaciones con los otros está en juego la formación del espacio social en el que se construye la propia identidad; ya sea que experimentemos aversión o simpatía hacia otras formas de construcción de la identidad el caso es que no podemos ser indiferentes hacia ellas porque no podemos forjar nuestra identidad de manera solitaria.

En conclusión el principal problema con una tolerancia «activa» o «positiva»— que presupone un sujeto con convicciones firmes en virtud de lo cual es capaz de comprometerse activamente en la aceptación de los otros como interlocutores del diálogo— es que sus reivindicaciones son demasiado parciales y dependientes de un contexto particular como para erigirse en principio de justicia. Hay cierta paradoja insalvable en la noción misma de tolerancia positiva, pues ahí donde hay lazos firmes de solidaridad y simpatía entre grupos con diferencias culturales la tolerancia sale sobrando, la tolerancia sólo es necesaria en casos en que el conflicto social es tal que el único acuerdo al que se puede llegar se refiere a un conjunto de derechos formales que, a lo más garantizan a las identidades colectivas de los ciudadanos igual respeto y dignidad por medio de políticas compensatorias e innovaciones constitucionales que eviten la exclusión étnica y nacional. Como bien señala Walzer: “¿cómo se puede decir que tolero lo que apruebo? Si quiero que los otros estén aquí, en esta sociedad, entre nosotros, entonces no es que tolere la otredad sino que la defiendo.”¹¹ Es decir, la tolerancia sólo es plausible si se la entiende como una relación bilateral entre el Estado y una minoría que plantea dos tipos de exigencias (de forma separada o simultánea): la inclusión

¹⁰ Esta tesis acerca de la capacidad de las micronarrativas de hacernos imaginar la situación de alguien que es diferente de nosotros es defendida por Martha Nussbaum, quien escribe: “Defiendo la imaginación literaria precisamente porque me parece un ingrediente esencial de una postura ética que nos insta a interesarnos por el bienestar de personas cuyas vidas están tan distantes de la nuestra [...] una ética de respeto imparcial por la dignidad humana no logrará comprometer a seres humanos reales a menos que éstos sean capaces de participar imaginativamente en la vida de otros y de tener emociones relacionadas con esa participación.” Martha Nussbaum, *Poetic justice*, Beacon Press, Boston, 1995 <versión castellana de Carlos Gardini, *Justicia poética*, Andres Bello, Barcelona, 1997, p. 18>

¹¹ Michael Walzer, *On toleration*, Yale University Press, New Heaven, 1997 <versión castellana de Francisco Álvarez, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, 1997, p. 26.>

mediante la remoción de barreras que impiden el acceso de los individuos a cierta parte del espacio público (como los homosexuales que quieren entrar al ejército de EUA) o simplemente el reconocimiento de la diferencia como tal (desde el reconocimiento institucional de la "normalidad" del grupo hasta el otorgamiento de protección especial a ciertos grupos). La tolerancia, al ser universalista y expresarse en una política basada en no tomar en cuenta las diferencias y afirmar la igual dignidad de todos los ciudadanos, se refiere a problemas de exclusión e injusticia que conciernen a la distribución de bienes y recursos así como a la estructura de toma de decisiones que involucran a todos los grupos y a todos los actores dentro de la totalidad del sistema político. Así pues, desde esta perspectiva, el reconocimiento efectivo sólo es posible dentro del horizonte de la tolerancia porque puede reconocerse una identidad particular a la vez, pero el sentido de justicia requiere un visión de la totalidad. Si el principio de justicia apto para las sociedades contemporáneas se identificara con el reconocimiento con la tolerancia positiva entonces la cuestión de la justicia no podría plantearse propiamente porque se ubicaría en un plano demasiado parcial: "«Recognition» is best thought of as a token of full admission to the system, which will be expressed, or symbolised, in different ways in different contexts, but which leaves open the substantial questions of how justice is to be done to the members of group in question."¹² La exigencia de reconocimiento sería parte de la exigencia de justicia y no podemos convertirlo en la piedra de toque de la filosofía social porque la exigencia de la tolerancia positiva interpreta la justicia en términos particularistas y colectivistas; cada grupo exigiendo ser reconocido tendría una concepción particular de la justicia que, supuestamente, "reconoce" su identidad excluida.

Es cierto que los grupos explotados y excluidos exigen formas más substanciales de reconocimiento, especialmente el reconocimiento de los derechos que modifican la estructura de la representación política. Pero a partir de este hecho no puede exigirse sin más desechar el concepto clásico de tolerancia para reemplazarlo por el de «tolerancia positiva»; por el contrario, las exigencias de reconocimiento plantean nuevas cuestiones: ¿cómo debe hacerse el reconocimiento?, ¿qué se reconoce en los otros: el valor de otras culturas o el hecho de que tengan algo que decir?, ¿significa esto que debería permitirse que un grupo realizara sus fines mediante la acción política, o al menos que ésta no ponga obstáculos?, ¿significa que deberíamos darles derechos especiales, formas especiales de representación y formas particulares de jurisdicción? La exigencia de reconocimiento debe decidirse con base en fundamentos independientes de la simple pretensión de un grupo a ser «reconocido» porque tales exigencias siempre implican más que rectificar la injusticia de alguna exclusión particular. Por ejemplo, determinar cómo se establecen los grados de exclusión de las distintas identidades es algo que concierne a todos los actores sociales, no sólo al grupo en cuestión, porque si esos estándares se establecieran con base en los sentimientos de los excluidos el grado de exclusión podría aparecer desproporcionado: "[...] we can say that policies and constitutional provisions that are conceived in terms of respecting or promoting *identities* are predisposed therefore to neglect and sometimes damage people's *interests*. That is because not everyone's interests relate to their (various) collective identities in the same way."¹³ La política de la identidad puede cometer injusticias contra un tercer grupo al favorecer a otro. El concepto de tolerancia, pues, no debe ir más allá del liberalismo para tomar una orientación «positiva». Éste debería interpretarse en el sentido débil de otorgar la importancia y normalidad de los grupos desfavorecidos, comprometiéndose a otorgarles justicia. Y la inclusión debería limitarse a políticas compensatorias y medidas constitucionales dentro del marco de los principios de igualdad y derechos individuales.

¹² Steven Lukes, "Toleration and recognition", *Ratio Juris*, vol. 10, n.2, junio de 1997, p. 220.

¹³ *Ibidem*, p. 221.

Veamos ahora las aporías de la «tolerancia positiva» en el seno del discurso filosófico. Karl-Otto Apel hace una defensa de la tolerancia positiva en la cual ésta reconoce la pluralidad de identidades (más en particular, la pluralidad de ideas del bien) y basada en una noción del sujeto moral cuya identidad se forja en las relaciones intersubjetivas. Así, Apel sostiene que la ética del discurso proporciona, dentro del plano de la razón práctica, la perspectiva normativa básica para pensar a la tolerancia positiva porque, en lugar de negar la importancia de las ideas de bien dentro de las relaciones sociales, y lejos de pretender subsumir esas nociones plurales del bien dentro de una forma de vida homogénea, distingue entre dos ideas del *bien*: por un lado, la pluralidad de ideas de bien concernientes a la felicidad de cada grupo (el *bien relativo*, al servicio de la felicidad); y, por otro lado, la idea del bien entendida como una concepción unitaria y universalmente válida (*bien deóntico*, al servicio de la justicia que debe presuponerse de manera necesaria). Esta última noción del bien entra en juego apenas nos preguntamos si debemos respetar a otras concepciones culturales del bien porque presuponemos que, en consideración a nuestra actitud hacia otras tradiciones, es posible dar una respuesta deontológicamente correcta y provista de validez universal.

Esta distinción le permite a Apel defender una solución de *complementariedad* al problema de la tolerancia positiva sin caer en el relativismo: la tolerancia es un deber deóntico universalmente válido que presupone la pluralidad del bien. Este deber es un *bien unitario* porque da legitimidad a la coexistencia de diferentes formas individuales y colectivas de búsqueda del bien. Pero esta solución de complementariedad aún no es suficiente para fundamentar a la tolerancia positiva porque, aunque la tolerancia es demandada en principio, está *a priori* restringida, acorde al criterio deóntico para dar espacio igual a las distintas formas de vida. En primer lugar, el hecho de tolerar a las distintas concepciones del bien no significa que exista el deber moral de apoyarlas; en segundo lugar –y concerniente a la cuestión de cómo realizar la tolerancia afirmativa– es que no se pueden deducir *a priori* las normas materiales necesarias para una sociedad multicultural del principio de tolerancia. Al respecto, Apel ofrece una respuesta *pragmático-trascendental* a este problema para dar una fundamentación ético-discursiva a la tolerancia positiva. Su punto de partida, como siempre, es el «*factum* de la razón» de que siempre que argumentamos presuponemos las condiciones normativas de un discurso ideal. Entre esas presuposiciones normativas se encuentra el principio kantiano de justicia: el *principio de la necesaria universalización de derechos y deberes en una comunidad ideal de comunicación*; así como el presupuesto de que todos los participantes virtuales en el proceso de universalización han reconocido ya su igual co-responsabilidad en la solución de los problemas respecto a los posibles intereses éticamente relevantes de los virtuales participantes en la comunidad de comunicación. Por lo tanto –desde la perspectiva pragmático trascendental de validación de los principios de justicia– no podemos permanecer indiferentes respecto a los intereses éticos relevantes sobre la buena vida de otras personas porque entonces *estaríamos violando las presuposiciones normativas del discurso*.

Así, el cuidado y preocupación por que los otros no sean humillados y puedan desarrollar sus formas particulares de identidad es una demanda de la razón, ya que si no fuera solidario con el otro cometería una contradicción performativa: "What is always already acknowledged is a certain *solidarity* of all the possible members of the *argumentation community*."¹⁴ La constitución de la subjetividad depende de la intersubjetividad porque esa

¹⁴ Karl-Otto Apel, "Plurality of the good? The problem of affirmative tolerance in a multicultural society from an ethical point of view", *Ratio Juris*, vol. 10, n.2, junio de 1997, p. 206.

pertenencia es una precondition para que los sujetos formen una identidad mediante la autocomprensión, y en esa medida la tolerancia positiva es un deber moral ya que en la medida que reconocemos como valiosas otras tradiciones constituimos también nuestra propia identidad.¹¹⁵ Eso significa, por un lado, que la tolerancia positiva debe tratar de entender hermenéuticamente las tradiciones de valor de las diferentes comunidades y formas de vida para apreciar sus posibles contribuciones a la vida cultural en general. Por otro lado, eso significa que no debemos guiarnos ni confundirnos por todas las concepciones del bien en una sociedad multicultural sino que hay que juzgarlas críticamente con base en el criterio del *único bien*, prescindiendo de compromisos fácticos (como la idea de derechos humanos) que se reconoce como la idea regulativa de solidaridad en la comunidad ideal de comunicación. Desde esta perspectiva, en ciertos casos, es válido aplicar las leyes de un país contra miembros de otras formas de vida (viviendo en aquel país), siempre y cuando esa aplicación tenga como punto de partida los estándares de una moralidad universal: "Now, in these cases (e.g., in that of the violent repression of a Turkish woman by her family in Germany) I think that taking a critical stand and preventing the repression is not only a matter of giving effect to the *positive laws of one's country* against foreigners but also [...] a matter of engagement for the *critical standards of a universal morality*."¹¹⁶

Más allá de los principios de tolerancia que se han incorporado a las prescripciones constitucionales de los modernos Estados liberales, que en principio garantizan la protección legal de los derechos fundamentales de los ciudadanos, la tolerancia positiva sería una actitud susceptible de proporcionar las bases para una moralidad pública y capaz de crear cohesión social y lealtad política. Sin embargo, caben no pocas dudas respecto a la noción de «tolerancia positiva»: en la noción clásica de tolerancia estaba implícito un doble significado negativo: una actitud pasiva respecto a la conducta de las personas toleradas y una evaluación negativa de esa conducta. Ahora bien, es difícil asignar el calificativo de *positiva* a la tolerancia –que es lo que Apel trata de hacer– y al mismo tiempo hacerla compatible con los principios constitucionales a los que ha dado origen (como la libertad de cultos y la libertad de pensamiento y expresión), basados en la defensa de un área de no interferencia y de privacidad de la persona. Los defensores de la tolerancia positiva sostienen que ser tolerante no consiste nada más en ser indiferente y neutral hacia la forma de vida de los demás sino que uno debería apreciar que las otras formas de vida pueden enriquecer la cultura y las relaciones de los individuos, pero el problema consiste en que es difícil inferir proposiciones normativas a partir de las vagas exigencias de "apoyar a las personas en la búsqueda de sus ideales de vida" o "la responsabilidad de ayudar a los otros". La única idea más o menos concreta es la de crear un orden legal multicultural que proteja las tradiciones y formas de vida sin contradecir a los principios de justicia.

¹¹⁵ En este sentido, la propuesta de Apel no deja de tener un dejo de instrumentalismo, pues se valora las formas de vida ajenas (incluso respetando la autonomía y los derechos de las personas) sólo en la medida que sus intereses podrían ser una pretensión de validez sometida a consideración –e incluso aceptable– por medio del discurso argumentativo. No deja de ser curioso que un fin en sí mismo sólo es tal dentro del horizonte de la comunidad de comunicación, fuera de él no tiene valor. Trataremos este punto con más detalle en el capítulo dedicado a la ética del discurso.

¹¹⁶ K.-O. Apel, *op. cit.*, p. 209.

Reconocimiento

“El carácter del público es muy despótico: es capaz de rehusar la justicia elemental cuando se la reclama enérgicamente como un derecho; pero con la misma frecuencia concede más que justicia cuando la petición es hecha, tal como a los déspotas les encanta que se les haga, ateniéndose enteramente a su generosidad.”

Nathaniel Hawthorne, *La letra escarlata*

Si la tolerancia es incapaz de responder o explicar satisfactoriamente varios de los conflictos sociales contemporáneos ¿debe afirmarse entonces que las exigencias de reconocimiento han de juzgarse como variantes de la compasión?, ¿acaso aquellas disputas que no nacen de la diferencia multicultural y que son refractarias a la imparcialidad que exige la tolerancia no podrían solventarse con menor dificultad mediante la simpatía hacia el dolor del otro, sentimiento que no es oriundo de ninguna elección deliberada?

Para los propósitos que persigue esta tesis ambas preguntas deben contestarse con una rotunda negativa. No porque se niegue la existencia e importancia de la compasión como sentimiento moral ni porque no sea producto de una deliberación racional, sino *porque desde la compasión no puede construirse la universalidad de la razón práctica*; como escribe Pereda: “la sola compasión con facilidad enceguece y tiende a convertirse en un sentimentalismo bobo, y hasta con frecuencia lleva a solidificar la asimetría que conlleva toda compasión”.¹¹⁷ El problema con la compasión es, por un lado, que depende de que el compasivo sea capaz de imaginar el dolor del otro y de que crea que está expuesto a un mal semejante. Es decir, la compasión sólo es efectiva dentro del círculo del «nosotros», de aquellos que comparten mis expectativas, mis esperanzas y temores a tal grado de identificación que cuando alguno de ellos ve defraudados esos ideales o es lastimado inmerecidamente soy capaz de imaginar su dolor y sentir compasión hacia él, ¿pero qué ocurre cuando el que sufre es alguien que no comparte mi forma de vida, mi *ethos*? En esos casos el sujeto no puede experimentar compasión porque, en cierto modo, los sufrimientos de los otros *no son reales* porque él carece de los referentes mediante los cuales imaginar el dolor que ciertas acciones (que dentro de su círculo más próximo pueden ser del todo correctas) pueden causar a los demás. Difícilmente cabe imaginar, por ejemplo, que alguien que se ha criado dentro del juego del lenguaje del machismo sea capaz de imaginar, y, por ende, de compadecer, a una mujer que en el transporte público es manoseada e insultada. Tal vez, como lo sugiere Nussbaum o Rorty, la narrativa y la imaginación literaria pueden aportar ese elemento de compasión a las relaciones políticas y sociales al hacernos imaginar la situación de alguien que es distinto a nosotros: “Defiendo la imaginación literaria precisamente porque me parece un ingrediente esencial de una postura ética que nos insta a interesarnos en el bienestar de personas cuyas vidas están tan distantes de la nuestra”.¹¹⁸ Pero, y es algo que Nussbaum reconoce, por mucho que la literatura nos haga revisar nuestros prejuicios hacia otros grupos sociales y por intensas que sean sus descripciones acerca del dolor de esos otros que me son del todo ajenos apenas es imaginable que pueda despertar un sentimiento de compasión capaz de resistir a una tormenta de odio, indiferencia y prejuicio. Por otra parte, si bien es cierto que la compasión no reposa en la actividad de la conciencia, sí continúa siendo una expresión del amor propio: “la compasión que estos [los que sufren] expresan entonces es un consuelo

¹¹⁷ Carlos Pereda, “Las interpelaciones del otro”, *La jornada semanal*, domingo 8 de febrero de 1998, p. 18.

¹¹⁸ M. Nussbaum, *Justicia poética*, p. 18.

para los débiles y los que sufren en cuanto reconocen *tener* allí al menos *un poder*, a pesar de su debilidad: *el poder de hacer el mal*. El desdichado tiene una especie de placer en este sentimiento de superioridad de que le da conciencia el testimonio de compasión [...] Así, la sed de compasión es una sed de goce de sí mismo, y esto a costa de nuestros semejantes".¹¹⁹

De tal modo, el problema del reconocimiento no es un asunto exclusivo de la sociedad multicultural (aunque el multiculturalismo trae consigo exigencias de reconocimiento) que pueda resolverse mediante la tolerancia o la compasión únicamente porque el trasfondo social en el que se desenvuelven varias luchas por el reconocimiento no involucran, al menos directamente, un conflicto entre diversos horizontes culturales. Incluso dentro de un espacio social con relativa homogeneidad étnica o religiosa aparecen pretensiones antagónicas de reconocimiento; lo que ocurre es que estas disputas se acentúan en escenarios multiculturales, y por ellos tienen cierta preferencia como objeto de análisis. El reconocimiento tampoco se deja reducir a la actitud indiferente o neutral de la tolerancia porque en conflictos caracterizados por tensiones raciales, la distribución del ingreso o las oportunidades y condiciones de trabajo del género femenino no son susceptibles de explicarse ni resolverse mediante una actitud «tolerante» que se limite a otorgar a aquellos grupos –latinos, pobres, mujeres– la libertad y el respeto para que construyan su propia identidad, sino que lo que está en juego es precisamente la definición de la estructura misma del espacio social que asigna posibilidades y condiciones para la construcción de esa identidad. Los pobres no necesitan que se les «tolere», lo que necesitan es que se transformen radicalmente los patrones de distribución del ingreso; las «mujeres» tampoco requieren que se les tolere como si la identidad de género fuera una característica negativa respecto a la cual la única actitud moral que cabe consista en la neutralidad, lo que se necesita es que las condiciones laborales de las mujeres se transformen de tal modo que la identidad femenina pueda ampliar sus espacios de libertad. Un análisis de las exigencias de reconocimiento debiera hacernos conscientes de que el espacio social no es una cuadrícula de compartimientos estancos dentro de los cuales cada identidad se desarrolla con base en sus propios recursos y que tolera a las demás en la medida que no interfieran con sus propios derechos, sino que el espacio social es una red de identidades permeables, conectadas entre sí y cuyo ámbito de libertad –esto es, los elementos y el espacio dentro del cual se construyen a sí mismas– está en constante definición. Es más, estas identidades no deben entenderse en un sentido monádico, como si fueran una pluralidad de esferas compitiendo entre sí por el espacio social; más bien la analogía más adecuada sería la de una cuerda: un conjunto de segmentos entrelazados en el que no podemos afirmar que uno sea más originario o más fundamental que otro. Así pues, aunque podamos hablar de identidades específicas (la identidad masculina, la estadounidense, la mexicana, etc.) no es viable sostener que éstas se compongan por un conjunto inmutable de características, sino que estas mismas características están en constante definición, son contingentes y pueden variar. Eso es lo característico del reconocimiento, el reconocimiento no se refiere básicamente a la aparición de una pluralidad de identidades dentro del espacio social y a cómo se instituyan reglas para su convivencia pacífica, sino que el reconocimiento se refiere, primordialmente, a los conflictos que surgen entre una pluralidad de vías posibles para la construcción y definición de una misma identidad; y, por ende, las luchas por el reconocimiento giran en torno a los medios y a las condiciones que diferentes grupos consideran imprescindibles para la construcción de esa misma identidad. Por ejemplo, el conflicto de Chiapas no opone solamente dos identidades distintas: la indígena y la del México modernizado e inscrito en el proceso de globalización, sino que es, más bien, un conflicto en el que está en juego la definición misma de la identidad «mexicana». La legitimidad del movimiento

¹¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Edaf, Madrid, 1984, II, § 50.

insurgente en Chiapas no reposa en la hueca retórica pseudoliteraria de Marcos, sino en el hecho de haber mostrado que la identidad mexicana no puede construirse al margen de los elementos que aporta la cultura indígena y que, a su vez, ésta no puede ser reconocida satisfactoriamente si no gana las condiciones que le aseguren su permanencia en el espacio público. Otro ejemplo, los conflictos raciales en Estados Unidos: los grupos de supremacistas blancos, por un lado, y los defensores de los derechos civiles de los latinos, los afroamericanos o los judíos no piden simplemente tolerancia; un racista no afirma "toleren mi identidad como miembro del KKK" ni el latino de Boston se limita a decir "toleren mi culto a la virgen de Guadalupe". No, lo que está en juego en los conflictos raciales en Estados Unidos es la construcción y definición misma de la identidad estadounidense. Tanto un miembro del White Power como un defensor de los derechos de los negros afirmarían defender la identidad estadounidense, pero para cada uno de ellos esta identidad se construye de manera distinta y tiene contenidos diferentes: para el primero significa compartir ciertas características biológicas e ideológicas: ser blanco y protestante, por ejemplo; para el segundo significa compartir otros ideales, por ejemplo la idea del "melting pot". Lo que está en juego en ambos ejemplos es, pues, el reconocimiento de la legitimidad de las distintas formas de construcción de una misma identidad.

Esta desconfianza hacia la tolerancia y a la compasión en sus distintas vertientes, aparejada de la conciencia de la importancia del reconocimiento intersubjetivo en la formación del espacio social en un mundo multicultural cuyos conflictos no pueden regularse únicamente por medio de la exigencia de tolerancia y la práctica de la compasión, es compartida por buena parte de la filosofía social que se ha esforzado en tematizar la importancia del reconocimiento más allá de los límites establecidos por la teoría política liberal moderna. Habermas, Honneth y Levinas son los filósofos que habrán de servir como punto de referencia en esta arqueología del concepto de reconocimiento, lo tres coinciden en que este concepto está profundamente arraigado en las intuiciones morales cotidianas y que es el referente intersubjetivo que hace posible la individuación de los sujetos, pero divergen en cómo aparece el reconocimiento (si como una instancia reflexiva o pre-reflexiva) y en cómo gestionarlo (para Habermas el reconocimiento está implícitamente garantizado en los procedimientos del discurso; según Honneth éste debe llevar a un concepto formal de eticidad; y para Levinas el reconocimiento señala una situación que es anterior a todo orden reflexivo y que como tal impide alcanzar una simetría total del espacio social). Cómo se desarrollan estas divergencias y semejanzas es el tema de la segunda parte.

CAPITULO III

UN MODELO PROCEDIMENTAL DE RECONOCIMIENTO: LA ETICA DEL DISCURSO

“Sí, en verdad, me parece que los demonios juegan a la pelota con mi alma.”

Teresa de Ávila

“«Nuestra primera frase», escribió usted [Habermas] en cierta ocasión, «expresa de forma inequívoca la intención de un consenso universal y libre». ¿Por qué no decir que el primer gesto de reconocimiento de otra persona promete una solidaridad universal de los seres humanos?»

Anthony Giddens

El tema del reconocimiento intersubjetivo ocupa un lugar cada vez más central en los desarrollos más recientes de la ética del discurso; esto no significa que sea un tópico nuevo en el proyecto ético-discursivo, por el contrario (y como trato de mostrar), el punto de partida del proyecto de Apel y Habermas arranca de las relaciones de reconocimiento recíproco de hecho existentes en la sociedad moderna y trata de elucidar, mediante un análisis pragmático de la lógica de la argumentación, cuál es su núcleo universal y cómo puede expresarse en un procedimiento formal en el que se alcance un acuerdo racional acerca de la validez de las normas morales. Puede decirse que, gradualmente, la ética del discurso ha enfatizado que la construcción de un “punto de vista moral” universal, formalista y cognitivista no debe entenderse como un procedimiento abstracto que prescinde de las relaciones sociales existentes para concebir a los participantes del discurso práctico como “buenas voluntades” que llegan a un acuerdo, sino que la ética del discurso debe presuponer que la identidad de los miembros de los participantes de la comunidad de comunicación se ha formado en los patrones de reconocimiento intersubjetivo y que los resultados del discurso práctico (sin dar orientación alguna sobre su contenido) deben dirigirse a mantener estas relaciones de reconocimiento intersubjetivo. Es decir, las cuestiones de justicia no pueden plantearse ni dirimirse si no se supone el respeto por la autonomía y la identidad individual de todos los sujetos participantes en el discurso práctico (identidad que se ha formado discursivamente en las relaciones de reconocimiento intersubjetivo) y que los resultados del discurso práctico tienen como fin preservar la solidaridad (las formas de reconocimiento en que se preserva la identidad del grupo social). Así pues, la ética del discurso (sobre todo en los trabajos más recientes de Habermas) defiende explícitamente que su principio de universalización presupone y se dirige al reconocimiento de todos los posibles afectados en la medida que trata a la justicia y a la solidaridad como dos caras de la misma moneda; por ende, no se le puede criticar por excluir “la voz del otro” en aras de un acuerdo racional ni como un procedimiento que, en su universalidad, terminaría por disolver toda diferencia. Sin embargo, en el tratamiento que da la ética del discurso al reconocimiento intersubjetivo aún permanecen “zonas oscuras” que han de someterse a crítica: ¿realmente

la pragmática universal/trascendental¹²⁰ puede reconstruir el reconocimiento presente en nuestras intuiciones morales cotidianas? Incluso si se admite que el principio de universalización no expresa el resultado de un experimento mental de una conciencia solipsista ni generaliza una idea de moralidad propia de las sociedades occidentales ¿podemos admitir también que se ha salvado el escollo de los discursos monológicos?; ¿no es demasiado unilateral sostener que el otro, al que debe reconocérsele como sujeto de la justicia y destinatario de la solidaridad, es invariablemente el "otro generalizado" del modelo de la asunción ideal de roles? La hipótesis que se examinará en este capítulo afirma que, a pesar de que es del todo necesario plantear un patrón de reconocimiento intersubjetivo desde un nivel formal y procedimental en el que se reconozca al otro como un sujeto autónomo con derecho a defender el cumplimiento de sus expectativas legítimas independientemente de la forma de vida a la que pertenezca o el ideal de vida buena que propugne, no es válida la pretensión de deducir el reconocimiento intersubjetivo moralmente significativo únicamente de los presupuestos normativos presentes en la acción comunicativa. Ante todo hay que aclarar que no se le critica a la ética del discurso el hecho de que no proponga normas substantivas referentes a cómo debemos de comportarnos con los otros concretos en situaciones específicas (el carácter procedimental que se asigna a sí misma rebasa esta exigencia), sino que se le objeta el intento de presentar el problema de la justificación de la validez de las normas como si fuera el fenómeno originario que debe explicar la filosofía moral, y como si el respeto a la persona del otro fuera o un presupuesto implícito de los actos de habla referidos a la validez de las normas o bien como si se tratara de un elemento ajeno al ámbito de la justificación. Incluso si se le concede a la ética del discurso la polémica distinción entre «justificación» y «aplicación», con base en la cual arguye que el reconocimiento del otro como otro concreto pertenece al ámbito de las éticas de la compasión y no al de una comprensión cognitiva de la moral (que es lo que pretenden Apel y Habermas) que fundamenta un «punto de vista moral», es posible mostrar que el juicio moral está condicionado por elementos que no son del todo formalizables, que escapan a la reconstrucción de la pragmática universal/trascendental; por lo que la comprensión cognitivista de la moral depende de elementos que no son de índole cognitiva y que a su vez la hacen posible, elementos que –aunque no formalizables– no pertenecen a un *ethos* concreto. En resumen, la formulación misma del procedimiento de justificación de validez de las normas de la ética del discurso depende de precondiciones que no se deducen de la lógica de la argumentación y que el partidario de la ética del discurso tiene o que introducir subrepticamente o bien negarlas, pero al precio de caer en la trampa de una

¹²⁰ Hay que tener presente la distinción entre la pragmática trascendental de Apel, que aspira a ser un ejercicio de reflexión estricta que alcance una fundamentación última de los presupuestos pragmáticos del habla, y la pragmática universal de Habermas, que se presenta como una reconstrucción falible de las condiciones cuasi-trascendentales que posibilitan la acción comunicativa. La conciliación habermasiana con el principio falibilista de reconstrucción que antepone los resultados de la investigación empírica al apriorismo fuerte tiene consecuencias para su concepción de la ética: Habermas está más dispuesto que Apel a recurrir al mundo de la vida para la fundamentación de la teoría crítica. Esta tesis no aborda sobre la polémica entre los tipos de pragmática entre ambos autores y tratará a la pragmática universal/trascendental como un concepto unitario a menos que sea necesario introducir la distinción pertinente. Al respecto véase: Marianna Papastephanou, "Communicative action and philosophical foundations", *Philosophy and social criticism*, vol. 23, núm. 4, 1997, pp. 41-69, y Karl-Otto Apel, "Pensar Habermas contra Habermas", en E. Dussel (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI/UAM-I, México, 1994, pp. 207-253.

universalización monológica de la moral.¹²¹ Lo que se le critica a la ética del discurso es su pretensión de situar *el fenómeno básico* que constituye el dominio de la ética en la validez de las normas morales y a partir de ahí construir el punto de vista moral.

La estrategia de argumentación de este capítulo es la siguiente: primero se describe el propósito general de la ética del discurso y cómo se ubica en él la cuestión del reconocimiento intersubjetivo; en segundo lugar, se estudiará el procedimiento mediante el cual la ética del discurso intenta cumplir su cometido y cómo en aquel el reconocimiento intersubjetivo queda supeditado al análisis de las pretensiones de validez; en tercer lugar, se analiza el desarrollo de la tesis cognitivista de Habermas, según la cual la cuestión de la validez de las normas sólo puede contestarse atendiendo a la lógica interna de los argumentos morales, que conduce a la introducción del principio de universalización (U); asimismo, se explica la naturaleza de la fundamentación de (U) y que papel desempeña en ésta el reconocimiento, a partir de este punto se realiza una primera crítica al procedimiento de justificación de la ética del discurso; en cuarto lugar se expone que aunque la ética del discurso puede eludir los cargos de etnocentrismo, de no prestarle voz a lo heterogéneo y de ceguera ante las cuestiones de la vida buena mediante la introducción de la exigencia de discursos prácticos y la noción de solidaridad como contraparte de la justicia, no logra evadir el problema de los discursos monológicos debido a su concepción de la intersubjetividad delineada por la noción de «asunción ideal de roles» y del «otro generalizado».

1.-La Intuición Kantiana Básica y la Cuestión del Reconocimiento

El propósito de la ética del discurso es defender, contra el escéptico y el relativista, la posibilidad de una justificación racional y universal de los principios morales. En ese sentido es un proyecto *cognitivista* porque trata de demostrar que hay una pretensión cognitiva asociada a nuestros juicios morales que puede sostenerse con base en razones que cualquiera aceptaría independientemente de sus intereses o de su horizonte cultural. Esta pretensión cognitivista es deudora de la intuición kantiana básica de justificar un punto de vista moral, es decir, el procedimiento de validación de normas que todos podrían querer depende de un principio de universalización cuya imparcialidad en sus juicios está asegurada por la existencia de un punto de vista desde el cual pueda examinarse si una norma puede encontrar en el círculo de los afectados un asentimiento universal, racionalmente motivado (es decir, no basado en emociones, valores compartidos o intereses egoístas sino que satisfaga exigencias estrictamente cognitivas), y por ello no forzado. En esa medida la ética del discurso es también *formalista* y *universalista*: aquellos juicios y normas morales que están justificados deben ser capaces de alcanzar un asentimiento racional porque su justificación no está

¹²¹ Esta crítica es muy distinta, aunque el tono suene familiar, a la que esgrime Albrecht Wellmer contra la estrategia específica de justificación de la ética del discurso consistente en fundamentar el principio moral en el contenido normativo implícito en las argumentaciones porque, según Wellmer, las obligaciones morales no se deducen de las condiciones de la racionalidad: "Obligations to rationality are concerned with arguments regardless of who voices them, whereas moral obligations are concerned with people regardless their arguments", A. Wellmer, *The persistence of modernity*, Cambridge MA, 1991, p. 185. Concuerdo con Habermas en que Wellmer pasa por alto que una comprensión cognitiva de la ética basada en la lógica de la argumentación carece de la fuerza obligatoria de las normas concretas de acción, lo que pongo en duda es que a partir de las "necesarias idealizaciones" de la comunicación pueda reconstruirse el núcleo universal de nuestras intuiciones morales cotidianas. Mi crítica no se dirige tanto a la distinción justificación-aplicación como al hecho de que la justificación misma depende de elementos que no se encuentran en los presupuestos pragmáticos del habla. La racionalidad práctica, en sus distintos usos, depende de elementos pasivos y heterónomos que, antes que limitarla, son su condición misma.

en la imposición de tal o cual preferencia subjetiva, o de un acuerdo más o menos compartido, sino que depende de un procedimiento que –aunque no especifica ningún principio normativo en particular– especifica las condiciones que tales principios deben cumplir para justificarse.¹²² A su vez ese punto de vista moral es universal porque no expresa las creencias morales de una cultura específica o de determinada época, precisamente su carácter formal asegura su validez general porque no respalda ni descarta apriorísticamente una forma de vida.

Si bien la ética del discurso sigue la intuición kantiana básica, según la cual el objetivo de la teoría moral es establecer un principio fundamental de deliberación con base en el cual decidir la validez de las normas morales, se distingue de ella porque, a diferencia del imperativo categórico, aquel principio fundamental no puede tomar la forma de un principio de deliberación privada. Expliquemos brevemente esta transformación intersubjetiva del imperativo categórico. Kant expresa así la ley fundamental de la razón pura práctica: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.”¹²³ A pesar de que este principio es un momento decisivo en la consolidación de una moral postconvencional (es decir, una moral que no depende de las convenciones locales ni de las tradiciones históricas de una cultura para fundamentar la validez de los juicios morales), la fundamentación de esa intuición básica aún sigue siendo solipsista y monológica porque tal fundamentación es producto de la capacidad reflexiva del «yo». Esto es, la reflexión individual puede aprehender el significado de la validez moral sin necesidad de entrar en relación con ninguna otra conciencia; por lo que basta que el sujeto moral cumpla adecuadamente con el procedimiento de reflexión para que su juicio moral sea *eo ipso* intersubjetivamente válido y para que la forma de *mi* voluntad deba coincidir necesariamente con la de todos los demás seres racionales finitos. En resumen, la dificultad que la ética del discurso encuentra en el imperativo categórico kantiano consiste en que no puede dar debida cuenta de la intersubjetividad, de cómo la relación con los otros condiciona *la validez misma* del procedimiento de construcción del punto de vista moral, porque el principio kantiano de universalización de las máximas de acción (el centrarse en la conciencia del sujeto moral) podría validar máximas que sólo generalizaran las intuiciones morales del mundo occidental o que dejaran sin considerar las razones de los posibles afectados por la aplicación de la norma. Apel expresa minuciosamente la manera en que Kant carece de un enfoque pertinente de la intersubjetividad:

“Los *otros yoes*, que habría que presuponer como cosujetos del conocimiento objetivo mediado comunicativamente, no aparecen en absoluto en función *trascendental*, según Kant; tienen que «constituirse» [...] como objetos del yo-sujeto trascendental, en el sentido de objetos del mundo de la experiencia, o tienen que suponerse –como en el caso de la ética– como puras *entidades racionales no transcendentales* sino *metafísico-inteligibles* que, junto con Dios, forman el «reino de los fines»”¹²⁴

¹²² Como bien escribe David C. Hoy, el argumento de Habermas no es del todo procedimental porque no especifica *cómo* deben alcanzarse los consensos prácticos; más bien, su modelo es «metaprocedimental», ya que señala únicamente el status filosófico que debe cumplir cualquier acuerdo práctico para ser considerado como racionalmente válido –sin entrar en consideraciones acerca de sus contenidos sustantivos ni sobre los procedimientos prácticos mediante los cuales se llegó a él–. Véase: David Couzens Hoy y Thomas McCarthy, *Critical theory*, Blackwell, Cambridge MA, 1994, p. 175.

¹²³ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, 1788 <versión castellana de E. Miñana y Manuel García Morente: *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, Libro I, cap. I, § 7, p. 49>.

¹²⁴ K.O. Apel, “Diskursethik als Verantwortungsethik: eine Postmetaphysische Transformation der Ethik Kants”, en Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 152.

No entraremos a la discusión acerca de si el sujeto moral kantiano es solipsista o no,¹²⁵ lo que es importante considerar para la tesis que aquí se discute es, en primer lugar, que –aun si la crítica a Kant es acertada– la ética del discurso no distingue muy bien entre una fundamentación *solipsista* y una fundamentación *monológica* del principio moral. Un discurso solipsista es aquel que funda las pretensiones de verdad y rectitud del conocimiento o la acción en las premisas de la filosofía de la conciencia cartesiana: la objetividad se establece mediante un acto reflexivo de una conciencia provista de autocerteza y que por el uso de su sola razón es capaz de establecer los criterios de objetividad (sea en el campo teórico o práctico);¹²⁶ un discurso monológico, por su parte, acepta la evidencia ajena sólo en la medida en que se relaciona con el *propio* horizonte de comprensión, aunque las evidencias o las razones sean propuestas por los otros siguen siendo *mis propias razones*¹²⁷. Así pues, aunque toda fundamentación solipsista sea monológica (porque para que algo sea objetivo debe entrar en el horizonte del ego y adecuarse a sus métodos y razones), no toda fundamentación monológica es solipsista¹²⁸ porque incluso dentro de un discurso práctico en el que participen todos los posibles afectados pueden universalizarse normas que excluyan injustamente otros horizontes de razones,¹²⁹ teniendo en cuenta esta distinción habrá que cuestionarse posteriormente (concediendo por ahora que es correcta) si la transformación del imperativo categórico en clave intersubjetiva que realiza la ética del discurso consigue escapar del riesgo de los discursos monológicos, y no sólo de la universalización solipsista.

En segundo lugar, frente a Kant, la ética del discurso pretende ofrecer una tematización más cabal de la intersubjetividad y, por ende, de cómo la relación con el otro es constitutiva para la validez del punto de vista moral. Sin embargo hay maneras distintas de tomar distancia de la fundamentación monológica del juicio moral y es preciso entender la manera específica en la que lo hace la ética del discurso, no sólo para comprender mejor su naturaleza, sino también para saber en qué sentido se hace de la relación con el otro una condición constitutiva de la

¹²⁵ Al respecto véase el artículo de Dulce María Granja, “¿Es solipsista el «YO» kantiano?”, en E. Dussel (comp.), *op. cit.*, pp. 171-191.

¹²⁶ Heidegger expresa atinadamente el carácter solipsista de la filosofía moderna que coloca al sujeto como el punto arquimédico de constitución del mundo (teórico y práctico): “...si el hombre se convierte en el primer y auténtico subjectum, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal”, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*, Vittorio Klosterman, Frankfurt, 1984, p. 81 <Versión castellana: *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 87>

¹²⁷ Acerca de la posibilidad de una universalización monológica, incluso en los discursos prácticos, véase el artículo de Wilhelm Lütterfelds, “Die monologische Struktur des kategorischen Imperativs und Fichtes Korrektur der Diskursethik”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 40, núm. 1, 1986, pp. 90-103.

¹²⁸ Esto puede apreciarse con claridad en el neopragmatismo de Rorty, pues a pesar de que rebasa la filosofía del sujeto y da paso a una concepción hermenéutica (Heidegger) y lingüística (el segundo Wittgenstein) del yo convierte a la «conversación» en un instrumento retórico que deja hablar al otro a condición de que no cuestione la constitución de sentido propia: “We western liberal intellectuals should accept the fact that we have to start from where we are, and that this means that there are a lot of views which we simply cannot take seriously”, R. Rorty, *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge University Press, 1991, p. 29. No hay espacio para una réplica que pueda contar como una vez diferente, eso es un discurso monológico.

¹²⁹ Al respecto Lütterfelds sostiene que la base egológica de la argumentación real no puede eliminarse y que es necesario plantear una teoría del discurso que tome en cuenta la contradicción entre la razón monológica y la universal: “Die Übernahme der Rolle oder Perspektive eines Anderen ist dann lediglich ein Wechsel in eigenen Rollen und Perspektiven. Und daß auch diese Verfahren einen monologischen Charakter haben, scheint darin begründet zu sein, daß sie eine Übertragungstheorie bzw. ein Konstitutionskonzept des Anderen implizieren. Man müsse sich an die Stelle aller Anderen versetzen –so Kant– wenn man ein allgemeine Argumentationsstandpunkt gewinnen wolle. Dieser monologische Zug ist auch in der realen Argumentation des Diskurses nicht eliminierbar. Im Gegenteil, er bleibt dessen [...] egologische Basis”, W. Lütterfelds, *op. cit.*, p. 103.

construcción del punto de vista moral. Como se examinará con más detalle a lo largo de este capítulo, la ética del discurso traslada el centro de justificación de la validez de las normas morales del «yo pienso» al «nosotros argumentamos», lo que significa que, una vez que se considera al pensamiento como una actividad social estructurada lingüísticamente, se ubica al sujeto moral en el espacio social de la comunicación donde él es incapaz de fundamentar por sí solo un juicio moral porque los significados –y la identidad individual misma que se forma con base en significados y roles sociales– de palabras clave como «respeto», «tolerancia» o «acuerdo justo» dependen de la determinación intersubjetiva mediante un proceso de interpretación pública. Un proceso que, a pesar de estar incardinado en las relaciones sociales fácticamente existentes, no se identifica sin más con los consensos vigentes debido a que éstos pueden basarse en elementos irracionales (el fanatismo religioso o la dominación autoritaria) que no pueden universalizarse, o simplemente el pluralismo axiológico puede obstraculizar el consenso. Por ello, el punto de vista moral que defiende la ética del discurso tiene como propósito encontrar un procedimiento de justificación racional de las normas morales en un mundo pluralista, en el que no se puede apelar al punto de vista de la divinidad para tal fin, dentro de los límites de nuestro mundo intersubjetivamente compartido, preservando al mismo tiempo la posibilidad de distanciarse críticamente de ese mundo. La manera en que lo hace consiste en sacar a la luz –por medio de un ejercicio reconstructivo (Habermas) o mediante la reflexión trascendental estricta (Apel)– las presuposiciones inherentes a nuestro hablar y argumentar que todo hablante tiene que suponer (aunque sea implícitamente) para expresar una proposición con sentido; esos presupuestos establecen condiciones formales y procedimientos que deben cumplir los juicios morales que pretendan justificarse racionalmente. Ha ahí la tesis básica de la ética del discurso: “todo aquel que trate en serio de participar en una argumentación, no tiene más remedio que aceptar implícitamente presupuestos pragmático-universales que tienen un contenido normativo; el principio moral puede deducirse entonces del contenido de estos presupuestos de la argumentación.”¹³⁰ Así pues, la ética del discurso retoma el legado kantiano de una ética cognitivista, formalista y universalista, pero pretende fundamentarla de manera comunicativa, intersubjetiva, no solipsista; es decir, una comunidad de sujetos puede considerar que sus juicios morales son objetivamente válidos sólo si son resultado de una formación comunicativa del juicio que se ciñe a un procedimiento en el que se cumplen los presupuestos idealizaciones normativas inherentes a nuestro hablar.

¿Qué papel desempeña el reconocimiento intersubjetivo en la fundamentación comunicativa de la moral? Puede decirse, en un sentido general que a continuación se desglosará, que la *expectativa* del reconocimiento intersubjetivo permea la totalidad del proyecto ético-discursivo. Desde el momento mismo en que éste asume las consecuencias de la modernidad, como el desencantamiento del mundo y la diferenciación de las esferas de sentido, debe admitir que el carácter de las personas (el tema de la virtud) o que el *telos* de la comunidad política (el bien común) no son el objeto propio de la reflexión moral porque las relaciones morales dejan de tener una estructura vertical en la que la autoridad superior de una comunidad o de una idea teológica impone cierto modelo de realización ética a los individuos, quienes asumen esos mandatos de distinta manera dependiendo del lugar, establecido de antemano (no hay que olvidar que estamos hablando de una ética convencional), que ocupan en las relaciones sociales. En contraste, una ética postconvencional parte de una relación horizontal entre personas cuyas expectativas de reconocimiento y sus requerimientos morales recíprocos no están preestablecidos por un orden más alto, por lo que la regulación de los modos de comportamiento frente a otros se convierte en el centro de atención de la filosofía moral.

¹³⁰ Jürgen Habermas, “Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik”, en *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1986 <versión castellana de Manuel Jiménez Redondo: *Moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 102>.

El lugar que ocupe un individuo o una comunidad en la sociedad no es ya algo inmutable, sino que depende de que sus expectativas de reconocimiento (como individuo libre, como ciudadano con derecho al voto, como alguien protegido por la seguridad social, etc.) se reconozcan como intersubjetivamente válidas y como moralmente obligatorias (deberes). Esas expectativas, casi siempre en conflicto, se expresan en enjuiciamientos morales —«es degradante que no se reconozca la igualdad racial», «es injusto que no se respeten los derechos de los enfermos de SIDA»—, y lo que hace la ética del discurso es tratar de encontrar en la formación comunicativa de esos juicios un procedimiento con base en el cual pueda establecerse un criterio para distinguir qué juicios y qué expectativas de reconocimiento están mejor fundamentados que otros (desde luego, no puede respaldar *a priori* un juicio moral por encima de otro).

Lo distintivo de la ética del discurso es cómo entreteje el concepto de «reconocimiento» dentro de su construcción procedimental del punto de vista moral. Cabe distinguir, al menos, tres perspectivas, desde las que se plantea esta relación.

(1) Desde la perspectiva de *un proceso histórico*, que también puede denominarse el ámbito de la *génesis*, el desgaste de las bases tradicionales y religiosas (que debe asumir toda ética postconvencional) en las que se sustentaban las obligaciones morales exigidas a los individuos provoca que no pueda establecerse una correlación directa entre el lugar que ocupan los individuos dentro del entramado de relaciones sociales y los deberes morales que les corresponden; por el contrario, este entramado pierde su carácter monolítico y unívoco, por lo que la identidad individual y la colectiva dependen de que las expectativas en las que pretenden expresar su identidad sean reconocidas intersubjetivamente. Los conflictos entre las diversas pretensiones de reconocimiento transforman el concepto de deber moral: la cuestión ya no es cómo se debe realizar el *telos* individual, sino cómo se deben resolver las convicciones antagónicas suscitadas por los conflictos por el reconocimiento. La ética del discurso responde al desafío del escéptico (quien sostiene que el carácter precario y conflictivo de las pretensiones de reconocimiento que trae consigo la fragmentación de la vida social en la modernidad imposibilita una resolución racional de los conflictos morales) argumentando que la “lucha por el reconocimiento” obliga a una transformación universal, formal y cognitivista del concepto de deber moral, no conduce a su negación.

La perspectiva de la génesis es útil porque muestra que el punto de vista moral se sustenta en el reconocimiento recíproco, lo que significa que el procedimiento que juzga si las relaciones se basan en el respeto mutuo no es producto del interés propio de un «yo» abstracto y desencarnado —considerado como punto originario de la moral— sino que ese mismo punto de vista moral se inscribe dentro de un proceso de socialización en el que se desarrollan las relaciones de reconocimiento recíproco y que aquél expresa en criterios formales y universales:

“This struggle over the interpretation and satisfaction of historically unredeemed claims is a struggle for legitimate rights in which collective actors are once again involved, combating a lack of respect for their dignity. In this ‘struggle for recognition’ collective experiences of violated integrity are articulated”³¹

La perspectiva de la génesis parte del hecho de que la vulnerabilidad de las personas, la conciencia moral y el

³¹ J. Habermas, “Struggles for recognition in the democratic constitutional state”, en Amy Gutman (comp.), *Multiculturalism and the «politics of recognition»*, Princeton University Press, Princeton, 1992, p. 108.

autorespeto emergen en el contexto de las relaciones de reconocimiento recíproco; a continuación, para dar cuenta de la existencia de obligaciones morales, se describe acuciosamente los procesos históricos y los movimientos sociales que han dado lugar a que en ciertas épocas se admitan como intersubjetivamente válidas las expectativas de reconocimientos de ciertos grupos sociales (feministas, minorías en sociedades multiculturales, pueblos colonizados que exigen que se reconozca el derecho a defender su cultura), así como también se reconstruye la manera en la que los sujetos morales internalizan como normativamente vinculantes esas expectativas reconocidas en los procesos de socialización; de tal modo, esta descripción «genética» suele encontrar que el respeto a los otros se origina en una «sanción interna», como la que se experimenta en los sentimientos de vergüenza o culpa, es decir, el sujeto moral cumple con un deber que hace posible la existencia de una comunidad (por ejemplo, el expresado en la norma que obliga a «no humillar a las personas») porque en el proceso de socialización ha aprendido que no cumplir con ese deber conlleva una sanción consistente en la pérdida de auto-respeto (que puede ir desde el ostracismo social hasta la sanción jurídica), de modo que gradualmente internaliza el carácter imperativo de la norma hasta que ésta forma parte constitutiva de su conciencia moral. La génesis de la norma es importante porque permite reconstruir los elementos históricos, sociológicos o económicos que forman nuestra identidad moral y que caracterizan las relaciones específicas de reconocimiento recíproco vigentes en nuestra comunidad. Sin embargo, el punto de vista moral –tal y como lo trata de elaborar la ética del discurso– no puede constituirse únicamente con base en la génesis porque, según Habermas y Apel, al no tomar distancia crítica de la validez de las formas de reconocimiento vigentes es incapaz de ofrecer criterios para discernir cuáles normas articulan de manera más racional el potencial normativo ínsito en las estructuras de reconocimiento recíproco¹³².

(2) El deber moral se basa en la demanda recíproca por reconocimiento, pero aún es necesario clarificar el sentido de ese «deber», porque no explica de qué manera se justifican una expectativa o un juicio morales; para ello hay que introducir el concepto de *validez* de las normas que obligan al respeto mutuo. Es necesario, pues, introducir la dimensión de la validez dentro de las relaciones de reconocimiento para mostrar así que las acciones y juicios condenatorios frente al menosprecio y la humillación son respuestas *justificadas* a la violación de expectativas morales legítimas basadas en la reciprocidad de las estructuras de reconocimiento. La *validez* no se refiere a un contenido, nada afirma acerca de qué forma concreta de reconocimiento promueva mejor que otra la virtud o la felicidad, simplemente se refiere a un procedimiento de justificación de normas; específicamente, la validez consiste en la formación de un consenso mediante un discurso práctico en el que participen de manera conjunta todos los afectados.

Precisamente, para evitar la caída en el relativismo o en el decisionismo, debido a la ausencia de un acuerdo sustantivo acerca de las orientaciones últimas entre las plurales pretensiones de reconocimiento, la ética discursiva

¹³² Este es un punto que Habermas ha hecho valer contra la hermenéutica de Gadamer y la crítica al poder de Foucault, y que Apel esgrime contra Rorty, sin embargo hay buenas razones para sostener que la perspectiva genética no es *per se* autocontradictoria ni conservadora en su intento de tratar de reconstruir nuestras prácticas sociales *desde adentro*, pues al hacernos conscientes de cuáles son los mecanismos subyacentes a nuestra conducta moral cotidiana puede hacernos críticos respecto a esa conducta: "Furthermore, the genealogist need not believe that this process of critical self-estrangement from certain social practices is possible or valid only because of some ideal outside where everyone would agree that the social practice should be abandoned. Finding one's own previous behavior to be strange simply means that one cannot engage in it any longer in the same way, not that one thinks that no rational being should be engage in it", Couzens Hoy y McCarthy, *op. cit.*, p. 174.

muestra que hay una pretensión de reconocimiento intersubjetivo cuya validez no se circunscribe al ámbito de una forma de vida concreta o de un sistema de valores en específico, sino que está ya siempre presupuesto en toda acción humana significativa. En este punto, la ética del discurso adopta la perspectiva de la *teoría de la acción comunicativa*¹³¹ para poner de manifiesto la validez de este ámbito de reconocimiento intersubjetivo. Desde este punto de vista el sentido de la acción humana no puede entenderse como un evento aislado formado únicamente por los intereses y estrategias del agente individual (como lo pretende la acción estratégica), sino que la acción comunicativa (que está orientada al entendimiento) es más originaria porque antes de que el actor se oriente estratégicamente hacia el mundo es necesario que haya un acuerdo lingüístico intersubjetivo (no instrumental) acerca del mundo. La perspectiva de la acción comunicativa es útil para la teoría crítica en general, y para la ética del discurso en particular, porque permitirá defender las pretensiones cognitivistas, universales y formalistas de una ética postconvencional al mostrar que, de hecho, todos los participantes de una forma de vida estructurada lingüísticamente deben presuponer ciertas características estructurales comunes que hacen posible la comunicación portadoras de contenidos normativos mínimos que sirvan de base para coordinar racionalmente acciones comunes.¹³⁴ Es decir, en la acción comunicativa están implícitas relaciones de reconocimiento recíproco, y en esa medida tienen un contenido normativo:

“De estos análisis [los de la acción comunicativa] se deduce que la moral se refiere, por la forma y por la estructura de las perspectivas de la socialización intersubjetivamente no deformada, a un sentido genuino, independiente del bien individual. Desde luego que partiendo únicamente de las propiedades de las formas de vida comunicativas no puede darse razón de por qué los miembros de una determinada comunidad histórica *deberían* ir más allá de orientaciones valorativas particularistas, y avanzar hacia relaciones de reconocimiento recíproco inclusivas e irrestrictas de universalismo igualitario. Por otra parte, una concepción universalista que huya de las falsas abstracciones tiene que hacer uso de juicios propios de la teoría de la comunicación. Del hecho de que las personas únicamente lleguen a convertirse en individuos por la vía de la socialización se deduce que la consideración moral vale tanto para el individuo insustituible como para el miembro, esto es, une la justicia con la solidaridad. El trato igual es el trato que se dan los desiguales que a la vez son conscientes de su copertenencia [...] El respeto recíproco e igual para todos exigido por el universalismo sensible a las diferencias quiere una inclusión *no niveladora* y *no confiscadora* del otro en su alteridad”¹³⁵

Desde la perspectiva de la acción comunicativa, la pluralidad de las pretensiones de reconocimiento no anula la pretensión de verdad de los juicios que expresan un deber o una condena moral; por el contrario, una justificación

¹³¹ No hay que olvidar que para Habermas la teoría de la acción comunicativa no es ni una metateoría ni una continuación de la teoría del conocimiento por otros medios, sino que es el tipo básico de acción social con base en el cual pueden proponerse criterios universales de razón: “[...] el empleo del lenguaje orientado al entendimiento, es el *modo original*, frente al que el entendimiento indirecto, la comprensión indirecta, el dar a entender o el hacer que el otro conciba tal o cual opinión, se comportan de forma parásita”, J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 19 <versión castellana de Manuel Jiménez Redondo: *Teoría de la acción comunicativa*. Volumen 1: *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1989, p. 370.

¹³² Al respecto escribe Habermas: “Una teoría de la comunicación elaborada en términos de pragmática formal en dirección que acabamos de esbozar, podrá utilizarse para una teoría sociológica de la acción si se logra mostrar de qué forma los actos comunicativos, esto es, los actos de habla, o las manifestaciones no verbales equivalentes, cumplen la función de coordinar la acción *contribuyendo así a la estructuración de las interacciones*”, *Ibidem*, p. 358.

¹³³ J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein, 1996 <versión castellana de Juan Velasco y Gerad Vilar: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, pp. 71-72>.

comunicativa de la moral hunde sus raíces en las relaciones de reconocimiento recíproco de hecho existentes y que condicionan el ejercicio mismo de la racionalidad. La teoría de la acción comunicativa muestra que una sociedad no podría existir (por corrompida o instrumentalizada que sea su situación) si en ella no estuvieran presentes relaciones de reconocimiento intersubjetivo, es decir, si no hubiera un acuerdo mínimo acerca de un reconocimiento recíproco acerca de pretensiones irrenunciables para la conservación de la integridad de los miembros de esa sociedad. Esta es la esfera del reconocimiento intersubjetivo que desempeña el papel central en la ética discursiva porque le permite la construcción de un punto de vista moral formalista y universalista porque, al no referirse a las relaciones de reconocimiento entre dos sujetos concretos (sino como una estructura formal ínsita en la lógica de nuestra argumentación), permite trascender una red de relaciones de reconocimiento recíproco formada por valores culturales y circunstancias históricas que no podrían ser aceptadas por todos los sujetos morales como los principios de justicia que regulen la vida social. Es decir, el hecho de que la acción comunicativa –y su forma reflexiva expresada en el discurso práctico– dependa de una forma de reconocimiento intersubjetivo (aunque su contenido normativo sea prácticamente nulo) permite construir un procedimiento práctico que identifique las *condiciones comunicativas formales* que debe satisfacer cualquier consenso referente a cómo regular conflictos entre pretensiones morales en conflicto¹³⁶.

(3) Sin embargo, si la ética del discurso se atuviera solamente a la validez del reconocimiento presente en los presupuestos del habla quedaría a merced de las mismas críticas que en su momento Hegel dirigió contra el formalismo y el universalismo abstractos de la ética kantiana, no sólo porque el contenido normativo de ese tipo de reconocimiento carecen de la fuerza obligatoria de las normas de acción,¹³⁷ sino principalmente porque el procedimiento de universalización sobre el cual se asienta el punto de vista moral sería tautológico o inconsistente.¹³⁸ Esto significa que el punto de vista moral al que aspira la ética del discurso sólo sería posible con base en otros presupuestos; es decir, el procedimiento de universalización de normas se basaría en la institucionalización de la razón y no en el principio de la razón práctica, como lo pretende la intuición kantiana básica. Jack Mendelson plantea claramente este problema:

“Communicative ethics demands from its participants a *willingness and ability* to consider normative questions from a universalist standpoint and to regard every being as an equal regardless of the actual constellation of relations in real life. Even if we admit that such willingness and such ability merge out of contingent circumstances, there is a dilemma here. The necessity of discursive argumentation arises when, through conflict and crisis, social and political agents challenge an

¹³⁶ Estas condiciones formales que se obtienen a partir del análisis de las presuposiciones comunicativas de las relaciones de reconocimiento intersubjetivo no producen reglas morales concretas; es decir, no garantizan que la pretensión de un juicio moral se cumplirá efectivamente, sólo se limitan a establecer *condiciones de autorización*, lo que significa que sólo señala las condiciones que debe cumplir la formación de un juicio moral.

¹³⁷ Eso es algo que el mismo Habermas admite: “Presuppositions of communication do not have regulative force even when they point beyond actually existing conditions in an idealizing fashion. Rather, as *anticipatory* suppositiopns they are constitutive of a practice that without them could not function and would degenerate at the very least into surreptitious form of strategic action. Presuppositions of rationality do not impose *obligations* to act rationally; they *make possible* the practice that participants understand as argumentation”, J. Habermas, *Justification and application*, p. 31.

¹³⁸ El procedimiento sería tautológico porque al hacer abstracción de todo contenido determinado la universalidad expresaría sólo lo que ya está implícito en el principio de universalización, sin agregar ningún contenido. Sería inconsistente porque para poder aplicarse necesitaría anticipar reglas previas de argumentación.

established background consensus"¹³⁹

No basta con que la estructura universal de nuestra acción comunicativa incluyan cierto tipo de reconocimiento intersubjetivo proporcionan bajo la forma de condiciones formales y universales que debe cumplir (como mínimo) todo juicio moral que pretenda estar justificado, es necesario también, desde la perspectiva *propriamente moral*, dar cuenta de las relaciones *efectivas* de reconocimiento intersubjetivo que condicionan y dirigen el discurso práctico. La ética del discurso tiene que mostrar que el procedimiento de universalización de normas, que asegura el respeto a las expectativas de los sujetos, está necesariamente contextualizado en una forma de vida, aunque su validez no dependa de las características contingentes de esa contextualización:

"[...] todas las morales coinciden en una cosa: todas coinciden en extraer del propio medio que representa la interacción lingüísticamente mediada, al que los sujetos socializados deben su vulnerabilidad, también los puntos de vista centrales que permiten una compensación de esa debilidad y vulnerabilidad. Todas las morales giran en torno al trato igual, a la solidaridad y al bien común; pero éstas son ideas básicas que derivan todas ellas de las condiciones de simetría y de las expectativas de reciprocidad que caracterizan a la acción comunicativa [...] En el reconocimiento recíproco de sujetos capaces de responder de sus actos, que orientan su acción por pretensiones de validez, están ya *in nuce* las ideas de igualdad de trato y solidaridad; pero estas obligaciones no superan los límites del concreto mundo de la vida de una etnia"¹⁴⁰

El concepto de acción comunicativa muestra que las orientaciones de acción, los deberes hacia los otros e incluso la formación de la propia identidad están mediadas y posibilitadas por un conjunto de prácticas lingüísticas. Este carácter lingüístico (y, por ende, intersubjetivo) de toda forma de vida hace vulnerables a las personas desde una perspectiva moral porque las hace depender de un lenguaje público para expresar sus pretensiones de reconocimiento (que van desde la expresión de sentimientos de menosprecio hasta la protesta por la privación de las condiciones de vida elementales), así como también el lenguaje disponible puede ser inadecuado para plantear esas pretensiones (por ejemplo, ¿cómo puede plantearse *jurídicamente* el rechazo al fraude electoral si el derecho al voto no es una garantía constitucional?). Ante tal vulnerabilidad, la ética del discurso depende y tiene que proteger las relaciones de reconocimiento intersubjetivo en dos aspectos: por un lado; tiene que reconocer a los sujetos morales como personas insustituibles, es decir, como seres con igual derecho a expresar y conducir su vida de manera autónoma (la justicia); por otro lado; tiene que procurar que la forma de vida comunicativa desarrolle las prácticas lingüísticas y las orientaciones normativas que posibiliten el cumplimiento de las pretensiones de integridad dirigidas recíprocamente (la solidaridad). En resumen, la ética del discurso tiene que reconocer a los sujetos morales como individuos insustituibles que merecen respeto y como miembros de una forma de vida que los proteja de violaciones a su integridad:

"Es cierto que la moral se puede entender como mecanismo de protección contra la vulnerabilidad específica de las personas. Pero el saber acerca de la indefensión constitutiva de un ser que sólo puede formar su identidad en la enajenación en condiciones interpersonales y estabilizarla en condiciones de reconocimiento intersubjetivo brota de la familiaridad intuitiva con las estructuras universales de nuestra forma de vida comunicativa en general. Es un saber general anclado

¹³⁹ Jack Mendelson, "The Habermas-Gadamer debate", *New German Critique*, citado por David Rasmussen, *Reading Habermas*, Blackwell, Cambridge MA, 1990, p. 66.

¹⁴⁰ J. Habermas, *Moralidad y eticidad*, p. 110.

profundamente que como tal sólo importuna en casos de desvío clínico –por experiencias de cómo y cuándo la identidad de un individuo socializado se pone en peligro–. El recurso a un saber determinado por semejantes experiencias negativas no está cargado con la pretensión de indicar positivamente lo que significa en general una vida buena.”¹⁴¹

Es plausible admitir con Habermas que el punto de vista moral no se refiere a un «reino de los fines» en el que los sujetos morales se reconocen unos a los otros como seres desencarnados y provistos de una «voluntad santa», sino que los discursos prácticos surgen en un contexto específico en el que las formas concretas de reconocimiento dentro de una forma de vida están en peligro o cuyas orientaciones normativas respecto a ese reconocimiento se han vuelto problemáticas; asimismo, podemos estar de acuerdo en que el conocimiento de la vulnerabilidad de las personas –y cuya violación ese el motivo moral de las luchas por el reconocimiento– no es algo que pertenezca a un mundo de la vida concreto, ni se puede deducir a partir de él ideas acerca de la vida buena. Pero aún permanece la dificultad de aceptar la doble tesis de Habermas según la cual las expectativas de reconocimiento recíproco deriven de las condiciones de simetría ínsitas en las estructuras generales de la acción comunicativa y que sólo podamos ser conscientes de la vulnerabilidad esencial de las personas (que condiciona la forma misma del procedimiento de universalización) por medio de casos clínicos o de situaciones extremas –además de que es un conocimiento que moralmente es demasiado significativo como para que se le deje fuera de la validez. ¿Hasta qué punto es válido sostener que las formas de reconocimiento intersubjetivo, en los que se sustentan la justicia y la solidaridad, están presentes en el lenguaje como discurso *tal y como Habermas pretende reconstruirlas*? El problema es que el reconocimiento intersubjetivo que se exige desde este punto de vista propiamente moral tiene aspectos propios de la génesis como lo es la esencial vulnerabilidad de los seres humanos, a su vez esa vulnerabilidad trasciende toda eticidad particular y es un elemento del juicio moral que pretende validez universal. A su vez, esa validez no se deja expresar en términos puramente formales porque la vulnerabilidad sólo queda de manifiesto en el encuentro concreto con el otro: “Once the other appears as a *real* individual with his own unsubstitutable will, new problems arise. *This reality of the alien will belongs to the primary conditions of collective will formation.*”¹⁴²–Lo que se habrá de cuestionar es, primero, si las relaciones de reconocimiento intersubjetivo que le dan al principio de universalización su estatuto de *punto de vista moral* realmente pueden reconstruirse satisfactoriamente desde la perspectiva teórica habermasiana (la pragmática trascendental); y, segundo, si es posible hacer una división tan tajante entre génesis y validez de las normas morales, relegando a aquella la vulnerabilidad y el encuentro con un otro concreto como fenómenos de interés secundario para una ética filosófica.

2.- La Ética del Discurso y las “Ciencias Reconstructivas”

Se ha sugerido ya que al tematizar la importancia del reconocimiento intersubjetivo en la justificación comunicativa del punto de vista moral Habermas se percata de que las demandas de reconocimiento que han de plantearse en el discurso práctico son causadas por acciones que los sujetos perciben como lesiones morales de su vulnerable integridad personal. También hemos apuntado, siguiendo a Habermas, que aunque esta vulnerabilidad abarca elementos materiales concernientes a la supervivencia fáctica de los sujetos (así se expresa nuestra vulnerabilidad: si las palabras de un mendigo no encuentran eco se morirá de hambre) no pertenece a ninguna forma

¹⁴¹ J. Habermas, *La inclusión del otro*, p. 60.

¹⁴² J. Habermas, *Justification and application*, pp. 15-16.

de vida determinada ni expresa una noción de virtud en especial, y aun así esta vulnerabilidad desempeña un papel primordial en la construcción del punto de vista moral porque si los sujetos de la comunidad de comunicación no fueran seres vulnerables no sería necesario un procedimiento de universalización de normas para regular los conflictos provenientes de las lesiones causadas a la vulnerabilidad de los sujetos. Sin embargo, Habermas (y Apel) es incapaz de articular este momento en la construcción del punto de vista moral, optando por callar acerca de él o excluirlo del ámbito de la validez. En este segundo apartado se estudiará el procedimiento mediante el cual la ética del discurso intenta reconstruir el núcleo universal de nuestras intuiciones morales cotidianas y cuáles son las vías que le llevan a concluir que el fenómeno originario del que debe encargarse la ética filosófica es la validez de deber ser de las normas. Esto tiene como propósito mostrar que la ética del discurso comparte (quizá acriticamente) aún Kant el desprecio por los elementos heterónomos y pasivos que forman parte de los juicios morales y que le impiden pensar el reconocimiento de la vulnerabilidad de los sujetos concretos como una *condición originaria* de la constitución del punto de vista moral, y no como un *consecuencia secundaria de su aplicación* al supeditar el reconocimiento intersubjetivo al análisis de las pretensiones de validez.

En primer lugar, Habermas asigna a la filosofía moral la tarea de elucidar el núcleo universal presente en nuestras intuiciones morales cotidianas¹⁴³. La teoría moral es esencialmente reconstructiva; por lo que no puede resolver controversias acerca de qué forma de vida es más virtuosa que otra ni puede prescribir máximas de acción para la autorrealización personal; lo único que puede hacer es reconstruir *ex post facto* los contenidos racionales de un área o campo de investigación: "Logic, mathematics, and grammar are also sciences that reconstruct the intuitive knowledge of competent judging and speaking subjects. In an analogous fashion, moral theory engages in a task of rational reconstruction when it elicits from everyday moral intuitions the standpoint of the impartial judgment of interpersonal practical conflicts."¹⁴⁴ Por ese motivo la ética del discurso tiene que asumir la perspectiva del participante, pues si se adoptase la perspectiva del observador neutral se tratarían a las acciones y juicios morales como objetos de saber teórico a los que se les puede adscribir un significado y un sentido ajenos a la actitud de los participantes. El problema con la perspectiva de la tercera persona (el observador neutral) es que explica las experiencias morales en un lenguaje que les es ajeno¹⁴⁵, lo que tiene como consecuencia el relativismo, el decisionismo o incluso el cinismo. Sólo si nos atenemos a la experiencia moral como tal, es decir, si asumimos la perspectiva del participante, podremos encontrar en nuestras distintas acciones y juicios morales una estructura común que es tarea de la filosofía elucidar; por ejemplo, la indignación moral o el resentimiento no pueden explicarse *moralmente* apelando sólo a la utilidad o a la psicología; la validez del punto de vista moral se basa en un «fondo» universalista que comparten todos nuestros juicios morales: "[...] esta indignación no debe su carácter moral al hecho de que se haya alterado la interacción entre dos personas aisladas. Antes bien, este carácter se debe al ataque contra una *esperanza normativa* subyacente, que tiene validez no sólo para *ego* y *alter*, sino para *todos los pertenecientes* a un grupo social."¹⁴⁶

¹⁴³ Eso obliga a la filosofía moral a tomar la perspectiva de los participantes: "Mientras la filosofía moral se plantea la tarea de ayudar a la clarificación de las intuiciones cotidianas obtenidas por vía de la socialización, tendrá que coordinarse, al menos virtualmente, con la actitud de los partícipes de la praxis comunicativa cotidiana", J. Habermas, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983 (versión castellana de Ramón García Cotarelo: *Conciencia moral y acción comunicativa*, ediciones península, Barcelona, 1991, p. 65.

¹⁴⁴ J. Habermas, *Justification and application*, p. 25.

¹⁴⁵ Se ahondará más en este tema cuando hablemos del cognitivismo de la ética del discurso.

¹⁴⁶ J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 65.

En segundo lugar aparece el problema de cómo sacar ese núcleo universal de moralidad sin perderse en las concepciones de vida buena que se encuentran en la eticidad y sin objetivar el mundo de la vida, es decir, ¿cómo defender una postura cognitivista y universalista sin salirse del mundo de la vida? Aquí aparece el problema de que las intuiciones cotidianas se presentan siempre inmersas en un contexto social e histórico que rebasa la conciencia individual en la medida que en el proceso de socialización los sujetos morales internalizan valores, tradiciones, ideas de virtud, etc. que cambian en cada época y que cada individuo asume de manera distinta dependiendo de su ideal de autorrealización. Tal parece, pues, que el propósito de elucidar el núcleo universal de nuestras intuiciones morales cotidianas es una empresa condenada al fracaso porque, por un lado, los intentos (como el de Kant) de elucidar un principio de universalización de máximas únicamente con base en el ejercicio autorreflexivo de un sujeto solitario necesariamente tiene que expurgar todos aquellos elementos históricos y contingentes (el lenguaje, nuestra biografía particular, la clase social a la que pertenecemos) que moldean nuestra identidad como sujetos prácticos; por otro lado, si nos atenemos a nuestras intuiciones morales cotidianas (y si renunciamos a la perspectiva hegeliana de ver en el desarrollo de la historia la teodicea del Espíritu) nos quedamos únicamente con una abigarrada sucesión de prácticas sociales que en varias ocasiones son mutuamente excluyentes. Ante este dilema la ética del discurso (especialmente la versión desarrollada por Habermas) opta por una mediación entre la moralidad (la pretensión kantiana de alcanzar un principio universal de fundamentación de la moral) y la eticidad (partir de las intuiciones cotidianas que están insertas en un mundo de la vida histórico particular):

“Los valores culturales, encarnados en las prácticas de la vida cotidiana, o los ideales que determinan la autocomprensión de una persona, comportan, ciertamente, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están hasta tal punto entreteljidos con la totalidad de una forma de vida particular, sea colectiva o individual, que de por sí no pueden pretender una validez normativa en sentido estricto [...] Pero de ello sólo se sigue una precisión del ámbito de aplicación de la moral universalista: está no tiene que ver con la preferencia de valores, sino con la validez deóntica de normas y de las acciones a las que las normas urgen”⁴⁷

Así pues, la mediación entre moralidad y eticidad que persigue la ética del discurso tiene dos tareas: primero, ofrecer un conocimiento ético reflexivo desde la perspectiva de los participantes sin abandonar la perspectiva de la facticidad; y, segundo, darle a ese conocimiento reflexivo la forma del punto de vista moral, es decir, la reconstrucción reflexiva de nuestras intuiciones morales cotidianas no puede ofrecer prescripciones concretas acerca una forma de vida virtuosa que los sujetos deban realizar, sino que ofrece únicamente el punto de vista desde el cual las cuestiones morales pueden juzgarse imparcialmente. Ahora bien, la manera en la que Habermas plantea la mediación entre moralidad y eticidad (especialmente en lo referente al contenido de la eticidad) va a determinar de manera decisiva la tesis habermasiana de que los fenómenos sobre los que se centra una ética filosófica debe ser la validez de las normas, así como las pretensiones de validez de los actos de habla relativos a normas, y que en esa forma se reconstruye satisfactoriamente el núcleo universalista de nuestras intuiciones morales cotidianas.

Como hemos visto, la ética del discurso no prescinde por entero del contexto en que una norma tiene significado (que está histórica y culturalmente condicionado), pues reconoce que las cuestiones prácticas surgen en

⁴⁷ J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 73.

contextos concretos de acción de un mundo de vida en particular, simplemente pone en cuestión su pretensión de validez, criticándola con base en estándares racionales presentes en la esfera misma del mundo de la vida.¹⁴⁸ Lo que es de especial interés para la presente tesis es qué toma y qué rechaza la ética del discurso del mundo de la vida y cómo lo hace. Comencemos por explicar brevemente el concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*): más allá de Popper y Jarvie –quienes conciben el «mundo tercero» como el conjunto de recursos cognitivos, susceptibles de objetivación, y que facilitan la acción¹⁴⁹– Habermas entiende el mundo de la vida como el horizonte omniabarcante y no tematizado dentro del cual se produce la comprensión lingüística, aquí se incluyen todos los patrones de interpretación lingüísticamente organizados y que pueden usarse de manera común por los participantes en la acción comunicativa con el propósito de coordinar la acción. Su inserción en este mundo de la vida constituye a los seres humanos como sujetos capaces de actuar moralmente mediante un proceso de socialización en el que éstos adquieren conciencia de sus deberes concretos y de los significados que les permiten hacer juicios morales. Pero, como se ha insistido, no todo el entramado de relaciones prácticas de ese mundo de la vida puede pretender validez intersubjetiva, por lo que se hace necesaria la distinción entre *moralidad* (concerniente a las cuestiones de justicia) y *eticidad* (acerca de las cuestiones de vida virtuosa), distinción que a Habermas le parece intuitiva: “Intuitivamente, los ámbitos de la moralidad y de la eticidad pueden distinguirse con facilidad: pues no cabe someter a un mundo de la vida en su totalidad a una consideración moral”¹⁵⁰ Detengámonos en este punto porque aquí empiezan a delinearse las aporías en las que caerá el tratamiento que la ética del discurso le da al reconocimiento intersubjetivo. Es cierto que no se requiere un gran ejercicio intelectual para saber que no podemos elegir la forma de vida en que nos hemos socializado, a diferencia de la actitud reflexiva por medio de la que elegimos normas de acción válidas, pero sí es dudoso reducir los contenidos y estructuras moralmente significativos de el mundo de la vida a la dicotomía entre moralidad y eticidad. Por ejemplo, ¿dónde situar la extrema vulnerabilidad de las personas que hace necesario introducir la dimensión del respeto?, como hemos visto esa vulnerabilidad y la necesidad de compensarla no pertenece al horizonte de cuestiones relativas a la vida buena y su validez no depende del resultado de un discurso práctico; asimismo, si se hace depender el reconocimiento intersubjetivo que compensa esta vulnerabilidad únicamente en los presupuestos del discurso su potencial normativo es aún demasiado débil como admite la propia ética discursiva

Sin embargo, Habermas rechazaría que el reconocimiento de la vulnerabilidad de las personas, o cualquier otro elemento significativo para un punto de vista moral universalista, pudiera plantearse en términos distintos a los que ofrece la dicotomía entre moralidad y eticidad porque, si así fuera, entonces se caería de nueva cuenta en una metafísica pre-crítica que apelara a una instancia pre-lingüística para darte sentido a nuestras intuiciones morales cotidianas (que sólo pueden expresarse en el lenguaje): “But procedures and reasons are so closely interwoven with each other that there cannot be any evidence or criteria of assessment that are completely *prior* to argumentation that do not have to be justified in turn in argumentation and validated by rationally motivated agreement reached in

¹⁴⁸ No hay que olvidar que para Habermas la acción comunicativa –la acción orientada a alcanzar un entendimiento con base en pretensiones de validez criticables– es esencial al orden social y que y que las pretensiones de rectitud normativa son una de las dimensiones de la validez que estructuran la comunicación.

¹⁴⁹ El problema que detecta Habermas en esta objetivación del mundo de la vida consiste en que oculta la distinción entre las actitudes performativas y las hipotético-reflexivas hacia la cultura. En la vida cotidiana las personas coordinan sus acciones en torno a definiciones de situaciones que se toman como dadas y no como contenidos teóricos que los sujetos manejen reflexivamente. Así, ni Popper ni Jarvie son capaces de explicar el poder que tiene la cultura (el «mundo tercero») para orientar intersubjetivamente la acción.

¹⁵⁰ J. Habermas, *Moralidad y eticidad*, p. 74.

discourse under the presuppositions of argumentation.”¹¹ De tal modo, para Habermas cualquier intento de introducir un elemento material o no formalizable en la constitución del punto de vista moral (en este caso un concepto de reconocimiento intersubjetivo) está condenado al fracaso porque *o* ese elemento (o presupuesto) pertenece a una forma de vida específica, y por ello no se puede universalizar, *o* porque es un elemento pre-lingüístico que no puede plantearse inteligiblemente. Por ese motivo, Habermas reduce la reconstrucción de nuestras intuiciones morales a un análisis pragmático de los presupuestos de la argumentación en el mundo de la vida cotidiano.

No obstante, esta negación del sentido y de la universalidad de presupuestos potencialmente normativos que pasan desapercibidos para la pragmática trascendental¹² es sumamente cuestionable. Por un lado, tanto Habermas como Apel hacen una equiparación ilegítima entre lo «pre-lingüístico» y lo «ante-predicativo» (donde pueden encontrarse presupuestos –formas de reconocimiento intersubjetivo– importantes para el punto de vista moral).¹³ Desde luego, la filosofía moral no puede basarse en algo pre-lingüístico, entendido como el hecho de que algo tenga sentido sin expresarse nunca en el lenguaje o que haya algo que se comprenda algo que carezca de significado, porque para que ese elemento pudiera tener validez universal (o siquiera hacerse inteligible) tendría que estar ya inserto en un lenguaje. Pero lo ante-predicativo no se refiere a ninguna instancia pre-lingüística, sino que se refiere al hecho –ya señalado por Heidegger– de que hay supuestos y condiciones que tienen que darse previamente a cualquier acto judicativo, y que no pueden objetivarse posteriormente mediante la capacidad predicativa de los sujetos:

“La articulación de lo comprensivo en el acercarse interpretativamente los entes siguiendo el hilo conductor de «algo como algo» es *anterior* a toda proposición temática sobre ellos. En ésta [en la actividad predicativa] no emerge por primera vez el «como», sino que resulta enunciado por primera vez, lo que únicamente es posible si está delante como enunciable”¹⁴

Asumir las consecuencias del giro lingüístico no significa tomar la predicación como punto de partida, sino que consiste en reconocer que hay una estructuración significativa de lo comprensible previa a los enunciados temáticos y que los hacen posibles. Por ello, una ética filosófica no puede prescindir de forma tan tajante de esos elementos antepredicativos arguyendo que su validez se circunscribe a un horizonte histórico específico (como lo son,

¹¹ J. Habermas, *Justification and application*, p. 59.

¹² Una postura semejante sostiene K.O. Apel cuando escribe: “También sería verdaderamente extraño que estuviéramos en la situación de criticar nuestra razón no desde el punto de vista de ella misma (mediante la *racionalidad trascendental*), sino desde la perspectiva de una *razón diferente* –o desde la posición de lo «otro de la razón»– como algo contingente. Esto debería dejarse a cargo de los *posmodernistas*”, K.O. Apel, “Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung” <versión castellana de Norberto Smilg: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 145.>

¹³ Esta identificación se expresa claramente en la obra de Tugendhat: “Así como es convincente el pensamiento de que «apertura» sólo puede haber en un contexto de interés y de cuidado[...] no resulta de aquí que la apertura constatante que se articula en oraciones aseverativas sea el modo derivado de una apertura originaria. La tesis de una tal derivación es especulativa en el sentido de que no puede verse a la base de qué criterios haya que juzgar su exactitud. Lo mismo vale para la tesis de que debe haber un sentido del ser –el ser a la mano– que no es captable por el lenguaje, pues entonces no es un sentido de «ser»”, Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstimmung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979 <versión castellana de Rosa I. Santos Ihlau: *Autoconciencia y autodeterminación*, FCE, Madrid, 1993, p. 148.>

¹⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübinga, 1986 <versión castellana de José Gaos: *El ser y el tiempo*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1993, § 32, p. 167> Es importante señalar que esta tesis no pretende sacar conclusiones normativas a partir de condiciones ontológicas, ni mucho menos *fundamental*, una ética ontológica, simplemente quiere mostrarse antepredicativos y no formalizables de la relación intersubjetiva que *condicionan* la *justificación* del punto de vista moral, en modo alguno se pretende obtener a partir de Heidegger normas concretas.

según Habermas, los prejuicios –*Vorurteile*– presentes en la obra de Gadamer) o que se refieren a un ámbito pre-lingüístico, cuasi-místico, y por ende inexpressable (como el «cara-a-cara» en Levinas). En contraste, una filosofía moral postconvencional y con pretensiones de universalidad debe tener en cuenta ese ámbito ante-predicativo porque en él, y mediante él, se genera toda significación ética. Por ejemplo, cabe admitir –como se mostrará a lo largo de esta tesis– que hay patrones de reconocimiento intersubjetivo presentes en la génesis del sujeto moral cuyo carácter universal no se elucida mediante un análisis formal –aunque sea en clave pragmática– de los actos de habla, pues ese análisis presupone ya ese patrón ante-predicativo de reconocimiento intersubjetivo. Así pues Habermas, a pesar de que se adscribe al giro lingüístico, aún mantiene la rígida distinción de la ética kantiana entre lo formal y lo material como si este último aspecto (incluso si admitimos la distinción) se circunscribiera a un deseo subjetivo hacia cierto objeto o a un mandato contingente que descansa sobre fundamentos empíricos. Si se considera lo material sólo desde esa perspectiva entonces sí sería cierto que una ética basada en presupuestos materiales es incapaz de compensar la esencial vulnerabilidad de los seres humanos, pues al colocar como fundamento de la acción moralmente recta un objeto, y no la *forma* que debe adoptar la voluntad, se carecería de criterios que impongan límites normativos a los conflictos provocados por las distintas formas que adopte la búsqueda de ese objeto. Pero no se debe excluir sin más a lo material del campo de la razón práctica,¹⁵⁵ pues lo material no es *per se* irracional sino que puede referirse a los presupuestos ante-predicativos, no formalizables, que establecen las condiciones de posibilidad para el uso moral de la razón práctica, por ejemplo, para que una norma alcance validez universal. El problema es que “Habermas no sabe articular el principio moral-formal intersubjetivo de la ética del Discurso con un principio ético-material de una Ética crítica: los opone, niega el segundo, no puede pensar su articulación”.¹⁵⁶

Por otro lado, esta aguda dicotomía entre lo formal y lo material, y la consecuente negación en la filosofía moral del ámbito ante-predicativo (que se caricaturiza como si fuera lo «pre-lingüístico» o «lo otro de la razón»), trae consigo una comprensión reduccionista del mundo de la vida y del papel que desempeña en la formación de la conciencia moral porque si bien es cierto que las capacidades de juicio y acción de los sujetos morales presuponen como condición la socialización en un mundo de la vida no es posible distinguir tan fácilmente en ese proceso de formación los valores culturales y los ideales que determinan la autocomprensión de una persona, por un lado, del punto de vista moral desde el que se problematiza la pretensión de validez universal de las normas y los deberes, por otro. La dificultad presente en el intento de reconstruir un concepto postconvencional y postmetafísico de racionalidad práctica tomando como directriz la distinción entre moralidad y eticidad es que todos aquellos aspectos que no son parte del procedimiento racional de regulación de expectativas morales se relegan sin más al campo de la eticidad: “Desde la perspectiva de un participante en argumentaciones morales, este mundo de la vida puesto a distancia, en el que se entretajan autoevidencias de tipo moral, de tipo cognitivo y de tipo expresivo, aparece como esfera de la eticidad. En ella los deberes están de tal modo entretejidos con hábitos concretos de vida, que pueden extraer su evidencia de evidencias de fondo”.¹⁵⁷ Pero al proceder así Habermas comete una forma de objetivación del mundo de la vida, no muy distinta a la que encontraba en Popper y Jarvie, porque trata al mundo de la vida como una bodega de

¹⁵⁵ Para Habermas el uso propiamente *moral* de la razón práctica excluye todo momento material y se circunscribe sólo al procedimiento de formación discursiva de la voluntad colectiva: “We approach the moral outlook once we begin to examine our maxims as to their compatibility with the maxims of others”, *Justification and application*, p. 6.

¹⁵⁶ E. Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta/UAM-I/UNAM. Madrid, 1998, p. 197.

¹⁵⁷ J. Habermas, *Moralidad y eticidad*, pp. 78-79.

concepciones de la vida virtuosa que los sujetos pueden identificar claramente y poner de lado mediante un procedimiento formal de universalización. Dejemos de lado la extensa discusión acerca de si el punto de vista moral puede construirse prescindiendo de cuestiones de la vida buena y centrémonos en la siguiente cuestión: ¿todos los aspectos que intervienen en la formación de los sujetos morales y que no pertenecen a la moralidad (en el sentido habermasiano) pertenecen a la esfera de la eticidad (cuestiones referentes a la vida buena y deberes comúnmente compartidos y tenidos irreflexivamente como válidos)? Considero que la respuesta a la pregunta debe ser negativa porque para explicar cuál es el núcleo universal de nuestras intuiciones morales no es suficiente partir del mundo de la vida, y a continuación cuestionar procedimentalmente las pretensiones de validez de las expectativas morales que en él se sostienen, sino que es aún necesario hacer de este mundo de la vida un campo trascendental a ser explorado, es decir, que explique, por ejemplo, qué patrones de reconocimiento intersubjetivo o qué comprensión de nosotros mismos como sujetos prácticos posibilitan el significado común de las ideas acerca de la vida virtuosa o el sentido del punto de vista moral. En concreto, el núcleo *universal* de nuestras intuiciones morales no puede reconstruirse totalmente como si fuera producto de la actividad intencional de los sujetos ni se deja aprehender totalmente en un procedimiento formal porque depende de actos previos a toda producción consciente activa. Es decir, Habermas es incapaz de explicar satisfactoriamente cómo se originan los patrones lingüísticos y simbólicos de reconocimiento intersubjetivo a los que apelan los participantes de la acción comunicativa.

Lo que hay que retener es que, planteada así la distinción entre moralidad y eticidad, la reconstrucción de nuestras intuiciones morales únicamente puede centrarse en la validez de las normas y en las pretensiones de validez concernientes a ellas; porque si se relegan todos los demás elementos y presupuestos del juicio moral al ámbito de la eticidad —que no contiene más que ideas acerca de la vida virtuosa— entonces, efectivamente, sólo podemos llegar a un acuerdo racional en procedimientos formales de solución de controversias; procedimientos que necesariamente se expresan en argumentos; de tal modo, Habermas reduce la reconstrucción de nuestras intuiciones morales a un análisis pragmático de la lógica de la argumentación, tema que se analizará a continuación.

3.- El Programa de una Ética del Discurso

Al dividir la esfera práctica en el ámbito de la moralidad y en el de la eticidad, Habermas tiene que reconstruir un conocimiento ético reflexivo desde la perspectiva de los participantes mediante la transformación de la reflexión trascendental que deja paso a la pragmática trascendental, en la que el discurso práctico sustituye al sujeto solipsista. En primer lugar es necesario distinguir la labor reflexiva que Habermas asigna a la teoría moral de las filosofías de la reflexión basadas en el sujeto trascendental que tomaban como punto de partida la distinción sujeto-objeto. La ética del discurso trata de poner en marcha la autorreflexión, propia de la filosofía trascendental clásica, sustituyendo el “yo pienso” por el “nosotros argumentamos”: no es el sujeto quien examina en un ejercicio mental las normas cuya validez antes se daban por sentada y ahora se ha vuelto dudosa; por el contrario, ese cuestionamiento es un asunto intersubjetivo que se realiza mediante el discurso práctico. El discurso práctico no se trata de cualquier conversación, se trata de un procedimiento reflexivo en el que los participantes presentan sus argumentos y someten a crítica su posible validez con base en buenas razones: “El discurso práctico puede considerarse como un exigente modo de formación argumentativa de una voluntad común que [...] tiene por fin garantizar, merced sólo a

presupuestos universales de la comunicación, la rectitud (o *fairness*) de cada uno de los acuerdos normativos que puedan tomarse en esas condiciones".¹⁵⁸ La ventaja de esta transformación intersubjetiva del modelo de la reflexión trascendental es que para cuestionar la validez de las normas vigentes en nuestra sociedad no es necesario salirse de las prácticas intersubjetivas cotidianas para situarse en un "punto cero" *sub specie aeternitatis* ni en la soledad de la conciencia, sino que dentro de la misma comunidad de comunicación pueden tematizarse explícitamente las reglas concernientes a la acción social que se han vuelto problemáticas. Es decir, podemos cuestionar (y eventualmente llegar a un acuerdo) la validez de las normas sociales dentro de la facticidad de nuestra forma de vida: "In this reflection, of course, it cannot abandon the performative attitude of participants in interaction; only in this way can it maintain contact with the intuitive knowledge acquired through socialization that makes moral judgments possible. To this extent, the connection to the pretheoretical knowledge of everyday life remains intact".¹⁵⁹ De tal manera, la reconstrucción del contenido cognitivo presente en nuestras intuiciones morales es un ejercicio reflexivo, pero que no se basa en el modelo sujeto (el agente moral) – objeto (las normas morales), sino que parte de una intersubjetividad (los participantes del discurso práctico) que cuestionan la validez de normas que a su vez son parte de esa misma intersubjetividad (expresándose en argumentos y no como estados de cosas).

Con base en la pragmática trascendental la ética del discurso pretende refutar al escéptico que niega la posibilidad de una justificación racional y universal de los principios morales. Para ello, Habermas especifica cuáles son los fenómenos que constituyen el dominio de la ética: "En primer lugar trataré de demostrar que la validez de deber ser de las normas y las pretensiones de validez que sostenemos en relación con acciones de habla relativas a las normas (o reguladoras) son los fenómenos que debe conseguir aclarar una ética filosófica".¹⁶⁰ A partir de esa premisa, trata de mostrar que puede predicarse verdad acerca de las cuestiones prácticas, aunque no el mismo tipo de verdad que se asocia con los enunciados descriptivos. En esta medida la ética del discurso es parte de las éticas cognitivas que afirman que los juicios concernientes a asuntos prácticos son susceptibles de verdad. Así, la ética del discurso se dirige contra posturas no cognitivistas como el prescriptivismo, el emotivismo y el intuicionismo por no dirigirse al núcleo específico de la reflexión ética porque "traducen" la experiencia ética en un vocabulario que pertenece a un orden de experiencia distinto: voliciones, preferencias, utilidad, poder, etc.¹⁶¹ porque no dan cuenta de la experiencia moral por excelencia (según Habermas): la conciencia de que una norma o principio de acción es justa y que por esa única razón es obligatoria.

¿Cuándo es entonces válida una norma? La pregunta supone que las normas válidas pueden distinguirse de las injustas. Acorde a Habermas, la tarea de la ética filosófica es reconstruir los principios que nos guían al decidir lo que cuenta como normativamente válido y lo que no. En este punto, la ética discursiva se enfrenta a la tesis del escéptico según la cual la pluralidad irreductible de valores últimos impide el logro de un consenso racional en cuestiones morales. Para ello no niega la pluralidad axiológica de las sociedades modernas, lo que hace es introducir

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 104.

¹⁵⁹ J. Habermas, *Justification and application*, p. 25.

¹⁶⁰ J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 60.

¹⁶¹ Ya sea que se asimilen las expresiones normativas a las expresiones que describen la realidad (particularmente la realidad interna de sentimientos y preferencias), sea que asimilen las expresiones normativas a imperativos basados en principios y valores que son últimos y arbitrarios, o que traten la validez normativa como un predicado que se atribuye a las sentencias acorde a reglas dadas.

un "principio puente" de universalización (U) que proporciona a los afectados un procedimiento para generar consenso racional cuando la validez de las normas se ponga en cuestión. La ventaja de este principio es que asegura una situación de imparcialidad, exigida por el punto de vista moral, porque las normas aceptadas llegan a ser tales únicamente porque incorporan el interés común de todos los afectados. Este principio de universalización (U) se expresa así: "cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* persona (presumiblemente) puedan resultar afectados por *todos* los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación)"⁶²

Esto es un desarrollo de la tesis cognitivista de Habermas: una norma puede ser tenida por verdadera. Pero su pretensión de verdad es distinta a la de los enunciados descriptivos, pues hay tres diferencias:

- ◊ En los enunciados descriptivos los enunciados como tales son la única entidad acerca de la cual se predica verdad o falsedad. En cambio, en la esfera de la moralidad la rectitud normativa no se atribuye exclusivamente a las normas, pues puede atribuirse a los actos de habla por medio de los cuales se expresan las normas.
- ◊ En el plano de la moralidad debemos distinguir entre el *hecho social* de que una norma dada se reconozca como válida y el hecho de que *merezca ser reconocida* como normativamente válida.
- ◊ En el plano cognitivo hay una relación entre la existencia de estados de cosas y la verdad de las proposiciones que las describen, pero en el campo de la moralidad hay una relación entre la existencia de normas y la *expectativa* de que pueda probarse racionalmente su validez. El reconocimiento fáctico de una norma no dice nada acerca de su rectitud, únicamente sugiere que podría mostrarse que la norma es válida.

Estas asimetrías muestran que la cuestión de la validez de las normas morales sólo puede contestarse atendiendo a la lógica interna de los argumentos morales. ¿Por qué? Recordemos que para Habermas la acción comunicativa, la que está orientada a alcanzar un entendimiento, es el tipo básico de acción social, es decir, un acto de habla es capaz de dar como resultado el establecimiento de un vínculo intersubjetivo. Ahora bien, ¿cómo explicar el compromiso específico en el que entran los hablantes al emitir un acto de habla? Ese compromiso puede ser derivable a partir de la validez de las normas establecidas (por ejemplo, cuando estamos en un hospital y sabemos que hay una ley que prohíbe fumar en lugares cerrados es fácil entender el vínculo entre una enfermera y un fumador que establece la frase «apague inmediatamente ese cigarro»). El problema aparece con los actos de habla que no tienen un sustento institucional (como suele ocurrir en los juicios morales en los que se exige reconocimiento); en esos casos los actos de habla pueden establecer relaciones intersubjetivas normativamente vinculantes porque tienen una base racional, esto es, se basan en pretensiones de validez implícitas en los mismos actos de habla. Así, el consenso normativo depende de que las pretensiones de validez que se cuestionan en el discurso puedan defenderse; el hecho de que las pretensiones de validez se encuentren ínsitas en la acción comunicativa hace que en la perspectiva de la moralidad no podamos asumir la perspectiva del espectador neutral que considera las normas morales como estados de cosas cuya verdad pueda constatarse mediante la observación. Por el contrario, es necesario asumir la perspectiva del participante, desde la cual las cuestiones de validez aparecen como un asunto intersubjetivo que depende de que los actos de habla cumplan con ciertas expectativas. Para decidir entre expectativas en conflicto en el campo de la práctica difícilmente

⁶² J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 85-6.

podemos apelar a una evidencia física, pero eso no significa que la decisión sea arbitraria, lo que significa es que las condiciones de validez de los enunciados referentes a asuntos prácticos dependen de las razones mediante las cuales se defiendan esos enunciados. En términos de la lógica de la argumentación los argumentos verdaderos no se producen mediante la deducción ni mediante pruebas empíricas. En cambio, Habermas opta por hacer una analogía con los distintos procedimientos de inducción que sirven como esquemas de argumentación capaces de conectar observaciones singulares e hipótesis generales de una manera no tautológica y susceptible de generar acuerdo intersubjetivo. En el plano práctico, el principio de universalización (U) desempeña el papel de ese esquema argumentativo al asegurar la posibilidad de generar un acuerdo racional cuando hay un conflicto acerca de la validez de la norma.

A continuación, Habermas contesta a la objeción de que el principio de universalización únicamente absolutiza las intuiciones morales de la sociedad europea capitalista. Para tal propósito Habermas ofrece una fundamentación pragmático-universal del principio de universalización: "... la exigida fundamentación del principio moral recomendado podría adoptar la forma de que toda discusión, en cualquier contexto que se dé, descansa sobre presupuestos pragmáticos de cuyo contenido propositivo puede deducirse el postulado de universalidad «U»¹⁶³. ¿Por qué debemos aceptar (U)? Porque de lo contrario cometeríamos una contradicción performativa, es decir, habría una contradicción entre lo que se expresa en el plano semántico y lo que se presupone en el plano pragmático. Habermas sigue la idea de Apel según la cual el escéptico que *argumenta* en contra de la validez universal de (U) implícitamente acepta presupuestos de la argumentación entre los que se encuentra (U), cuya validez deseaba negar explícitamente. El acuerdo anticipado en (U) es una presuposición necesaria porque siempre que argumentamos con sentido pretendemos que deberíamos llegar a un acuerdo, se trata de la anticipación contrafáctica de la comunidad ideal de comunicación (Apel) o de la situación ideal de habla (Habermas), ambos pueden reconstruirse de la siguiente manera:

- I. El proceso de comunicación supone que es posible para los hablantes llegar a un acuerdo acerca de un estado de cosas.
- II. Llegar a un acuerdo implica que es posible distinguir entre un acuerdo genuino y otro que no lo es (debido, por ejemplo, a las ideologías que obstaculizan una comprensión adecuada).
- III. Un acuerdo genuino, en contraste, se produce únicamente por la fuerza del mejor argumento.
- IV. La fuerza del mejor argumento prevalece si y sólo si la comunicación no es obstaculizada por restricciones externas o internas.
- V. La comunicación no es obstaculizada si y sólo si entre todos los participantes potenciales hay una distribución simétrica de oportunidades para expresar sus opiniones.
- VI. Una situación en la que hay una distribución simétrica de oportunidades para hacer pretensiones de validez y criticar las otras pretensiones presentadas es una situación ideal de habla/ una comunidad ideal de comunicación.

Como se sabe, tanto la situación ideal de habla como la comunidad ideal de comunicación no se refieren a una situación empírica ni a una utopía que debamos de realizar, simplemente se trata de una anticipación contrafáctica, una idealización presente en la estructura de nuestro lenguaje y que, por ende, no podemos negarlo sin caer en una autocontradicción performativa. Sin embargo, Habermas señala que en el caso de Apel no está claro cómo

¹⁶³ *Ibidem*, p. 104.

es que esas presuposiciones puedan pretender validez universal en el caso de la regulación de la acción social mediante normas, y no sólo en el contexto de los argumentos morales. Por eso Habermas renuncia a derivar (U) únicamente a partir de los presupuestos del discurso. En contraste, siguiendo a Alexy, Habermas distingue entre tres tipos de presupuestos: *semánticos* (ligados con la consistencia), *pragmáticos* (concernientes a la sinceridad) y *procedimentales* (que prescriben un acceso ilimitado al discurso, la igualdad de oportunidades de hacer y criticar puntos de vista y la igualdad de oportunidades de expresar necesidades y deseos). Los presupuestos procedimentales, que son los más importantes para nuestra discusión son los siguientes: (3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión (con ello se determina el círculo de posibles participantes). (3.2) a) todos pueden cuestionar cualquier afirmación, b) todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso, c) todos pueden manifestar sus posiciones deseos y necesidades (que garantiza a los participantes la igualdad de oportunidades de expresar sus puntos de vista). (3.3) a) ningún participante se le pueden negar sus derechos medios coactivos (aquí se establecen condiciones que garantizan tanto el acceso al discurso como el derecho a una participación igualitaria dentro de él). Además, Habermas introduce una segunda premisa en su fundamentación de (U): únicamente son válidas aquellas normas que regulan la acción social en el interés de todos los afectados:

“Si todo el que participa en argumentaciones entre otras cosas tiene que hacer presupuestos, cuyo contenido puede reflejarse bajo la forma de reglas discursivas (3.1) a (3.3) y si, además, entendemos que las normas justificadas tienen como objetivo regular materias sociales en el interés de común de todas las personas posiblemente afectadas, en tal caso, todo aquel que aborda seriamente el intento de comprobar de modo *discursivo* las pretensiones normativas de validez tiene que aceptar de modo intuitivo condiciones procedimentales que equivalen a un reconocimiento implícito de «U»”¹⁶⁴

Entonces el argumento de Habermas tiene la siguiente forma:

1. Si todo aquel que entra en la argumentación debe tomar por dados los presupuestos procedimentales;
2. y si únicamente son válidas aquellas normas que regulan las cuestiones sociales en interés de todos los afectados;
3. entonces quienquiera que trate de evaluar honestamente dentro de un discurso alguna pretensión de validez normativa debe aceptar (U).

La primera premisa del argumento de Habermas implica (U) en una manera material, mientras que la segunda premisa hace que (U) se aplique también a las evaluaciones de las normas que regulan la acción no discursiva. Así pues, (U) no es el objeto del discurso moral, sino que es la regla general de la argumentación moral y que permite a los actores morales generar un consenso racional cuando surga alguna divergencia de opinión. A fin de cuentas, según Habermas el contenido de (U) es lo que toda ética filosófica trata de especificar (aunque de distintas formas), y la manera en que puede especificarse en dirección de una ética del discurso es el principio (D): “únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) [dentro del contexto de un discurso práctico] la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico”.¹⁶⁵ Ahora bien, el status de (D), en primer lugar, no debe interpretarse como si fuera la derivación de un principio moral válido *a priori*; en segundo lugar, (D)

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 116.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 117.

no puede hacer –a diferencia de Rawls– pronunciamientos substantivos acerca de la validez de normas específicas, las cuales deben originarse en discursos reales que los filósofos no pueden anticipar.

Siempre que se hace un juicio moral o se invoca una norma para influenciar la acción de los otros implícitamente tengo que haberlos reconocido ya siempre como compañeros en un diálogo en el cual esa norma o juicio pudieran justificarse. Así pues, el reconocimiento recíproco está ya presente en el discurso argumentativo, que es la forma reflexiva que asume la acción comunicativa: “Las reciprocidades que suponen el reconocimiento mutuo de sujetos igualmente responsables forman parte inseparable ya de aquella acción en la que se enraizan las argumentaciones”.¹⁶⁶ Por ese motivo la ética del discurso no tiene que añadir el reconocimiento intersubjetivo al procedimiento de justificación de normas porque ese reconocimiento es por sí mismo una condición universal de ese procedimiento, independientemente del contenido en que se exprese. Las obligaciones normativas que establece el discurso presuponen un reconocimiento previo que es inherente a nuestra competencia comunicativa: “todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión”.¹⁶⁷ De tal modo, se reconoce al otro como un sujeto autónomo, racional (en el sentido de la racionalidad comunicativa) y como una persona con los mismos derechos que los otros competentes argumentativos de participar en una discusión racional de controversias. Ahora bien, lo que pretendo señalar es, en primer lugar, que el reconocimiento ético enraizado en nuestras interacciones cotidianas no se reconstruye satisfactoriamente mediante el concepto de racionalidad comunicativa que emplea la ética del discurso, so pena de cometer una falacia intelectualista que confunda las precondiciones de la racionalidad con el deber de reconocimiento intersubjetivo; como atinadamente escribe Bubner: “La comunicación exitosa [...] no afirma nada sobre el *reconocimiento recíproco* de los interlocutores como sujetos iguales. Si el proceso de llegar a una comprensión a través del discurso no se estanca o genera malentendidos, esto simplemente indica que todos los participantes están correctamente siguiendo reglas en su uso del lenguaje, cualquiera que sea la situación”.¹⁶⁸ En segundo lugar, mientras no se reconstruya el reconocimiento intersubjetivo por vías adicionales a las que ofrece la pragmática trascendental la ética del discurso aún no habrá exorcizado el fantasma de la fundamentación monológica de la moral.

Comencemos por preguntar si el reconocimiento moralmente relevante para la ética del discurso puede obtenerse a partir de los criterios y procedimientos formales que explícitamente admite. Para ello recordemos los tres puntos en los que se reconstruyó el argumento de Habermas. Puede concederse que, en términos de la lógica de la argumentación, se cumple la premisa (1), pero incluso así la premisa es demasiado débil como para conducir a un principio moral, y mucho menos a (U). Por ejemplo, imagínese una situación¹⁶⁹ en la que un hacendado le otorga a sus peones el derecho de participar en la discusión, de criticar puntos de vista y expresar sus necesidades. Ahora bien,

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 125.

¹⁶⁷ K.O. Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”, en *Transformation der Philosophie*, vol. II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973 <versión castellana de Adela Cortina, J. Chamorro y J. Conill: *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol. II, p. 380>.

¹⁶⁸ Rüdiger Bubner, *Modern german philosopher*, Cambridge University Press, 1981 <versión castellana de Francisco Rodríguez Martín: *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 231>.

¹⁶⁹ Tomo este ejemplo de Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993 <versión castellana: *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 161>.

de ello no se sigue (U), pues una vez que todos han aportado y criticado sus puntos de vista el hacendado bien puede fijar normas sin tomar en consideración los argumentos de sus peones. Sólo se llegaría a (U) si se incluyera (cosa que no ocurre) entre los presupuestos procedimentales la condición de que las relaciones sociales entre los participantes de la argumentación fueran igualitarias, es decir, que todos tuvieran la misma oportunidad de ordenar, porhibir, etc. En otras palabras, tiene que operar un reconocimiento del otro como persona digna y provista de los mismos derechos, reconocimiento que no está entre los presupuestos procedimentales. Podría decirse, sin embargo, que ese reconocimiento está implícito en esos presupuestos; pero en ese caso –para hacer claro el paso a (U)– bien sería necesario introducir otra premisa que especifique en qué consiste propiamente el reconocimiento recíproco de los participantes en el diálogo y después mostrar de qué manera ese reconocimiento forma parte de los presupuestos procedimentales, o bien se opta por la estrategia de Apel (que Habermas rechaza) de extraer *directamente* normas éticas fundamentales (en este caso el reconocimiento) a partir de los presupuestos de la argumentación.

Así pues, para llegar a (U), es necesario elucidar cómo se reparten las relaciones de poder entre los participantes del discurso, y con ese propósito se introduce la segunda premisa que asegura una moral de igual respeto en la que los participantes del discurso son al mismo tiempo los destinatarios de la norma, por lo que no puede tomarse una decisión que los excluya pasando por encima de las buenas razones que hayan presentado en el discurso. De esta manera se llega a (U), pero esta segunda premisa es simplemente una reformulación de (U) misma y en esa medida no descubre nada importante, como escribe Tugendhat: “La deducción que efectúa Habermas tiene, por consiguiente, la forma lógica: De, primero, 3.1 a 3.3 [los presupuestos procedimentales] y segundo, U, se sigue U. Si se tacha la proposición puesta en cursiva [la segunda premisa], no se sigue nada. Si se la mantiene, se obtiene una tautología de la forma «si *q* y *p*, entonces *p*», y en ella las presuposiciones pragmáticas, aparentemente ineludibles, 3.1 a 3.3, ya no desempeñan ningún papel en absoluto”.¹⁷⁰ Incluso si Habermas respondiese a esta objeción aduciendo que sólo hay tautología si nos situamos en la perspectiva de la tercera persona (que objetive (U) como si fuera algo que aparece en el mundo) o en un plano puramente semántico (que puede resolverse de forma puramente interna) debido a que la validez universal de (U) no puede negarse sin caer en autocontradicción performativa aún tiene que aclarar de dónde sale esta segunda premisa y de qué manera está presente en nuestras intuiciones morales cotidianas. Si, por un lado, el reconocimiento de los participantes del discurso *qua* afectados que merecen respeto y cuyas razones libremente expresadas deben determinar la validez de la norma está ya presente en los presupuestos de la argumentación ¿por qué introducir entonces la segunda premisa?; por otro lado, si aceptamos que la segunda premisa no se refiere a los procedimientos de la democracia liberal occidental ¿de dónde procede su validez universal? Mientras Habermas no aclare la introducción furtiva (que es decisiva para su argumento) parecerá que hay algo en el núcleo universal de nuestras intuiciones morales cotidianas que la pragmática universal/trascendental no puede reconstruir.

Ahora preguntémosnos ¿a quiénes se les reconoce como «personas posiblemente afectadas» (*Betroffenen*)? para saber si los afectados que participan en los discursos prácticos están realmente en una situación de simetría que excluye toda posibilidad de universalización monológica de las normas. Con este fin retomemos la reciente especificación que hace Habermas del principio del discurso (D) como un principio para la justificación imparcial de normas en general que subyace tanto a la moralidad como al derecho: “D: Just those action norms are valid to which

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 162.

all possibly affected persons could agree as participants in rational discourses";¹⁷¹ a su vez (D) se especifica en un «principio de la moralidad» y en un «principio de democracia».¹⁷² Tomando ahora el principio del discurso como un principio más general que se aplica a todas las normas de acción previamente a cualquier distinción entre normas legales y morales preguntémosnos qué noción de "personas posiblemente afectadas" tiene en mente Habermas y si esa noción evita el riesgo de una universalización monológica. Para Habermas los posibles afectados (*Betroffene*), es decir, aquellos que la ética del discurso reconoce como sujetos morales, se definen así: "I include among 'those affected' (or involved) anyone whose interests are touched by the foreseeable consequences of a general practice regulated by the norms at issue".¹⁷³ Dados los presupuestos normativos del discurso cabría identificar a esos posibles afectados con todos los posibles participantes en discursos racionales, ya que cada argumentante tiene que presuponer como condición de posibilidad de su discurso no sólo la igualdad de todos los otros como seres capaces de participar en una discusión racional, sino también reconocerlos como personas con los mismos derechos. El problema es que si identificamos sin más a «las personas posiblemente afectadas» con los sujetos cuyo reconocimiento está ya implícito en la racionalidad comunicativa (que se define como la capacidad de defender o criticar con razones cualquier pretensión de validez) entonces ¿no serían dignas de reconocimiento como personas posiblemente afectadas aquellos quienes por una u otra razón no pueden participar en la resolución discursiva de las pretensiones de validez debatidas en una comunidad de comunicación? Piénsese, por ejemplo, en los fetos humanos o las generaciones futuras, en ambos casos son afectados que carecen de competencia discursiva y no pueden tomar parte en ningún discurso racional acerca de sus condiciones de vida o de la formación de sus identidades¹⁷⁴. En un sentido más preciso podría argüir que el caso del excluido de la comunidad de comunicación, pero que es afectado, podría cuestionar, a lo más, la esfera de la aplicación (la parte B de la que habla Apel), pero no la esfera de la justificación (la parte A apeliada) porque no se niega la competencia argumentativa de los afectados sino que se les excluye de la comunidad real de argumentantes, falla la contextualización del procedimiento y no el procedimiento mismo. Pero hay una situación que me interesa porque sí afecta la esfera del procedimiento de justificación, dando pie a la posibilidad de universalización monológica: se trata del caso en que la exclusión de los afectados no descansa en razones de dominación o de negación de su competencia discursiva sino que aunque fuera posible identificar a los posibles afectados y se les permitiera la participación en el discurso sus razones no cuentan como tales, en especial cuando éstas cuestionan radicalmente el acuerdo sobre el sentido del cual se parte.¹⁷⁵ Es decir, las razones del otro no cuentan *como razones* para la comunidad de comunicación porque no entran dentro de su horizonte de comprensión; por lo que al «posiblemente afectado» se le

¹⁷¹ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Verlag, Frankfurt am Main, 1992 <versión inglesa de William Rehg: *Between facts and norms*, MIT, Cambridge MA, 1996, p. 107>.

¹⁷² El principio de la moralidad se obtiene cuando se especifica el principio general del discurso para aquellas normas que pueden justificarse si y sólo si le dan igual consideración a los intereses de todos aquellos posibles afectados. El principio de democracia resulta cuando se especifica el principio del discurso para aquellas normas que tiene forma legal. Véase *ibidem*, p. 107.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 107.

¹⁷⁴ Podría decirse que tanto en el caso de los fetos como en el de la justicia intergeneracional serán en el futuro personas discursivamente competentes quienes serán capaces de discutir en el futuro acuerdos concernientes a sus condiciones de vida, pero eso no exime a Habermas del problema: "But in relying on possible future agreements we weaken the standing of agreements here and now, actual or ideal. Hence even the notion of an ideal consensus here and now acquires a hypothetical flavor", Gunnar Skirbekk, "The discourse principle and those affected", *Inquiry*, vol. 40, núm 1, 1997, p. 65.

¹⁷⁵ Este argumento es un desarrollo de la tesis del artículo de Faviola Rivera Castro, "El reconocimiento ético de la persona y los límites de la solidaridad", en E. Dussel (comp), *op.cit.*, pp. 116-125. Rivera Castro se percató lúcidamente de que en la ética del discurso "la fundamentación última del reconocimiento del otro descansa justo en su competencia argumentativa, en su capacidad de defender las exigencias con razones" (p. 124). La presente tesis se propone ahondar en las intuiciones de su artículo para proponer un enfoque alternativo del reconocimiento.

descalifica como incompetente argumentativo y no se reconocen sus exigencias. Habermas y Apel podrían sostener que esos casos en que las razones de los afectados no se reconocen debido, por ejemplo, a diferencias de trasfondo cultural se tratan de discrepancias en torno a las ideas de vida virtuosa y que por ello no puede esperarse un consenso racional, pues la validez de la ética del discurso se circunscribe a casos donde el conflicto se refiere a la validez de normas, no a casos de conflicto axiológico; por lo tanto, el reconocimiento del otro –tal y como lo reconstruye la ética del discurso– como una persona autónoma y racional que puede defender sus intereses en las cuestiones que le afectan es el único tipo de reconocimiento posible y necesario para el punto de vista moral. Pero hay casos concernientes a la validez universal de normas para regular la interacción social que muestran los límites del modelo ético-discursivo de reconocimiento. Por ejemplo, ahora que se discute en México los acuerdos sobre cultura y autonomía indígenas, con vistas a alcanzar un consenso que termine con siglos de discriminación a los indígenas, cada parte expone sus propias razones e intereses (concedamos hipotéticamente que lo hacen de buena fe) y a continuación los legisladores deciden que las exigencias de autonomía indígena son perniciosas (aduciendo que sería anticonstitucional, que no terminaría con los cacicazgos o que dejaría a los propios indígenas al margen del proceso de modernización, etc.), y con base en ese diagnóstico al que racionalmente todos pueden asentir el gobierno decide dar marcha atrás en las negociaciones e instaurar las bases que agilicen la incorporación de los indígenas a la economía de mercado y al sistema político mexicano. El conflicto gira en torno a la validez de una norma a la que todos los afectados podrían asentir: «debe reconocerse la dignidad de las personas», pero difieren en sus concepciones acerca de cómo plantearla en el caso de las exigencias de los indígenas. Aunque el procedimiento de justificación se construye efectivamente con base en la participación de todos los posibles afectados los actos de habla de los indígenas sólo sirven de *input* de información, sus razones no cuentan como tales dentro del horizonte de comprensión del resto de la sociedad mexicana, representada por los legisladores y grupos de presión.

El problema no se trata de tener compasión o simpatía por los valores de la cultura indígena, sino el de *cómo* se les reconoce, pues ese reconocimiento condiciona *qué* argumentos cuentan como razones y cuáles no. Exigirles a los sujetos de una moral postconvencional que se preocupen por alentar y valorar las formas de vida que les son ajenas es demasiado, exigirles que reconozcan a los otros sólo como sujetos autónomos y racionales es pedir muy poco. Más bien, el reconocimiento del otro debiera incluir su reconocimiento como sujeto *vulnerable*, es decir, como corporalidad que no puede sobrevivir, ni formar su identidad, ni comportarse autónoma y racionalmente a menos que estén presentes ciertos elementos materiales y heterónomos (como la alimentación o la salud) que configuran el ámbito de razones, y a veces entran explícitamente en él.

Así pues, el otro que reconoce como sujeto moral la ética del discurso es un «otro generalizado»: un individuo racional y autónomo al que se le debe respeto, el cual no depende de ningún aspecto material, como necesidades y afecciones concretas, sino que depende de aquellos aspectos formales que entren en las categorías de igualdad y reciprocidad, es decir, las expectativas morales legítimas a las que cada uno tiene derecho son aquellas que son susceptibles de plantearse como obligaciones recíprocas. La perspectiva del otro generalizado hace fútil, según la ética del discurso, el reconocimiento del otro como un «otro concreto» y que obligaría a interpretar hermenéutica y situacionalmente el principio de universalización, pues desde la perspectiva del otro generalizado el principio de universalización requiere que cada participante se proyecte a sí mismo en la perspectiva de todos los demás y

permanezca abierto a la crítica recíproca de las pretensiones de validez de las expectativas de reconocimiento. Así, desde el punto de vista del otro generalizado “el discurso es un proceso de ‘adopción ideal de roles’ en el que los participantes están ocupados en revisar y revertir recíprocamente las perspectivas de interpretación, permitiéndoles modificar sus propias interpretaciones de sus necesidades y descubrir intereses comunes o generalizables”.¹⁷⁶ El modelo de la adopción ideal de roles (*ideal role taking*) –inspirado en Mead y en Kohlberg– consiste en que los sujetos pueden entenderse comunicativamente sólo si ellos mismos pueden situarse en el rol de los otros. La adopción ideal de roles no debe confundirse con una empatía afectiva en la que yo compartiría los sentimientos del otro hacia mí, pues se correría el riesgo de concebir la relación intersubjetiva en términos particularistas; el discurso moral dependería de lazos emocionales y no podría sustentarse en razones. Por eso Habermas adopta para la ética del discurso sólo aquellas características del modelo de adopción ideal de roles que se refieren a la dimensión cognitiva de alcanzar recíprocamente un acuerdo: las capacidades necesariamente presupuestas que son necesarias para comprender las pretensiones lingüísticamente articuladas de todos los afectados. De tal modo, ego asume las expectativas normativas de alter, no sus expectativas cognitivas, es decir, yo me percibo a mí mismo como objeto social del otro, formándose así una instancia reflexiva por medio de la cual el ego hace suyas las expectativas de conducta de los otros. El otro, hay que recordarlo, es un otro generalizado porque no es otra cosa más que el conjunto de “expectativas comportamentales normativamente generalizadas del entorno social, emigradas, por así decirlo, al interior de la propia persona”¹⁷⁷

Este modelo es puramente cognitivo porque la identificación con los otros consiste únicamente, por un lado, en la comprensión de las pretensiones que los otros hagan respecto a sus propios intereses; y, por otro lado, la conciencia de pertenencia de todos los afectados, es decir, la conciencia de que todos dependen del proceso de socialización: “Solamente bajo estos presupuestos cognitivos sociales puede tener en cuenta cada uno equilibradamente los intereses de los otros cuando se trata de juzgar si una praxis universal podría ser aceptada por todos los compañeros, al igual que por mí, en base a buenas razones”.¹⁷⁸ Por eso la adopción ideal de roles no se refiere directamente a la esfera intersubjetiva de todos los potenciales afectados, sino que es una forma reflexiva de la acción comunicativa, es decir, siempre que argumentamos presuponemos la adopción ideal de roles: una situación contrafáctica de reconocimiento recíproco en el que la adopción de la perspectiva de los otros garantiza en principio que podemos llegar a un acuerdo racional acerca de nuestras diferencias. La adopción ideal de roles como modelo contrafáctico de las relaciones intersubjetivas hace posible la ética del discurso porque el discurso práctico exige a los participantes la adopción ideal de roles como parte de las presuposiciones universales del proceso argumentativo. Esta intercambiabilidad universal de las perspectivas de todos los afectados que exige el modelo de la adopción ideal de roles presupone una simetría intersubjetiva completa, de lo contrario ego no podría representarse cómo cada uno se ubica en la posición del otro.

¹⁷⁶ Donald Moon, “Practical discourse and communicative ethics”, en Stephen K. White (ed.), *The cambridge companion to Habermas*, Cambridge University Press, 1995, p. 151.

¹⁷⁷ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988 < Traducción española de Manuel Jiménez Redondo: *Pensamiento Postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 218 >.

¹⁷⁸ J. Habermas, “Gerechtigkeit und Solidarität”, en *Zur Bestimmung der Moral Philosophische und sozialwissenschaftliche*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986 < versión castellana de Julio de Zan: “Justicia y solidaridad”, en K.O. Apel, et al., *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, , 1991, p. 186 >.

El otro moralmente relevante para la ética del discurso, pues, es el otro generalizado en el que se acentúa la característica moral de la autonomía: "Only a will that is open to determination by *what all could will in common*, and thus by moral insight, is autonomous; and that reason is practical which conceives of everything that is justified in accordance with its impartial judgment as the product of a legislating will".¹⁷⁹ En este sentido, la ética del discurso aún sigue demasiado apegada a Kant, ya que ambos coinciden en que el encuentro concreto con el otro provoca distintos sentimientos en el sujeto moral, que son patológicos y heterónomos, y en ese sentido se los concibe como inmorales. Veamos cómo la noción de reconocimiento de la ética del discurso reproduce la estructura de la concepción kantiana del respeto: le debo respeto al otro, pero en tanto participante de la comunidad de comunicación, no en tanto persona singular. Para Kant sólo la certeza de encontrarse frente a otro sujeto moral suscita el respeto:

"Que, en el orden de los fines, el hombre (y con él todo ser racional) es *fin en sí mismo*, es decir, no puede nunca ser utilizado sólo como medio por alguien ..., sin al mismo tiempo ser fin; que, por tanto, la *humanidad*, en nuestra persona, tiene que sernos *sagrada*, es cosa que sigue ahora de suyo, porque el hombre es el *sujeto de la ley moral*... Pues esta ley moral se funda en la autonomía de su voluntad como voluntad libre, la cual tiene que poder necesariamente *estar de acuerdo* al mismo tiempo, según sus leyes universales, con aquello a que él debe *someterse*"¹⁸⁰

Que el hombre es un fin en sí mismo y que, por ende, no puede ser utilizado como medio (la segunda formulación del imperativo categórico), es algo con lo que puede estar de acuerdo toda teoría normativa, y que la ética discursiva trata de plantear en términos del giro pragmático-lingüístico. Pero hay que ver qué se encuentra detrás de esa tesis. En primer lugar, el respeto que se le debe al otro como un fin en sí mismo está mediado por el concepto de «humanidad, en nuestra persona», reconozco al otro en la medida que es representante de esa «humanidad». En segundo lugar, la razón que da Kant para reconocer ("considerar como sagrada") a la otra persona es el hecho de que el hombre es sujeto de la ley moral, es decir, el reconocimiento depende *exclusivamente* de un movimiento del sujeto. Especifiquemos: el sujeto moral kantiano se constituye cuando la voluntad se da a sí misma su propia legislación prescindiendo de todo móvil sensible (heterónimo), el sujeto moral se identifica con el sujeto autónomo. ¿Qué tiene que ver esto con el hecho de que la humanidad, en nuestra persona, tenga que ser sagrada para nosotros en tanto sujetos morales? Pues que tengo el deber de respetar a la ley moral, pero la ley moral no es algo trascendente o que esté encarnado en un objeto sino que proviene del sujeto mismo, de su capacidad de formar su voluntad acorde a principios de la razón práctica. Por eso me debo respeto en la medida en que soy un legislador racional, y eso se extiende a la persona del otro: lo respeto porque él es también un sujeto autónomo, es decir, un legislador universal. Usarlo como medio sería desobedecer a la ley moral. La autonomía funda así el respeto por el otro hombre porque si la ley moral es lo que suscita el respeto absoluto y si el sujeto es el autor de la ley moral, entonces se le debe respeto al sujeto. Pero es un respeto que prescinde de todo rasgo sensible y se centra únicamente en la naturaleza racional del sujeto: "La «dignidad» —aquello que no admite equivalente alguno— del ser razonable en la persona del otro no se percibe de manera sensible, esta dignidad se deduce del *hecho* de la ley moral en sí. Al considerar al otro como autor de esta ley, en el mismo sentido que uno mismo, el sujeto le debe respeto".¹⁸¹

¹⁷⁹ J. Habermas, *Justification and application*, p. 42, cursivas mías.

¹⁸⁰ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 162.

¹⁸¹ Catherine Chaliel, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, Bibliothèque Albin Michel, Paris, 1998, p. 79.

Desde luego que en la ética del discurso la autonomía no procede de la esfera subjetiva, sino que es un proceso de socialización lingüísticamente mediado que depende, en última instancia, del reconocimiento intersubjetivo, pero la autonomía sigue siendo el fundamento del respeto a la persona del otro porque, según la ética discursiva, concebir al otro como un otro concreto sería una forma de heteronomía, la cual impediría alcanzar un acuerdo racional sobre intereses comunes. La obligación moral de reconocer al otro, dentro del proyecto de Habermas y Apel, aborrece la heteronomía:

“Las obligaciones morales obtienen su validez incondicionada o categórica porque se deducen de leyes que, cuando la voluntad se compromete con ellas, la emancipan de todas las determinaciones casuales y al mismo tiempo la funden con la razón práctica misma [...] La voluntad heterónoma también puede determinarse por medio de razones a seguir máximas; pero la autovinculación permanece atrapada por razones pragmáticas y éticas relacionadas con constelaciones de intereses dados y orientaciones valorativas dependientes del contexto”¹⁸²

Dejemos de lado la cuestión, ya discutida anteriormente, de si lo heterónimo y lo material es siempre dependiente del contexto y de los intereses particulares (cosa que no puede decirse de la vulnerabilidad de las personas, por ejemplo) y preguntémos: ¿puede el reconocimiento basarse únicamente en leyes morales que fundamentan el respeto al otro en el respeto a su racionalidad (incluso si se la concibe en términos comunicativos)? No creo, porque lo que se respeta no es la vulnerabilidad del otro, sino su medida común: su razón: es decir, se ve en el otro a un alter ego, a un otro generalizado, lo cual es necesario para enfrentarse a problemas políticos de intolerancia y persecución que precisamente se rehusan a ver en el otro a un individuo autónomo digno de respeto, pero que termina por conducir al riesgo de discursos monológicos porque, a pesar de la exigencia de discursos prácticos, las restricciones cognitivas de la adopción ideal de roles provocan que el otro *distinto del ego* (es decir, el sujeto vivo que tiene necesidades concretas) desaparezca.¹⁸³ Es decir, la tesis de que la argumentación racional presupone el reconocimiento ético intersubjetivo es, por lo menos, problemática porque comete una falacia intelectualista: en lugar de derivar la naturaleza moralmente obligatoria del reconocimiento a partir de las precondiciones para la acción moralmente responsable (la perspectiva del otro concreto) intenta derivar el reconocimiento de las precondiciones de la argumentación racional (donde priva la perspectiva del otro generalizado), con lo cual no hay espacio para la diversidad *real* entre los actores morales¹⁸⁴ porque se restringe el campo de los argumentos susceptibles de valer como razones: todo lo que proceda de elementos heterónomos o materiales y que no pueda plantearse en términos de

¹⁸² J. Habermas, *La inclusión del otro*, p. 63.

¹⁸³ Este es un punto del que se ha percatado bien Paul Ricœur, su tesis es que la ética del discurso hace una transformación postmetafísica y en clave pragmática del primer imperativo kantiano referente a la universalidad lógica, pero no hace esa transformación en el segundo imperativo de alteridad que nos obliga a tratar al otro siempre como un fin y nunca como un medio. Si bastase con la transformación postmetafísica del primer imperativo, dejando de lado al segundo, entonces nos topáramos con la desagradable consecuencia de que no habría originalidad en el reconocimiento debido a las personas en su diversidad: “Es aquí donde la noción de *persona* en cuanto fin en sí misma viene a equilibrar la de *humanidad*, en la medida en que introduce en la formulación misma del imperativo la distinción entre ‘tu persona’ y ‘la persona del otro’”. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, París, 1990 <versión castellana de Agustín Neira: *Sí mismo como un otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, p. 239>.

¹⁸⁴ Esta es crítica procede de Benhabib, para quien la perspectiva del otro generalizado impide una principio de universalidad coherente porque se carece de la información necesaria para juzgar si una situación moral es lo suficientemente parecida como para aplicar el mismo principio: “A universalistic moral theory restricted to the standpoint of the ‘generalized other’ falls into epistemic incoherencies that jeopardize its claim to adequately fulfill reversibility and universability”, Seyla Benhabib, “The generalized and the concrete other”, en S. Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism and critique*, Minneapolis, 1987, p. 81.

obligaciones recíprocas queda fuera del ámbito de justificación racional de normas morales.

4.- Justicia y Solidaridad: Dimensiones del Reconocimiento en la Ética Discursiva

En este punto Habermas admitiría la crítica de que el discurso por sí mismo no puede encarnar todas las pretensiones de una ética cognitivista como la que él pretende (en especial la idea de que el reconocimiento recíproco, que incluye las ideas de igual trato y de solidaridad, está presupuesto en la lógica de la argumentación): "Desde luego que partiendo únicamente de las propiedades de las formas de vida comunicativas no puede darse razón de por qué los miembros de una determinada comunidad histórica *deberían* ir más allá de orientaciones valorativas particularistas, y avanzar hacia las relaciones de reconocimiento recíproco inclusivas e irrestrictas del universalismo igualitario".¹⁸⁵ Así, se necesita que haya una forma de vida racional, tanto en el plano social como en el individual, para que pueda haber un consenso como el que Habermas pretende. Por lo tanto, él afirma que las reconstrucciones de la ética del discurso deben complementarse con un estudio del desarrollo de la conciencia moral en el sentido de la psicología genética de Kohlberg. La idea es que la ética del discurso ofrece una descripción privilegiada del razonamiento postconvencional,¹⁸⁶ es decir, los procedimientos de la ética del discurso se asocian con la moral postconvencional que se ha desarrollado en el mundo moderno. Así, los patrones de reconocimiento intersubjetivo que la ética del discurso desarrolla y presupone no serían tan unilaterales en la medida que se basan en un desarrollo psicológico presente en los sujetos éticos. Especialmente la ética del discurso mostrará que la moral postconvencional que reconstruye incluye tanto el reconocimiento del otro generalizado (la perspectiva de la justicia) como el reconocimiento del otro concreto (la perspectiva de la solidaridad) no como si fueran dos esferas autónomas que hubieran de conciliarse en una síntesis dialéctica sino como dos aspectos de la misma moral postconvencional (esto es, sin ceder un ápice en el rechazo de la heteronomía).

La justicia es el conjunto de principios y reglas que expresan condiciones universales de imparcialidad del juicio moral, fundamentadas en un procedimiento discursivo (racional) que asegura el igual respeto por la integridad de cada uno haciendo valer la inviolabilidad de los individuos en la sociedad. Es un principio que obliga "guardar el mismo respeto por la integridad o la dignidad de cada persona [...] La *justicia* se refiere a la igualdad de la libertad de los individuos que se determinan a sí mismos y que son irremplazables".¹⁸⁷ Es tratar a todos de manera igual en cuanto sujetos singulares, es decir, individuados por su forma de vida histórica particular y capaces de autodeterminarse. La justicia sólo puede asegurar el igual respeto por la personalidad individual de todos sólo si se la ubica como el punto de vista moral neutro e imparcial y no como un valor entre otros, pues en este último caso no podrían establecerse obligaciones morales de igual tratamiento a las personas en sociedades multiculturales porque podría darse el caso que la justicia no fuera un valor primordial en la concepción del bien de otros miembros de la sociedad. La justicia asegura un trato de igual respeto a cada miembro singular de la sociedad únicamente en la medida

¹⁸⁵ J. Habermas, *La inclusión del otro*, p. 72.

¹⁸⁶ Siguiendo a Kohlberg, Habermas sostiene que hay tres etapas del desarrollo moral: el pre-convencional, el convencional y el postconvencional. Este último, centrado en la autonomía del agente moral, se supone que es correlativo a los propósitos de la ética discursiva. En ese sentido, la psicología cognitiva de Kohlberg, en tanto ciencia reconstructiva, serviría como corroboración de la ética del discurso, a la vez que ésta sería un "acceso privilegiado" a una moral postconvencional.

¹⁸⁷ J. Habermas, "Justicia y Solidaridad", pp. 195 y 198.

que se afirma la prioridad de lo correcto (right) sobre lo bueno (good).

Por su parte, la solidaridad abarca tanto la benevolencia y la preocupación por el prójimo como el sentido comunitario. Se trata de un interés en el bien común "porque a través de las relaciones recíprocas de reconocimiento (implicadas en preocupación de cada uno por el bien del prójimo) se reproduce la identidad del grupo".¹⁸⁸ El principio de la solidaridad se origina en la experiencia de que cada uno debe responsabilizarse por el bienestar de los demás porque todos deben estar igualmente interesados en mantener el contexto vital del que son miembros, de lo contrario carecerían de los elementos necesarios para formar su identidad como individuos únicos.

En otras palabras, la solidaridad es el principio que protege las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco que hacen posible la autorrealización y que exige que los individuos cuiden unos de los otros en tanto miembros de una comunidad en la que se han socializado; es la conciencia de la confraternidad en un mundo de la vida que nos es común. La solidaridad se fundamenta en la pertenencia a un grupo y se refiere al nexo social que une a todas las personas: una persona está para auxiliar al otro en su autorrealización. En la solidaridad los participantes del discurso práctico no sólo deben juzgarse a sí mismos como iguales, sino que también deben reconocerse al mismo tiempo como individuos insustituibles. La solidaridad se caracteriza por una preocupación por el bienestar de otros seres humanos, una preocupación que tiene connotaciones afectivas, pero difiere de la compasión o del amor porque la preocupación individual se extiende a todos los seres humanos, es decir, la solidaridad está libre de asimetrías y privilegios. En la solidaridad todos los sujetos atienden al bienestar de los otros con quienes comparten, como seres iguales, la forma comunicativa de la vida humana.

Para Habermas hay una estrecha conexión entre justicia y solidaridad porque no son dos momentos separados, sino que la solidaridad es la otra cara de la justicia: no puede haber un reconocimiento del igual respeto por la persona singular de cada uno si no está presente al mismo tiempo una preocupación recíproca por el bien común. No son dos momentos que se complementan porque no es que primero tenga que haber relaciones de justicia y sólo posteriormente se introduzca la exigencia de solidaridad, sino que son aspectos de una misma cosa: una moral universalista, postmetafísica y que sigue la intuición básica de Kant. Esto es, una moral autónoma, sólo puede alcanzar el "moral point of view" si es capaz de plantear un principio de universalización que asegure el procedimiento imparcial para que todos los participantes en el discurso sean igualmente respetados como sujetos singulares, pero no podría haber tales sujetos singulares participantes en los discursos prácticos si no estuvieran aseguradas las condiciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, las cuales exigen una preocupación por el bien común: la integridad de la forma de vida que hace posible la formación de la voluntad. Como escribe Habermas: "Las normas morales no pueden proteger lo uno [la justicia] sin lo otro [la solidaridad], es decir: no pueden proteger la igualdad de derechos y las libertades de los individuos sin el bien del prójimo y de la comunidad a la que éstos pertenecen".¹⁸⁹

Esto no significa que la justicia sea un principio universal al que se le encaja un valor particular, la

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 198.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 198.

solidaridad;¹⁹⁰ la relación se entiende mal si se la concibe como una relación entre forma y contenido. Ambos están presentes en el reconocimiento recíproco de los sujetos actuantes que orientan su acción por pretensiones de validez. No pueden existir separadamente: la justicia garantiza el respeto imparcial a la libertad individual de tomar una posición frente a las pretensiones normativas de validez, y en la ausencia de esa libertad no se podría alcanzar un acuerdo verdaderamente racional; pero sin la solidaridad no se podría llegar a una solución apta para el consenso porque no habría una compenetración solidaria de cada uno con la situación de los otros. Los sujetos son autónomos (y por ello son merecedores de respeto) porque están insertos en formas de vida intersubjetivamente compartidas (lo cual implica la solidaridad). Para comprender con más claridad el nexo interno entre justicia y solidaridad debe interpretarse la justicia como aquello que es igualmente bueno para todos (porque garantiza el respeto a la libertad de cada uno en el procedimiento de decisión donde pueden acordar racionalmente aquello que todos podrían querer; en otras palabras, porque garantiza (U)). Hay que dejar bien en claro este paso para no caer en la confusión de que Habermas propone la anticipación práctica de una forma ideal de vida, lo que él sostiene es que es posible encontrar un sustituto de los modelos tradicionales en que se basaba el consenso normativo básico (las ideas del bien) si se plantea un procedimiento en el cual la deliberación práctica haga posible la justificación de normas morales que satisfaga a todos los participantes debido a su imparcialidad.

A continuación, lo bueno (*good*), que ha sido extendido a lo correcto (*right*) constituye un puente entre la justicia y la solidaridad porque la justicia exige que una persona se responsabilice por otra, aunque no comparta su forma de vida: “[...] la justicia entendida de modo universalista exige que uno responda del otro, esto es, que uno cualquiera responda también por un extraño que ha formado su identidad en contextos vitales completamente distintos y se entienda a sí mismo a la luz de tradiciones que no son las propias”¹⁹¹. ¿Cómo puede Habermas universalizar el principio de la solidaridad y no restringirlo a una comunidad o tradición particular? La respuesta es que la conciencia moral depende de una autocomprensión de personas morales que reconocen que pertenecen a una comunidad moral en la que forman su identidad mediante relaciones de reconocimiento recíproco¹⁹². La idea es que esa comunidad debe pensarse como el entramado de relaciones de reconocimiento recíproco en la que están ya siempre insertos seres cuya integridad es vulnerable y necesita de protección, sin importar cuáles sean los contenidos de esas relaciones de reconocimiento y cuál sea la protección que necesitan. No importa la eticidad a la que pertenezcan los individuos, el caso es que el otro no es sólo aquel individuo libre al que le debo respeto” (justicia) sino también “uno de nosotros con el que comparto una forma de vida” (solidaridad). El punto de vista moral no puede prescindir de ambas perspectivas, por eso justicia y solidaridad están inextricablemente unidos, garantizando así la forma de reconocimiento que busca el universalismo moral: “El respeto recíproco e igual para todos exigido por el universalismo sensible a las diferencias quiere una inclusión *no niveladora* y *no confiscadora* del otro en su *alteridad*”.¹⁹³

¹⁹⁰ En ese sentido, la solidaridad postconvencional habermasiana, a diferencia de los planteamientos comunitaristas, no contraponen la pertenencia a un mundo social común a la idea de sujetos autónomos, sino que plantea la idea de una formación discursiva de la voluntad: la voluntad autónoma se constituye en el discurso, no existe apartada de la pertenencia a un mundo de la vida intersubjetivamente compartido.

¹⁹¹ J. Habermas, *La inclusión del otro*, p. 59.

¹⁹² Hay que recordar una vez más que la comunidad en la que piensa Habermas no es una forma de vida en particular: “[las personas morales] saben que *pertenecen* a la comunidad moral. A esta comunidad pertenecen todos aquellos que se han socializado en una forma –cualquiera– de vida comunicativa”, *Ibidem*, p. 59.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 72.

Al parecer, de esa manera la ética del discurso ofrece una concepción del reconocimiento que garantiza la protección de lo heterogéneo y de las formas «silenciadas» del discurso (llamense feministas, homosexuales, latinoamericanas, etc.) porque asume la pluralidad constitutiva de las sociedades contemporáneas, así como también considera injustas aquellas restricciones de la comunicación societal que impiden articular las expectativas de reconocimiento, por medio de un procedimiento de resolución de conflictos que aunque no proporciona orientaciones normativas concretas sí expresa la convicción substantiva de que todos los sujetos deben respetarse entre sí como personas libres e iguales. También se puede conceder que la idea ético-discursiva de reconocimiento le da su lugar a la particularidad del otro, pues aunque el universalismo de cuño kantiano prescinde de las características particulares que constituyen la identidad de cada personano afirma que esté fuera del ámbito de la moral porque la responsabilidad y el cuidado por el otro concreto se deja a los discursos reales en los que se aplicará contextualmente las normas universalmente válidas: “The unique disposition of a particular case that calls for regulation, and the concrete characteristics of the people involved, come into view only *after* problems of justification have been resolved”.¹⁹⁴

Sin embargo, como señala Honneth, la concepción habermasiana de la solidaridad no está exenta de problemas porque no son claros los motivos y experiencias particulares que hacen posible el desarrollo de la solidaridad; en particular, Habermas habla de la conciencia de la pertenencia a una comunidad ideal de comunicación: “toda exigencia de universalización tendría que permanecer impotente, si no brotara también de la pertenencia a una comunidad ideal de comunicación la conciencia de una irrevocable solidaridad, la certeza de la confraternidad en un mundo de la vida que nos es común”.¹⁹⁵ No obstante, en primer lugar, tal sentimiento de pertenencia social a una forma de vida compartida puede formarse únicamente en la medida que las cargas y sufrimientos se experimentan como algo compartido; y, en segundo lugar, porque esa experiencia sólo se desarrolla si hay metas colectivas cuya definición sólo es posible a la luz de valores compartidos, por lo que el desarrollo de un sentimiento de pertenencia social permanece necesariamente ligado a la presuposición de una comunidad de valor. Por eso la solidaridad —entendida como el principio de preocupación recíproca— no puede entenderse sin el elemento particularista y material que es inherente al desarrollo de toda comunidad social. Por eso Honneth concluye que: “El punto fijo de una solidaridad humana en verdad puede localizarse en una escala normativamente graduada, pero sólo sobre la presuposición extremadamente idealizante de que todos los seres humanos tienen, por encima de sus diferencias culturales, una meta compartida. Por lo tanto, en contraste con la idea universalista de trato igual, hay algo abstractamente utópico inherente a la noción de una solidaridad que abarque a toda la humanidad; pero esa es la principal razón para no juzgarla como un representante universal de aquel principio moral que, bajo la forma de cuidado unilateral y benevolencia, ha constituido siempre un elemento trascendente de nuestro mundo social”.¹⁹⁶

Pero hay un problema mucho más grave en la concepción ético-discursiva del reconocimiento: en primer lugar, ni siquiera con la inclusión de la responsabilidad hacia el otro que exige la perspectiva de la solidaridad se reconoce a ese otro en su distinción, con lo que permanece el problema de los discursos monológicos; en segundo

¹⁹⁴ J. Habermas, *Justification and application*, pp. 153-154.

¹⁹⁵ “Justicia y solidaridad”, p. 200.

¹⁹⁶ Axel Honneth, “The other of the justice: Habermas and the ethical challenge to postmodernism”, en S.K. White (ed.), *op. cit.*, p. 318.

lugar, y a consecuencia del punto anterior, no se puede marginar la perspectiva del otro concreto al ámbito de la aplicación, sino que se la debe hacer parte constitutiva del «moral point of view», a menos que se quiera concebir el ámbito moral como un espacio totalmente simétrico sin posibilidad de una auténtica distinción. Comencemos por examinar el primer punto. Como ya se estudió, la justicia exige como su contraparte a la solidaridad, la cual es la exigencia de protección de los elementos de formación de identidades. El problema es que el reconocimiento del otro que exige la solidaridad tiene un carácter derivado e instrumental porque ésta se dirige primordialmente a la frágil red de relaciones de reconocimiento recíproco en las que se forma la identidad personal: “[...] la *solidaridad* se refiere al bien, o a la felicidad de los compañeros, hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida, y de este modo también a la preservación de la integridad de esa forma de vida”.¹⁹⁷ Más que preocuparse por el otro el reconocimiento que exige la solidaridad es el cuidado por una forma de interacción sin la cual los sujetos no podrían formar sus identidades, pero de esa manera la ética del discurso se queda sin una concepción substantiva mínima de *en qué consiste la vulnerabilidad de la otra persona* que supuestamente debe proteger una moral postconvencional. Al colocar el reconocimiento del otro, como un otro generalizado, en el centro de la *justificación* de la ética del discurso se le da una consideración secundaria al aspecto deontológico del reconocimiento (en el sentido de una responsabilidad incondicional hacia las expectativas del otro) y se enfatiza su aspecto teleológico: debemos reconocer a los otros y preocuparnos por ellos porque es la mejor manera de cuidar de las redes de interacción en las que se genera la identidad. Desde luego, el aspecto teleológico del reconocimiento está presente en la reconstrucción de nuestras intuiciones cotidianas, pues cuando no reconocemos a la otra persona (desde el mendigo que tomamos como un elemento más del paisaje hasta el amigo al que no queremos prestarle dinero aunque él lo necesite realmente y nosotros no) efectivamente hay un «daño» en el contexto societal en el que nos hemos formado (en el que, demos por sentado, la responsabilidad hacia los otros es una orientación moral básica). Pero ¿qué ocurre cuando las exigencias del otro concreto están más allá de mi horizonte de comprensión o de mi desarrollo moral postconvencional? Consideremos dos ejemplos: en el primero de ellos descubro una bodega en la que están escondidos varios indocumentados centroamericanos y me piden que no los denuncie a Migración. ¿Qué debo hacer?, si los denuncio la red de relaciones en la que nos hemos socializado no sufriría merma, no sólo porque los centroamericanos pertenecen a una etnicidad distinta a la mía, sino porque delinquieron y yo no debería sentirme culpable por hacer lo correcto, pero entonces, ¿realmente los reconocí como personas vulnerables merecedoras de respeto? En el segundo ejemplo yo trabajo en una empresa farmacéutica y un hombre me pide que robe una medicina que su hermana necesita para no quedar parálitica; si accedo es posible que me descubran y que vaya a la cárcel y si me niego, mantendré mi empleo y nadie morirá; fácilmente podría justificar mi posición ante los demás, pero ¿realmente reconocí al otro en su distinción? Ambos ejemplos muestran que cuando se piensa el reconocimiento sólo en términos de preservar la integridad de una forma de vida se pierde de vista el carácter incondicional y asimétrico de las interpelaciones del otro; por lo tanto, el reconocimiento no surge primordialmente de la importancia que el otro tiene para nuestro sentido de la identidad, sino del reconocimiento de su vulnerabilidad substantiva¹⁹⁸.

El problema es que la ética del discurso concibe el discurso práctico como un ámbito totalmente simétrico, es decir, como un ámbito de relaciones intersubjetivas en el que cada uno, en virtud del procedimiento de

¹⁹⁷ J. Habermas, “Justicia y solidaridad”, p. 198.

¹⁹⁸ Por supuesto que la comprensión teleológica del reconocimiento tiene legitimidad porque al reconocer al otro, en un sentido indirecto, también estoy haciendo algo para preservar las fuentes de mi identidad (la cual no puede construirse de manera solipsista), y en ese sentido el reconocimiento es mutuamente benéfico, pero enfatizar esa dimensión teleológica hace que nos olvidemos de la vulnerabilidad del otro concreto que nos interpela.

justificación, puede asumir la perspectiva de todos los demás para probar si una regulación propuesta es aceptable para todos los posibles afectados. Y por supuesto que esta perspectiva es imprescindible para pensar la democracia representativa y el derecho moderno porque si no pudiéramos adoptar la perspectiva del otro generalizado no tendríamos de reglas generales que valieran para todos (como la legislación electoral o el Código Civil), pero no podemos pensar el fenómeno originario de la moral desde esa simetría; en contraste, este ámbito intersubjetivo simétrico es algo que está siempre en construcción y que nunca puede darse por concluido porque nunca podrá enunciarse definitivamente en un conjunto de procedimientos formales en qué consiste el reconocimiento del otro. Más bien, las expectativas de reconocimiento presentes en las interpelaciones de los otros sugiere la presencia de una dimensión deontológica en nuestras relaciones intersubjetivas que es irreducible a una reconstrucción meramente formal y, lo más importante, que es asimétrica. Al decir que el ámbito intersubjetivo a partir del cual se generan los significados y los deberes morales es asimétrico no se defiende el relativismo en el que lo que es obligatorio para unos no lo es para los demás, sino que lo que se quiere dar a entender es que no hay una comprensión común que unifique nuestros proyectos, no hay un «nosotros» originario desde el cual pueda asumirse la perspectiva del otro. Claro que pueden elaborarse conceptos y categorías comunes, como el de competencia comunicativa, que definan un espacio intersubjetivo común, pero ese espacio común se construye a partir de un reconocimiento previo en el que la responsabilidad por el otro concreto precede a su reconocimiento como un otro generalizado con quien comparto orientaciones cognitivas y obligaciones morales recíprocas. Así, lo que se le critica a la ética del discurso no es que proporcione un concepto procedimental de reconocimiento intersubjetivo; por el contrario, esa perspectiva es imprescindible para una moral postconvencional que pretende establecer procedimientos universales para discutir expectativas morales conflictivas, lo que sí se le critica es que intente derivar la *totalidad* de la importancia del reconocimiento intersubjetivo a partir de una comprensión de la acción comunicativa (en la que los sujetos están situados simétricamente entre sí) haciendo abstracción de cualquier relación con la vulnerabilidad del otro concreto, pues de esa manera se restringe el ámbito de lo razonable que puede hacerse valer en el discurso: las razones de los centroamericanos o las del hombre con una hermana enferma simplemente no cuentan como razones en el discurso práctico porque se basan en consideraciones que la ética del discurso consideraría heterónomas (huir de la miseria lacerante o preservar la salud de un ser querido).

Pasemos al segundo punto, a la necesidad de incluir el reconocimiento del otro, como un otro concreto, dentro del ámbito de la justificación y no sólo en el de la aplicación. Como ya se señaló en el punto anterior el problema de restringir el reconocimiento del otro a la perspectiva del otro generalizado es que se pierde de vista el hecho de que la vulnerabilidad de las personas es un supuesto no procedimental que está en la base de nuestros principios morales universales. Es decir, antes de reconocer al otro como un participante del discurso debo haberlo reconocido como un sujeto vulnerable hacia quien estoy obligado. Pero esto significa que su reconocimiento como otro concreto no puede postergarse al ámbito de la aplicación, sino que «los posibles afectados» a los que se refiere el principio (D), perteneciente al ámbito de la justificación, deben pensarse como otros concretos. Las dificultades y confusiones que esta exigencia entraña no son pocas, pues si se asume la perspectiva del otro concreto ¿qué ocurriría con las pretensiones universalistas de la moral postconvencional?, ¿cómo distinguir entre pretensiones rivales de los otros concretos?, ¿qué tan concreto debe ser un otro concreto? Considero que los problemas surgen de los intentos de pensar al otro concreto en términos demasiado específicos centrados en las ideas de virtud de un sujeto particular. Si

la concepción del otro que merece reconocimiento como un otro generalizado restringe el campo de *quiénes* sean los posibles afectados y *cómo* sean las razones que pueden defender la concepción del otro como un otro concreto con quien nos unen lazos afectivos y con quien compartimos una idea de vida buena es también demasiado unilateral, no sólo porque el reconocimiento quedaría circunscrito a un ámbito de relaciones sociales muy estrechas sino también porque el procedimiento de justificación no podría dar cuenta de su propia validez y se reduciría a ser una simple génesis psicológica o histórica de las circunstancias que movieron a un sujeto a reconocer las expectativas de reconocimiento de los otros. Sin embargo –y es la opción por la que se inclina la presente tesis– es plausible plantear un reconocimiento del otro como un otro concreto sin caer en compromisos culturalistas o emotivistas si planteamos a ese otro como un sujeto vulnerable como una corporalidad que necesita de ciertos elementos materiales para vivir y sin los cuales ni siquiera puede actuar como sujeto moral.¹⁹⁹ Cuáles sean esas determinaciones que caracterizan al reconocimiento intersubjetivo es algo que se irá construyendo a lo largo de esta tesis, por el momento la ética del discurso nos ha ofrecido un conjunto de determinaciones necesarias pero no suficientes: las relaciones de reconocimiento exigen sujetos autónomos y capaces de defender racionalmente sus expectativas morales en discursos prácticos, pero también nos ha ofrecido una determinación en la que ella misma no ahonda lo suficiente: la vulnerabilidad esencial de los seres humanos. Esta vulnerabilidad, que exige un reconocimiento del otro concreto, no puede marginarse al campo de la aplicación porque, volviendo al ejemplo de los indocumentados centroamericanos, tal vez sea posible que el reconocerlos como otros concretos con necesidades específicas sea una consecuencia de la contextualización de normas válidas que han pasado la prueba de universalización, pero eso no significa que el sentido de ese reconocimiento se agote en ser una consecuencia de los discursos prácticos. Por el contrario, es el reconocimiento de esos indocumentados (o del hombre y su hermana enferma) como sujetos corpóreos y con necesidades materiales lo que establece el *sentido moral* del procedimiento de justificación; previo a ese reconocimiento el discurso es sólo una posibilidad formal que puede tomar mi acción comunicativa con ellos. Hay un momento moral previo del cual la ética del discurso no puede dar cuenta en sus propios términos:

“Para Habermas, la prioridad de una ética del discurso es un producto de la madurez tanto de la historia de la cultura como del desarrollo ontogenético. Pero a todas luces hay una brecha aquí. Estamos tentados a ponerlo de esta manera: ellos no tienen nada que decirle a alguien que pregunta por qué él debe ser moral o esforzarse en alcanzar la ‘madurez’ de una ‘ética postconvencional’[...] el podría pedirnos que hiciéramos claro el punto medular de nuestro código moral [...] Entonces la implicación de esas teorías es que no tenemos nada que decir que pueda arrojar luz sobre el asunto”.²⁰⁰

Lejos de ser una aplicación contextual de una norma que ha pasado la prueba de universalización, el reconocimiento de esos indocumentados como otros concretos es parte del ámbito de justificación porque establece el *sentido propiamente moral* que hace pertinentes los procedimientos del discurso, esto es, el reconocimiento establece la situación moral de la situación en la cual puede emerger el discurso. Reconocer al otro es, antes que un proceso de

¹⁹⁹ Incluso si se rechaza esta concepción del otro generalizado que aquí se propone se debe admitir que la ética del discurso tiene una visión muy pobre del sujeto moral que reconoce y que es reconocido: “A mí no me parece que pueda pensarse adecuadamente una intersubjetividad, sin explicar antes la estructura de los *sujetos*, que se comprometen e interactúan en el obrar comunicativo (de lo que Habermas está muy lejos)”, Manfred Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986 <versión castellana de Claudio Gancho: *La piedra de toque de la individualidad*, Herder, Barcelona, 1995, p. 14>.

²⁰⁰ Charles Taylor, *Sources of the self*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1989, p. 87.

adopción ideal de roles, el reconocimiento de que hay otro ser humano que necesita ayuda porque el reconocimiento no se deriva de una comprensión de lo que procedimentalmente debo presuponer para entrar en la acción comunicativa, sino que el procedimiento del discurso práctico adquiere un sentido moral a partir de ese reconocimiento previo.

Así, es necesario romper la dicotomía entre ética formal y ética material pues la forma en que se determine el punto de vista moral está moldeada por presupuestos materiales, los cuales no se refieren a su vez a un fin individual o colectivo determinable empíricamente, sino que es una condición irrealizable de todo juicio moral. En la justificación de una ética universal confluyen tanto procedimientos normativos como determinados presupuestos universales. En ese sentido la ética discursiva debe incluir en sus premisas las condiciones socioestructurales que hacen posible el diálogo; lo que significa que no puede asumirse como una ética puramente formal que es neutral respecto a concepciones alternativas de la justicia, pues tiene que decantarse por las formas sociales organizativas y hacia presupuestos materiales que hacen posible un diálogo igualitario²⁰¹. Eso es precisamente lo que tratará de hacer Honneth con el concepto de “infraestructura normativa de una sociedad”, pues este concepto abarca todos los condicionamientos socioestructurales de aplicación (y de justificación) de la ética: “Por eso, la ética discursiva apunta de modo necesario más allá del marco de un mero principio formal, hacia un concepto teórico intersubjetivamente ampliado de justicia material; un concepto de justicia de este tipo es ciertamente formal en el sentido de que no prejuzga normativamente ninguna configuración institucional [...] pero, de otro lado, parece también poseer contenido material en el sentido de que distingue las infraestructuras normativas bajo las cuales tales reglas institucionales pueden ser decididas recién en forma discursiva”.²⁰² Cuáles sean las determinaciones que el proyecto de Honneth aporta a la comprensión del proceso de reconocimiento y si subsanan o no del todo las deficiencias de la ética del discurso es el tema del siguiente capítulo.

²⁰¹ Desde luego que Habermas admite que el procedimiento del discurso tiene que presuponer que los participantes están insertos en las estructuras del mundo de la vida ya siempre intersubjetivamente compartido. Pero Habermas está firmemente convencido, en primer lugar, de que si esos aspectos estructurales pueden universalizarse es porque pueden conceptualizarse como si fueran enteramente formales, de lo contrario, no podrían ser parte del “moral point of view”; en segundo lugar, sigue pensando que lo material sólo tiene cabida en la ética bajo la rúbrica de “concepciones de la vida buena” y, por lo tanto, con una validez muy restringida y fácilmente criticable.

²⁰² Axel Honneth, “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia”, en K.O. Apel, *et al.*, *op.cit.*, p. 170.

CAPITULO IV

**EL RECONOCIMIENTO COMO PRINCIPIO DE JUSTICIA INMANENTE A LOS
CONFLICTOS SOCIALES: LA FENOMENOLOGIA EMPIRICAMENTE CONTROLADA DE
AXEL HONNETH**

Resumamos en breves líneas lo que gana el concepto de reconocimiento intersubjetivo desde una ética formal-procedimental: en primer lugar, obtiene legitimidad en tanto está ya siempre presupuesto en las relaciones sociales en general y en nuestros juicios morales en particular; es una expectativa intersubjetivamente compartida que el filósofo moral reconstruye, no la impone; en segundo lugar, proporciona una concepción de sujeto moral que se forma en las relaciones de reconocimiento intersubjetivo a lo largo del proceso de socialización, proceso en el que adquiere las características que, según la ética discursiva, constituyen a los agentes morales: autonomía y racionalidad; determinaciones abstractas que permiten articular el reconocimiento recíproco en esferas generales e institucionalizadas como lo son el derecho y la política. En tercer lugar, ese reconocimiento del otro como un otro generalizado con quien comparto derechos y obligaciones recíprocas condiciona una manera específica de construir el punto de vista moral: éste se circunscribe a detallar las condiciones que debe cumplir los procedimientos de justificación de normas; así, las expectativas de reconocimiento adquieren su legitimidad intersubjetiva (y, por ende, moral) en la medida en que se ciñen a los procedimientos formales de justificación, por eso el reconocimiento del «otro concreto» o la importancia normativa de los elementos materiales ínsitos en los patrones de reconocimiento intersubjetivo son negadas por la ética discursiva o se las incorpora en tanto “reverso de la justicia”.

Pero también se señalaron los límites de esta concepción del reconocimiento intersubjetivo. En especial, el carácter propiamente deontológico de la exigencia de reconocimiento se supedita a la formación discursiva de la voluntad general mediante el principio del discurso, con lo que, por una parte, ni Habermas ni Apel especifican en qué consiste la vulnerabilidad de las personas (que la ética del discurso dice salvaguardar) y que hace de la exigencia del reconocimiento un imperativo *moral*; por otra parte, al reconstruir las pretensiones de reconocimiento subyacentes a nuestras intuiciones morales cotidianas desde la perspectiva de la pragmática trascendental se pierde de vista el potencial normativo de los elementos materiales que forman parte de la reproducción social.

El modelo que se analizará en este capítulo es una considerable y original ampliación del papel que desempeña el concepto de reconocimiento en el ámbito de la razón práctica. En primer lugar, Axel Honneth sí le da un lugar destacado a los elementos materiales de la reproducción social en el desarrollo normativo de una sociedad. Honneth desarrolla esta idea a partir de una crítica a la manera en la que Habermas comprende el cambio social. Según Honneth, en la obra de Habermas se encuentran dos maneras distintas de entender este cambio, la primera de ellas es la “tesis tecnocrática” (que criticaba el avance de la razón instrumental en cada vez más aspectos de la vida práctica) y afirmaba la independencia mutua de los conceptos de “trabajo” e “interacción”, y la otra es una tesis proveniente de la lectura habermasiana de Marx y que puede denominarse una “dialéctica de la lucha de clases” en clave moral en la cual los actores colectivos entran en conflicto entre sí acerca de la interpretación de las normas y la distribución asimétrica del poder —en este caso, las patologías de una forma de vida se deben precisamente a esa distribución asimétrica del

poder-. En la *Teoría de la acción comunicativa* Habermas se habría decantado por la primera opción, de tal manera que el ámbito de lo social se reifica en dos planos: el plano del sistema, que es un ámbito de interacción estratégica en el que lo normativo está ausente, y el mundo de la vida, que se desarrolla independientemente de la dominación ejercida por las relaciones de poder. Así, cuando Habermas habla acerca de la reproducción de la sociedad distingue la tarea de la reproducción simbólica (que es una renovación socio-cultural del mundo de la vida) de la reproducción material. El problema es que Habermas limita el campo de la actividad racional-propositiva que contribuye a la reproducción material de la sociedad sólo a mecanismos funcionales: "To be sure, the material reproduction of the lifeworld does not, even in limiting cases, shrink down to surveyable dimensions such that it might be represented as the intended outcome of collective actions. Normally it takes place as the fulfillment of latent functions going beyond the action orientations of those involved. Insofar as the aggregate effects of cooperative actions fulfill the imperative of maintaining the material substratum, these complexes of action can be stabilized functionally."²⁰³ Pero de esa manera se le quita todo contenido normativo a la esfera de la reproducción material, de él no puede provenir un cambio social en el sentido de una mayor racionalización. La reproducción material del mundo de la vida no tiene otro sentido más que el de ser un proceso para mantener al sistema, dentro de ese marco las actividades de los sujetos se coordinan funcionalmente: "La liberación del hambre y de la miseria no converge necesariamente con la liberación de la servidumbre y la degradación, porque no hay una relación de desarrollo automático entre trabajo e interacción"²⁰⁴. Así, el intento de basar la teoría crítica en la distinción entre sistema y mundo de la vida termina por hacer poco clara su propósito emancipatorio porque esa división aísla al sistema de toda crítica (dado que la acción racional-propositiva parece estar al margen de todo proceso de integración del mundo de la vida), mientras que el mundo de la vida (representado como si estuviera libre de todo ejercicio de poder) aparece como si estuviera alejado de toda *praxis*. La idea, que posteriormente desarrollará Honneth, de que la «lucha por el reconocimiento» es el concepto básico del punto de vista moral –en la medida que la formación práctica de la identidad del hombre presupone la experiencia del reconocimiento intersubjetivo– tiene como punto de partida la crítica a la reificación habermasiana del proceso de reproducción social al dividirlo en una dimensión de reproducción simbólica y en otra de reproducción material: "Neither the symbolic nor the material reproduction of societies can be conceived as such normally transparent relations of actions that they 'may be represented as the intended result of a collective cooperation.' For this both spheres of reproduction require mechanisms that so unite the particular processes of communication or cooperation in a complex that together they are able to fulfill the corresponding functions of symbolic reproduction or material reproduction."²⁰⁵. El propósito de Honneth es explicar la coordinación social mediante mecanismos: las esferas de reproducción requieren de mecanismos que coordinen los procesos de comunicación y cooperación, es decir, instituciones que norman moralmente la realización de la acción: "If we explain the coordination of social action from the elementary mechanism of the construction of institutions in this manner, the distinction with which Habermas operates will be untenable, since in the case of both symbolic and material reproduction the integration of the accomplishments of action then takes place on the way toward the formation of normatively constructed institutions. This formation is the result of a process of communication realized in the form of understanding of

²⁰³ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 232.

²⁰⁴ J. Habermas, "Trabajo e interacción", en *Teoría y praxis*.

²⁰⁵ Axel Honneth, *Kritik der Macht Reflexions-stufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985 <versión inglesa de Kenneth Baynes: *The critique of power. Reflective stages in a Critical social theory*, MIT Press, Cambridge MA, 1991, p. 293>.

struggle between social groups.”²⁰⁶ En conclusión, no hay una división tajante entre reproducción simbólica y reproducción social; y, lo más importante, las exigencias de ambas formas de reproducción y el tipo de acción que requiere la reproducción social están normativamente orientadas: las luchas sociales tienen un potencial normativo; en especial, pueden impulsar formas de reconocimiento.

En segundo lugar, las conclusiones a las que llega Honneth respecto a la distinción habermasiana entre sistema y mundo de la vida le obligan, por un lado, a elaborar una teoría crítica que no se base únicamente en la estructura de la acción orientada a alcanzar un acuerdo, sino en una teoría del reconocimiento. Este cambio de orientación se debe a que hay experiencias de daño moral que no pueden plantearse como transgresiones a las reglas del discurso.²⁰⁷ Esta transformación permite construir una teoría crítica normativa capaz de diagnosticar las patologías sociales que se extienden más allá de las barreras del discurso racional, así como debe ser capaz de mostrar que los procesos de cambio social pueden explicarse con base en la pretensión normativa del reconocimiento recíproco. La participación en el discurso racional presupone que la identidad de los sujetos morales que participan en ella se ha formado libre de patologías en distintos patrones de reconocimiento intersubjetivo:

“The rational conditions of reaching understanding free from domination can no longer be employed as a criterion for what has to be regarded as a 'distorted' or pathological development of social life; rather, the criterion is now the intersubjective presuppositions of human identity development. These presuppositions can be found in social forms of communication in which the individual grows up, acquires a social identity, and ultimately, has to learn to conceive of himself or herself as an equal and, at the same time, unique member of society. If these forms of communication are constituted such that they do not provide the amount of recognition necessary to accomplish these various tasks in forming an identity, then this must be taken as an indication of the pathological development of society”²⁰⁸

Esta opción teórica hace del concepto de reconocimiento el armazón básico del discurso moral porque no se parte de un procedimiento formal en el que se validan principios y normas universales –y en el que el reconocimiento intersubjetivo es demasiado abstracto– que posteriormente haya de aplicarse en contextos específicos –y entonces sí se requiere del reconocimiento del «otro» concreto–; en contraste, el punto de partida de Honneth es una situación en la que el potencial comunicativo está limitado o distorsionado, pero a partir de la cual se puede avanzar hacia una situación de comunicación no distorsionada por el poder y en el que los miembros tengan reconocimiento pleno: “En el reconocimiento que él espera de una futura comunidad de comunicación hacia unas facultades que ahora muestra

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 293.

²⁰⁷ Este es un punto que ya señalaba Alessandro Ferrara en su crítica a la ética del discurso: en las situaciones en las que se cumplen las condiciones del discurso práctico se corre el riesgo de caer en universalizaciones monológicas porque la validez normativa de un juicio moral depende de la fuerza del mejor argumento, o de la mejor intuición ética; por lo que puede haber casos en que la falta de reconocimiento –o la insensibilidad a las diferencias– impide expresar en un buen argumento una intuición ética importante (en este caso la percepción de un daño moral): “To be sure, moral arguments express our ethical intuitions. But they do so by degrees of approximation. They are not *identical* with intuitions. There may be gaps between the far-fetching quality of one's intuition of what is right to do a given situation and the contingent limitations of one's ability to express this intuition in the abstract and reflexive language of practical reason”, A. Ferrara, “A critique of Habermas' *Diskursethik*”, p. 58.

²⁰⁸ A. Honneth, “The social dynamics of disrespect”, *Constellations*, 1, 2, octubre de 1994, p. 265.

encuentra el respeto social como persona que, bajo las condiciones actuales, se le niega completamente.”²⁰⁹ Y esta ausencia de reconocimiento puede remontarse mediante las luchas sociales. Este compromiso con la facticidad no hace que Honneth renuncie a un criterio mediante el cual juzgar normativamente la interacción social, ese criterio es el reconocimiento, el cual es necesario “[...] para distinguir en la lucha social los motivos progresistas y los regresivos, es necesaria una medida normativa que permita señalar, bajo la anticipación hipotética de una situación final aproximada, una orientación de desarrollo.”²¹⁰ El concepto de reconocimiento siempre ha desempeñado un papel importante en la filosofía práctica, pero siempre ha permanecido a la sombra de otras determinaciones prácticas consideradas más básicas. Para sacar a la luz esas determinaciones Honneth se propone comprender el sentido y el propósito de la moralidad desde el prisma del reconocimiento intersubjetivo. Así, desde un principio él establece una inextricable relación entre moralidad y reconocimiento: “Morality, if understood as an institution for the protection of human dignity, defends the reciprocity of love, the universalism of rights, and the egalitarianism of solidarity against their being relinquished in favor of force and repression. In other words, morality inherently contains an interest in the cultivation of those principles that provides a structural basis for the various forms of recognition.”²¹¹ Nótese que Honneth sigue defendiendo una ética de principios, no de contenidos materiales (“principles that provides...”), lo que significa que su teoría del reconocimiento sigue teniendo pretensiones de universalidad. Pero aquí aparece un punto importante: la inclusión dentro del ámbito de la moralidad de las relaciones de amor y solidaridad ¿Cómo puede incluir Honneth estas relaciones de reconocimiento (al parecer no susceptibles de universalizarse en un procedimiento formal) y continuar defendiendo una moral de principios? La respuesta a esta pregunta se encuentra en la elección de Honneth de situar de entrada la arquitectónica de su discurso en el plano de las relaciones sociales de hecho existentes: la justificación del carácter moralmente obligatorio de los principios que garantizan las bases estructurales de las diversas formas de reconocimiento no puede “fundamentarse” mediante la «reflexión estricta» (como propone K.O. Apel), sino que la justificación de esos principios debe construirse a partir de las experiencias concretas de menosprecio (que se expresan en la vergüenza o el resentimiento) de los sujetos a los que se les ha negado el reconocimiento en un modo u otro. Este punto debe aclararse que Honneth no contrapone una ética de la compasión y la vergüenza a una ética cognitivista de principios, lo único que está diciendo es que una moral universal de principios que tenga como núcleo al reconocimiento debe admitir que *en los sentimientos de vergüenza y ofensa social hay un potencial cognitivo inherente* cuyo desarrollo depende de la forma que tome el ambiente cultural y político de los sujetos en cuestión²¹². Es decir, en las maneras en que los sujetos responden afectivamente a las experiencias de menosprecio se encuentra una convicción cognitiva: el menosprecio infringe un daño a las condiciones intersubjetivas de la socialización humana, imposibilitando así una o más estructuras de reconocimiento.

²⁰⁹ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992 <versión castellana de Manuel Ballester: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica/Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1997, p. 198>.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 203. Hay que aclarar que esta anticipación no es puramente contrafáctica porque de hecho se da en el proceso histórico: “El espacio general de interpretación al que con ello estamos destinados, describe el proceso de formación moral sobre el que, a lo largo de una secuencia idealizada de luchas, se desarrollado el potencial normativo del reconocimiento recíproco”, *ibidem*, p. 203. Esto implica asumir que el progreso moral es el sentido del proceso histórico.

²¹¹ A. Honneth “Integrity and disrespect. Principles of a conception of morality based on a theory of recognition”, *Political Theory*, vol. 20, n.2, May 1992, p. 196.

²¹² Los sentimientos de indignación moral anticipan contrafácticamente una situación de reconocimiento pleno, situación que no sólo da sentido a la acción sino que es también un principio regulativo: “To this extent, the feelings of moral indignation with which human beings react to insult and disrespect contain the potential for an idealizing anticipation of conditions if successful, undistorted recognition.” *Ibidem*, p. 199.

La ética de principios construida con base en la teoría del reconocimiento se basa en la premisa de que los seres humanos son incapaces de reaccionar con neutralidad e indiferencia a la injuria y el menosprecio; los principios morales únicamente *capacitan* al sujeto en cuestión a adquirir una visión cognitiva de la injusticia que ha sufrido (el daño por sí solo no proporciona esa comprensión cognitiva, pero ésta difícilmente puede ser el móvil de la acción si la experiencia del menosprecio despierta sentimientos negativos que indican que algo está mal). Lo que distingue a la arquitectónica de la ética de Honneth del modelo ético-discursivo, y lo que hace que en aquella el reconocimiento desempeñe el papel central, es que no parte de principios universales abstractos para luego tratar de aplicarlos mediante discursos prácticos; por el contrario, su punto de partida es la interacción social existente y entonces, para no partir de un concepto especulativo o meramente ideal de reconocimiento, recurre a teorías empíricamente sustentadas (como la psicología de las relaciones objetales, la teoría jurídica o la sociología de los movimientos sociales) ubica las relaciones dañadas dentro de la sociedad, pues cada una de ellas corresponde a la negación de un tipo de autorrelación práctica en las distintas esferas societales de acción. Con base en ese criterio delimita las formas de daño moral, a partir de aquí es más fácil identificar a sus contrapartes, es decir, los patrones de reconocimiento intersubjetivo que hacen posible la relación práctica consigo mismo. La moralidad es el conjunto de condiciones estructurales del reconocimiento intersubjetivo y recíproco. En resumen, Podríamos decir que el planteamiento de Honneth consiste en replantear en un plano formal la eticidad hegeliana: asegurar las *condiciones de posibilidad* (sin entrar en consideraciones concretas, en eso se distancia de Hegel) mediante las cuales las relaciones sociales posibiliten el reconocimiento de determinadas facultades o derechos que permitan a los sujetos alcanzar una autorreferencia intacta.

En tercer lugar, con base en lo dicho anteriormente, Honneth argumenta que los conflictos sociales siempre tienen una motivación moral, es decir, tiene como móvil la percepción colectiva de que las condiciones estructurales de reconocimiento intersubjetivo no se cumplen (las diversas formas de menosprecio). De tal modo, el conflicto es, además de un espacio de explicación del origen de las luchas sociales, un espacio de interpretación del proceso de formación moral. Por eso a la privación económica hay que sumarle el hecho de que los individuos sientan que su dignidad e integridad personales están siendo menospreciadas. Así, la arquitectónica de una ética estructurada en torno al concepto de reconocimiento sigue siendo cognitivista porque la justificación de las expectativas morales no es emotiva ni altruista, sino que la justificación se basa en la conciencia de que las expectativas de reconocimiento no se cumplen: "Morality can expect practical support within social reality to come not from such sources of positive motivation as altruism or respect but rather from the experience of social disrespect, which manifests itself repeatedly and spontaneously."²¹¹ Pero al mismo tiempo Honneth se distingue de una ética puramente procedimental debido a que fundamenta más la responsabilidad y la obligación moral del reconocimiento en las pretensiones intersubjetivas de sujetos corpóreos que en una teoría del lenguaje, porque la experiencia del menosprecio está siempre acompañada de reacciones emocionales negativas de enojo, vergüenza que le muestran al individuo que la sociedad lo está privando de ciertas formas de reconocimiento (por ejemplo, el individuo que se avergüenza de sí mismo cuando experimenta que su acción es menospreciada se experimenta a sí mismo como un ser de valor social más bajo que el resto de los miembros de la sociedad). A pesar de que el sujeto de la ética del discurso no es nunca el sujeto desencarnado del «reino de los fines» kantiano la escasa o nula importancia que se le da al ámbito de la reproducción material para impulsar el desarrollo normativo de la sociedad hace que, a fin de cuentas, el sujeto

²¹¹ *Ibidem*, pp. 196-197.

moralmente relevante para la ética del discurso sea demasiado abstracto, su corporalidad se toma como algo dado de antemano, pero nada aporta a la construcción del punto de vista moral. En cambio, la perspectiva de Honneth la corporalidad del sujeto sí adquiere una connotación moral, pues ahí donde esta corporalidad sea vulnerada estamos ante un daño moral que una ética de principios no debe pasar por alto porque ese daño equivale a una privación del reconocimiento al impedir una forma de relación del sujeto consigo mismo (a saber, la de alguien cuya integridad física no debe ser lastimada). Así, en tercer lugar, la manera en la que Honneth relaciona moralidad y reconocimiento proporciona una noción distinta de sujeto moral que, a diferencia de Habermas, sí especifica en qué consiste la vulnerabilidad de las personas (las tres figuras del menosprecio: violación, desposesión y deshonor, que impiden que la persona construya una autorreferencia práctica positiva). De tal modo –con base en la tesis hegeliana del reconocimiento orientada empíricamente desde la psicología social de G.H. Mead– surge un concepto intersubjetivo de persona que, hay que dejarlo en claro, no es que estuviera ausente en el modelo procedimental de reconocimiento, lo que ocurría es que éste no acentuaba la pretensión normativa de reconocimiento presente en el proceso de formación de la propia identidad. Para Honneth, en cambio, los patrones de reconocimiento intersubjetivo (que sí son formales) están inextricablemente unidos a un fenómeno material: la relación práctica del sujeto consigo mismo, su autorrealización

En cuarto lugar, así como la abstracta y estrecha concepción del sujeto moral en la ética del discurso repercute directamente en limitaciones en la construcción del punto de vista moral (que se indicaron en el capítulo anterior)²¹⁴, las determinaciones más sustanciales desde las que Honneth considera a los sujetos morales repercute directamente en un concepto de punto de vista moral con determinaciones más amplias. Aquí se encuentra de nueva cuenta la posibilidad y necesidad de pensar un concepto de reconocimiento provisto de connotaciones materiales sin dejar de lado las exigencias de una moral universalista y cognitivista, pues para Honneth la moral contemporánea tiene como propósito la construcción de un punto de vista moral, entendido como “[...] la red de criterios que debemos adoptar para proteger a los seres humanos de las heridas que se originan de los requisitos comunicativos de su autorreferencia.”²¹⁵ El cumplimiento de esos criterios es una obligación moral porque mediante ellos se aseguran colectivamente las condiciones de nuestra identidad personal; esos criterios morales son formas de reconocimiento, pues ellos ofrecen protección contra las heridas morales en cada una de las formas de relación práctica del sujeto consigo mismo y no sólo en el plano formal correspondiente al sujeto jurídico. Esto es, en la arquitectónica de la ética de Honneth, *el reconocimiento se convierte en el “moral point of view”*; es decir, las cualidades deseables o exigibles de las relaciones que los sujetos mantienen entre sí deben satisfacer ciertas formas de reconocimiento recíproco, las cuales explicitan el contenido normativo de los conflictos sociales. Las formas de reconocimiento deben asegurar las condiciones intersubjetivas en las que los sujetos humanos preservan su integridad. En otras palabras, la justicia distributiva referida a bienes materiales no es el único criterio para juzgar la calidad moral de las relaciones sociales; era necesario que un punto de vista moral que incluyera como criterio de justicia los juicios acerca

²¹⁴ A lo anterior habría que sumarle la crítica de Honneth concerniente al papel marginal que le otorga Habermas a los sujetos sociales en el proceso de reproducción de la sociedad: “But Habermas does not give acting groups a conceptual role in his social theory. Instead, when it concerns the bearer of social activities, he links the level of systematically constituted systems of action directly to the level of individual acting subjects without taking into consideration the intermediate stage of a praxis of socially integrated groups.” A. Honneth, *Critique of power*, p. 285.

²¹⁵ Axel Honneth, “Reconocimiento y obligaciones morales”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 8, 1996, p. 13.

de cómo y como que se reconocen recíprocamente los sujetos.²¹⁶ Así pues, Honneth resuelve un problema acerca de los baremos críticos de la ética: el problema es que casi siempre éstos han sido exteriores al proceso social (la comunidad ideal de comunicación es un buen ejemplo) y sin relevancia empírica. En cambio, el concepto de reconocimiento hace que este criterio sea intrínseco al proceso social porque aunque es una situación final hipotética está justificada teóricamente, de modo, reconocimiento sirve de “moral point of view” sin ver la relación ética desde un punto de vista ajeno a la historia y al conflicto, la postura del “Ojo de Dios”. Así, al mismo tiempo que evita las acusaciones del relativismo se salva de caer en la exigencia de fundamentación última. Pero ¿no lo hace al precio de imponer una lógica al proceso histórico?, ¿cómo evitar el relativismo sin caer en una filosofía de la historia?

La estrategia de argumentación es la siguiente: comienzo por examinar el concepto de «infraestructura normativa de una sociedad» para mostrar que el reconocimiento es una pretensión que no se circunscribe al interés estratégico, sino que posee una connotación propiamente moral debido a que permite una relación práctica del sujeto consigo mismo, la cual se forma a través de un proceso de socialización, cuya distintas etapas tiene presupuestos e implicaciones normativas específicas. A continuación, se describirán los patrones de reconocimiento intersubjetivo mediante los cuales se construye intersubjetivamente la identidad de los sujetos morales. Posteriormente se explicará cómo la ausencia o la distorsión de esos patrones de reconocimiento son el principal movیل moral de los conflictos sociales; así, éstos dejan de caracterizarse como episodios irracionales para convertirse en el principal motor del cambio social. Por último, se analizará cómo las exigencias de reconocimiento que impulsan a los conflictos sociales anticipan y pretenden relaciones sociales de reconocimiento recíproco que no estén distorsionadas por las asimetrías del poder; aunque estas relaciones se refieren constantemente a contenidos específicos acerca de la vida virtuosa es posible aislar condiciones estructurales que los hagan posibles, delineando así un concepto formal de eticidad. En esta parte se incluyen las conclusiones críticas, las cuales cuestionan que las condiciones normativas que posibilita cada patrón de reconocimiento intersubjetivo, y que se incluyen en el concepto de eticidad formal, garanticen el reconocimiento a la diferencia del otro concreto

II.- Infraestructura Normativa de una Sociedad.

Como se indicó arriba, Honneth defiende la posibilidad de construir un punto de vista moral construido en torno al concepto de reconocimiento sin abandonar las pretensiones cognitivistas y universalistas de la ética del discurso, pero sin aceptar su rígida dicotomía entre moralidad y eticidad, pues habrá patrones de reconocimiento intersubjetivo (con sus correspondientes formas de autorreferencia práctica que posibilitan) que desbordan los límites de la moralidad, tal y como la plantea la ética discursiva. Para realizar este proyecto Honneth comienza por hacer una distinción conceptual entre *la infraestructura normativa de la sociedad* y su forma práctica de vida. El propósito de esa distinción es mostrar que aunque la ética del discurso hace bien en no hacer ninguna anticipación utópica de una forma ideal de vida y basarse sólo en la construcción de un procedimiento de validación racional de normas necesita incluir entre sus presupuestos un principio de justicia social que establezca las condiciones materiales que hacen

²¹⁶ De nueva cuenta volvemos a encontrar la idea de que la importancia del concepto de reconocimiento tiene una génesis histórica. Los movimientos sociales de los últimos veinte años han contribuido a desarrollar la idea normativa de que los grupos sociales y los individuos deben encontrar reconocimiento o respeto en su diferencia. Por todo esto, la ética no puede ir sola, pues una moralidad basada en la teoría del reconocimiento debiera articularse con la sociología de los movimientos sociales para mostrar que el progreso moral surge de las luchas por el reconocimiento.

posible el procedimiento mismo de la ética del discurso: "la tesis que pretendo desarrollar pretende mostrar que la ética discursiva hace imprescindible una anticipación teórica no de una forma de vida, pero sí de un principio de justicia social, por la cual se torna cuestionable la diferenciación estricta misma entre «lo formal» y «el contenido»."²¹⁷

Para Apel y Habermas la validez del principio de universalización se sustenta en que es un presupuesto de la acción comunicativa, es decir, es una implicación lingüística de la argumentación moral. Mediante esa estrategia ambos pueden fundamentar el carácter general y necesario del principio de universalización, pero esa estrategia no explica totalmente el contenido normativo del modelo argumentativo: hay intuiciones morales que no están presentes en la reconstrucción de la lógica de la argumentación. Esto es, al argumentar no sólo se presupone (U), también presuponemos que el discurso práctico es posible a condición de que los posibles afectados participen en un situación libre e igualitaria. La ética del discurso es inconsecuente porque especifica un procedimiento de formación discursiva de la voluntad, pero no dice nada acerca de los condicionamientos que hacen posible ese procedimiento. Cuáles sean esos condicionamientos es algo que la ética del discurso relega a los resultados de los discursos prácticos, pero de esa manera se cae en la paradójica situación de poder fundamentar un procedimiento de validación de normas sin poder juzgar a su vez los condicionamientos sociales de este procedimiento. Ahora bien, el enjuiciamiento de esas condiciones sociales necesarias para el procedimiento discursivo ¿no traiciona el formalismo confeso de la ética del discurso? La respuesta, que habrá de matizarse enseguida, es sí y no. En cierto sentido sí es una ruptura con el rígido dualismo de forma y contenido porque exige a la ética del discurso incluir dentro de su procedimiento aquellos condicionamientos sociales de carácter normativo que condicionan la posibilidad de un diálogo racional; lo más importante es que tales condicionamientos deben considerarse ya como normas de justicia que posibilitan los discursos prácticos, no son supuestos materiales sin importancia normativa a partir de los cuales se construye el punto de vista moral. Pero en otro sentido no es una ruptura con el supuesto básico de toda ética formalista de abstenerse de fundamentar sus principios en condiciones históricas y culturales exclusivas de cierta sociedad porque la inclusión de esos condicionamientos sociales no se refiere a los valores y costumbres de una forma práctica de vida, sino a lo que Honneth denomina *infraestructura normativa de una sociedad*:

"[...] al modo de vida en cada sociedad le es inherente siempre una infraestructura normativa que fija las condiciones de justicia social, bajo las cuales surgen y se reproducen las convenciones culturales y las instituciones sociales; tales reglamentaciones normativas determinan de cierto modo el margen social de libertad y justicia del que una sociedad dispone para la formación y creación de modelos de personalidad y de prácticas culturales y, por consiguiente, para sus relaciones morales."²¹⁸

La infraestructura normativa, pues, no es idéntica a las prácticas culturales, modelos de identidad e instituciones de una sociedad concreta, sino que es el conjunto de condiciones que posibilitan a éstas. Pero tampoco hay que pensar en esta estructura normativa como si fuera un principio totalmente formal porque se refiere siempre a condicionamientos socioculturales.

El concepto de infraestructura normativa de una sociedad le da una nueva orientación a la teoría crítica porque

²¹⁷ Axel Honneth, "La ética discursiva y su concepto implícito de justicia", p. 165.

²¹⁸ *Ibidem*, pp. 169-170.

centra su atención crítica en señalar qué aspectos materiales –y no sólo simbólicos– son socialmente injustos al impedir que todos los miembros de la sociedad posean la misma libertad para la toma de posición moral. Esto representa un «paso atrás» respecto al procedimentalismo de la ética discursiva porque sitúa el proceso de construcción del punto de vista moral en un plano más primordial: en lugar de partir de una situación en la que los sujetos han construido ya su identidad a lo largo del proceso de socialización y en la que el problema principal es llegar a un consenso acerca de normas cuya validez se ha vuelto conflictiva Honneth se coloca en una situación en la que esa identidad del sujeto autónomo está aún por formarse, por lo que el problema es garantizar las condiciones materiales que permitan a los seres humanos formarse una identidad como sujetos autónomos capaces de participar en los discursos prácticos. Esta toma de posición muestra que el aspecto material de la ética no se reduce a la forma práctica de vida de una sociedad. La ética material no consiste únicamente en asociar el concepto de lo moral a querer y seguir valores buenos, y por tanto a un determinado contenido concreto, sino que también puede ser material en el sentido que las condiciones mismas de su justificación dependan de un *a priori* material, es decir, de un hecho o de un conjunto de circunstancias concretas que ningún principio formal puede producir (al contrario, lo tiene que presuponer). Ese condicionante material es susceptible de ir más allá de toda comunidad específica y de todo sentimiento particular (y, por ende, puede universalizarse) si se puede mostrar que no es un rasgo aleatorio del juicio moral, sino que es un presupuesto irrebasable de toda pretensión normativa. De este modo, en primer lugar, el concepto de infraestructura normativa de una sociedad empieza a romper la dicotomía entre ética formal y ética material pues la forma en que se determine lo moralmente correcto está moldeada por presupuestos sociales materiales, los cuales no se refieren a su vez a un fin individual o colectivo determinable empíricamente (y en ese sentido sigue siendo un principio formal), sino que es una condición irrebasable de todo juicio moral; y, en segundo lugar (y lo más importante para nuestra tesis), *el reconocimiento intersubjetivo es el elemento más importante de esa infraestructura normativa*. Esto último es de gran importancia porque significa que la autonomía de los sujetos que toman libremente una posición acerca de las normas discutidas supone previamente la presencia de condiciones materiales y sociales mediante las cuales pueda construirse a sí mismo una identidad como sujeto autónomo y cuyas opiniones deban ser respetadas por los demás; por decirlo de otra manera, la autonomía supone un proceso de reconocimiento intersubjetivo en el cual los sujetos adquieren y desarrollan tanto libertades individuales como capacidades sociales.

Así, el punto de vista moral no se circunscribe a ofrecer criterios de justicia concernientes a la distribución de bienes materiales, sino que también debe incluir la estructura de relaciones sociales de reconocimiento. El reconocimiento no sólo es un presupuesto normativo más, de carácter formal y ya implícito en la lógica de la argumentación, sino que es el principio formal/material de justicia porque si no estuviera presente ningún sujeto podría defender (ni siquiera formular) argumentativamente sus intuiciones morales:

“Una participación en igualdad de condiciones en los discursos prácticos exige además la medida de reconocimiento social y la autoestima individual correspondiente que es necesaria para poder reconocer y defender públicamente las propias intuiciones morales; pues la expresión de convicciones morales presupone, por parte de los sujetos afectados, el sentimiento de ser reconocidos por todos los demás como alguien que juzga en serio y con competencia; una persona debe poder saberse considerada como sujeto capaz de juicio para poder confesar públicamente las

propias intuiciones morales.²¹⁹

En concreto, un principio de justicia debe explicitar aquellos patrones materiales de reconocimiento intersubjetivo que posibilitan la formación de sujetos autónomos y capaces de juicio racional, y no sólo el procedimiento que deben cumplir los discursos morales. Este proceso de reconocimiento es el elemento más importante de la infraestructura normativa de la sociedades contemporáneas porque ofrece los condicionamientos materiales sin los cuales es impensable la estima individual. Así, se establece una relación estrecha entre reconocimiento e identidad personal porque, por un lado, el reconocimiento no es una virtud o un valor que deban alcanzar los individuos ya formados, sino que el reconocimiento es el proceso intersubjetivo de formación de la identidad práctica individual, fuera de este proceso no se puede determinar qué sea el reconocimiento ni cuáles sean sus implicaciones normativas; por otro lado, cómo deba entenderse el sujeto moral en su relación consigo mismo y con los otros (es decir, desde la pregunta abstracta «¿quién es el sujeto de la imputación moral?» hasta la pregunta concreta «¿qué tipo de vida debo vivir?») depende en todo caso de las relaciones de reconocimiento intersubjetivo, pues éstas condicionan y al mismo tiempo ponen a disposición de los individuos los elementos necesarios para la construcción de su referencia práctica consigo mismos.

Esta tesis según la cual el reconocimiento es el elemento más importante de la infraestructura normativa de una sociedad al establecer las condiciones generales para la construcción de la identidad práctica de los sujetos supone ante todo que en la base de las relaciones sociales no está el el interés o la autoconservación, sino el reconocimiento. Este es un supuesto inteligible únicamente desde las consecuencias de la modernidad, pues en ésta la valoración y la consideración social que recibe el individuo ya no depende ni se circunscribe a los principios de valoración social del estamento o grupo al que pertenece; en lugar de atribuírsele valoración social por una cualidad específica de su carácter o de su posición en el todo social se le atribuye *dignidad humana*, que se le garantiza a todos los hombres por medio del derecho moderno. Eso no significó que desaparecieran los principios de valoración social, pero sí hubo un cambio de perspectivas: en primer lugar, de ahora en adelante tales principios están sujetos a debate, ya no se los considera eternos y predeterminados; en segundo lugar, los principios de valoración social ya no aplican a un grupo social en bloque, sino que desde ahora se le atribuyen específicamente al sujeto: “[...] sólo el sujeto como una magnitud histórico-vital individualizada entra en el campo de la valoración social.”²²⁰ *Ahora el reconocimiento está ligado a una figura de la subjetividad*. Sin embargo, esta conexión no hace de la intersubjetividad la suma total de individuos poseedores del reconocimiento a la manera de un derecho natural (como ocurre con los derechos en las teorías contractualistas); por el contrario, el nexo reconocimiento-subjetividad obliga a recuperar la idea hegeliana de *intersubjetividad procesual*. Esto significa, recordemos, que la intersubjetividad no es algo estático o indiferenciado, ni un simple medio de socialización, sino que es un continuo proceso de formación ética en el que “se logra la realización de un potencial moral que se erige estructuralmente entre los sujetos en las relaciones de comunicación.”²²¹ La tesis de que el reconocimiento es parte de la infraestructura normativa de la sociedad –y cuya exigencia, cuando está ausente, es la motivación moral que subyace a los conflictos sociales– no pretende sustentar su validez en ningún presupuesto metafísico acerca de un acontecer racional englobante, sino que es un proceso

²¹⁹ *Ibidem*, p. 173.

²²⁰ A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 153.

²²¹ *Ibidem*, p. 85.

intramundano, dependiente de las condiciones contingentes que hacen posible la socialización humana.

Así pues, en el mundo de la vida presuponemos (o mejor dicho, ponemos en práctica) las condiciones normativas de un reconocimiento recíproco. El reconocimiento del otro, así como el carácter de imperativo moral que pueda poseer esta exigencia, no es extraño o trascendente al mundo de la vida ni a la reproducción de la vida; más bien este reconocimiento es su condición de posibilidad. Pero del hecho de que el reconocimiento no sea originariamente producto de una conciencia individual no significa que la subjetividad quede anulada en una totalidad indiferenciada en la que yo sea el otro. Por el contrario, el reconocimiento intersubjetivo posibilita la creación de la subjetividad, el reconocimiento permite una relación práctica del sujeto consigo mismo: la subjetividad surge (en el sentido de que se expresa socialmente) sólo cuando se delimita el contenido del reconocimiento recíproco de los individuos. En este sentido, se aprecia de nueva cuenta que el discurso de Honneth es totalmente moderno, al hablar de reconocimiento no quiere volver a una comunidad no dividida en la que la personalidad de cada quien esté ya determinada de antemano por su pertenencia a un estamento o porque así lo dicte la costumbre. Por el contrario, en una comunidad premoderna no pueden surgir conflictos por el reconocimiento (o al menos sería muy difícil) porque no hay individuos que pongan en duda el papel que se les asigna en la comunidad y que eleven pretensiones de expresar socialmente su subjetividad en forma distinta. El problema del reconocimiento supone todo el proceso histórico de individuación de la modernidad.

La identidad personal, en el sentido de la relación práctica consigo mismo, depende de el reconocimiento intersubjetivo, es decir, de la aprobación por parte de otros seres humanos:

“According to this theory, human individuation is a process in which the individual can unfold a practical identity to the extent that he is capable of reassuring himself of recognition by a growing circle of partners to communication. Subjects capable of language and action are constituted as individuals solely by learning, from the perspective of others who offer approval, to relate to themselves as beings who possess positive qualities and abilities. Thus as their consciousness of their individuality grows, they come to depend to an ever increasing extent on the conditions of recognition they are afforded by the life-world of their social environment.”²²²

La teoría del reconocimiento se basa en la tesis de «individuación por medio de la socialización», es decir, la identidad de cada individuo no está dada, sino que depende de sus relaciones intersubjetivas en el mundo de la vida en las que el individuo busca ser reconocido como alguien que posee determinado tipo de características. Así, surge un concepto intersubjetivo de persona: “[...] por «persona» se entiende un individuo que refiere de manera inmediata su identidad desde el reconocimiento intersubjetivo de su capacidad jurídica; por «persona como un todo», por el contrario, un individuo que ha conseguido del reconocimiento intersubjetivo ante todo su identidad como «particularidad». Pero, por otro lado, en ese camino en el que los sujetos logran mayor autonomía, también debe de crecer con ellos la conciencia acerca de su recíproca dependencia.”²²³ Lo distintivo de Honneth, a diferencia de la

²²² A. Honneth, “Integrity and disrespect”, p. 189.

²²³ A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 36. En esta definición puede verse que la pretensión de ser reconocido como persona es un problema propio de la modernidad, porque los tópicos de identidad y autonomía no se plantean de una manera tan apremiante para una ética convencional: la identidad está dada por la pertenencia a un grupo social, no hay más que cuestionar. La autonomía, como capacidad de autolegislación, sólo es importante desde el horizonte de una ruptura de las imágenes religiosas del mundo en las que había un orden normativo ya establecido.

manera en la que Habermas incorpora esta tesis en su discurso, es el matiz normativo que le otorga a ese proceso de reconocimiento: la ausencia o distorsión del reconocimiento es moralmente mala porque impide la identidad práctica de los sujetos. Dado que la imagen normativa que cada uno tiene de sí mismo (qué debo hacer, cuáles son los valores con los que estoy comprometido, qué es lo que considero bueno, etc.) depende de la constante reafirmación por parte del otro, la experiencia del menosprecio hacen que la identidad de la persona se colapse.

Ahora bien, es necesario aclarar que el vínculo entre identidad y reconocimiento no es tan simple, no es que el reconocimiento cause mecánicamente el desarrollo de la relación práctica consigo mismo. También es necesario explicar las relaciones entre la adquisición *intersubjetiva* de la identidad práctica y el desarrollo moral de la comunidad entera. No es que el reconocimiento esté al comienzo del desarrollo de la identidad personal y a partir de ahí ésta desarrolle por sí sola, casi por agregación, el plexo de relaciones morales constitutivas de una forma de vida (la eticidad). Por el contrario, el reconocimiento está siempre presente porque al desarrollo de la propia identidad le es concomitante a un desarrollo ético que se efectúa a lo largo de distintos patrones de reconocimiento. A su vez estos modelos de reconocimiento no se desarrollan de manera natural, sino que el paso de uno a otro supone una lucha intersubjetiva en la que los sujetos confirman sus pretensiones de identidad. Ahora bien, el modo en que se expresen estos patrones de reconocimiento no pueda estar descontextualizado, pues tienen que estar presentes interpretaciones culturales de ideas abstractas como la "dignidad personal", cuáles sean esas interpretaciones y sus contenidos depende en buena medida de cuáles sean los grupos sociales que consigan hacerse de los medios simbólicos que les permitan presentar las capacidades y las facultades propias de su modo de vida como la interpretación adecuada de los objetivos y valoraciones sociales. Pero, a diferencia de ciertas posturas postestructuralistas y genealógicas²⁴, cada uno de estos patrones de reconocimiento no es relativo ni arbitrario, no se limita a expresar qué grupo tiene el poder o un contenido simbólico particular sino que expresa la pretensión normativa de un reconocimiento ampliado. Cada uno de estos patrones posibilitan cierta referencia práctica a sí mismo; referencias que, al estar ausentes motivan la lucha por el reconocimiento, constituyendo así formas de sufrimiento moral. Las tres formas de relación práctica consigo mismo son las siguientes:

1.- La primera es la **confianza en sí**, esta forma de autorrelación práctica es genéticamente preeminente y en ella los sujetos comprenden sus necesidades físicas y sus deseos como un componente que permite articular la propia persona. Es decir, el contenido de la relación práctica consigo mismo consiste en saber que tiene necesidades como comer, dormir y tener un techo, me refiero a mí mismo como un ser que tiene esas necesidades.

²⁴ Esto puede parecer demasiado cercano a las consideraciones de Foucault acerca de las relaciones de poder, pues en ambos casos la identidad práctica no es algo dado, sino que se forma por medio de las relaciones de reconocimiento y de poder: "Esta forma de poder que se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, les designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer en ellos" (M. Foucault, "El sujeto y el poder", en Dreyfus y Rabinow, *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1993, p. 231). Al mismo tiempo, estas relaciones de poder, en las cuales se configuran las relaciones normativas no es algo estable, sino que se transforma en las luchas por el reconocimiento: "Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el 'privilegio' adquirido de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados" (Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1990, p. 33). Pero, y en este punto tanto Honneth como nuestra tesis toman un rumbo distinto, en Foucault está ausente un punto de vista moral. Es decir, carece de criterios normativos para juzgar moralmente a una forma de relación de poder. Podemos dar cuenta de su génesis, pero no de su validez.

2.- La segunda referencia es la **consideración de sí o autorrespeto**, esta es la etapa correspondiente a un ser moral consciente de sus actos. Es el tipo de seguridad sobre el valor de la formación del propio juicio: mi identidad se consolida en la medida que soy consciente de que mis propios juicios tienen valor, que los otros pueden confiar en mí o que soy alguien que cumple sus promesas.

3.- La tercera forma de autorrelación práctica es el **sentimiento de valor propio**, es la conciencia de que se poseen facultades buenas o valiosas. Es cuando tengo la seguridad de que mi forma de vida es valiosa y merece aprobación y que los otros me estimen por ella.

En conclusión, el respeto de sí y la estima de sí no pueden provenir de una actitud cognitiva del sujeto autónomo, sino que dependen del reconocimiento intersubjetivo: "Since it [el sujeto] can only learn self-confidence and self-respect from the perspective of the approving reactions of partners to interaction, their practical Ego is dependent on intersubjective relationships in which it is capable of experiencing recognition."²²⁵ La negación del reconocimiento, o un reconocimiento distorsionado impide que el individuo se relacione consigo mismo satisfactoriamente, constituyendo así una herida moral, cuya demanda de reparación, y la concomitante exigencia de reconocimiento, será el núcleo normativo de las luchas sociales. Por ello es necesario ahora explicar en detalle los patrones de reconocimiento intersubjetivo mediante los cuales se construye la autorreferencia práctica de la persona y cuya distorsión da lugar a las luchas por el reconocimiento.

III.- La Construcción Intersubjetiva de la Autorreferencia Práctica Consigo Mismo. Patrones de Reconocimiento Intersubjetivo.

Una vez que se ha propuesto extraer principios morales a partir de las implicaciones normativas del concepto de reconocimiento Honneth enfrenta tres problemas. El primer problema es el carácter polisémico del concepto de reconocimiento, pues no es un concepto que tenga contornos claros y definidos, a diferencia del concepto de respeto, en su uso común ni en el filosófico. El segundo problema es que la delimitación de su contenido normativo tampoco es clara; el contenido moral del concepto de reconocimiento cambia en diferentes contextos, incluso en ciertos casos su contenido normativo parece ser universalizable mientras que en otros no: "Así, puede ser oportuno hablar de derechos y obligaciones universales considerando el reconocimiento de la autonomía moral de todos los seres humanos, mientras que apenas puede justificarse semejante forma de hablar con respecto a las formas del reconocimiento de la valoración o del cuidado."²²⁶ El tercer problema es saber si las distintas formas de reconocimiento recíproco remiten a una raíz unitaria susceptible de justificarse normativamente en común. Para solucionar los dos primeros problemas Honneth toma una vía negativa, es decir, en lugar de comenzar diciendo en qué consiste la dignidad de las personas que debe ser reconocida empieza por aclarar en qué consiste la vulnerabilidad de las personas y cuáles son las formas y los campos en que la violación de esta vulnerabilidad imposibilita la construcción de la identidad personal. Una vez identificadas estas formas de menosprecio puede delimitarse el contenido normativo del reconocimiento en diversos contextos (las diversas formas de menosprecio corresponden a ciertas formas de reconocimiento: amor derecho, solidaridad) sin caer en interpretaciones culturalistas.

²²⁵ A. Honneth, "Integrity and disrespect", p. 193.

²²⁶ A. Honneth, "Reconocimiento y obligaciones morales", p. 6.

Para identificar las distintas formas de menosprecio a la luz de las cuales, en contraparte, se pueden distinguir los distintos patrones de reconocimiento (amor, derecho, solidaridad), así como el potencial normativo de cada uno de ellos (es decir, el tipo de autorreferencia práctica que posibilitan), sin caer en panteamientos especulativos como el del Hegel de la *Fenomenología* o el del Sartre del *El ser y la nada*, Honneth se vale de una *fenomenología empíricamente controlada* de las relaciones sociales para poner de manifiesto el papel primordial que desempeña el reconocimiento en la infraestructura moral de la interacción social. Cuando Honneth habla de fenomenología lo hace más en el sentido hegeliano que hussertiano: va a describir el proceso de desarrollo de una cosa, en este caso cómo es que las relaciones sociales llegan a ser lo que son; especialmente, va a describir cómo en el proceso de desarrollo de las formas de interacción social está implícito el desarrollo de formas de reconocimiento. En pocas palabras, el proceso social tiene un patrón moral. Pero, para no dar la impresión de que esta tesis es especulativa Honneth la verifica empíricamente: la psicología objetal, el análisis de las relaciones jurídicas en el Estado moderno, así como la historia y la sociología de los movimientos sociales deben ser capaces de mostrar a) *que en la base de las relaciones sociales no está el interés o la autoconservación, sino el reconocimiento*. El reconocimiento, pues, no es una categoría extrínseca a la sociedad, más bien la constituye, eso es en tres ámbitos: el amor, el respeto y la solidaridad. b) *el reconocimiento permite una relación práctica del sujeto consigo mismo*. El sujeto puede forjar su identidad y alcanzar su autorrealización sólo porque es reconocido por los otros –ya sea en el amor, en el respeto o en la valoración. c) *cada forma de reconocimiento no es relativa o arbitraria, no se limita a expresar qué grupo tiene el poder o un contenido simbólico particular sino que expresa un reconocimiento ampliado* (abarca a más sujetos y más determinaciones de la subjetividad). d) *La negación del reconocimiento, o un reconocimiento distorsionado impide que el individuo se relacione consigo mismo satisfactoriamente, constituyendo así una herida moral*. Es una herida moral porque al no poder forjar una identidad satisfactoria tampoco puede autorrealizarse. e) *La demanda de reparación de las heridas morales, y la concomitante exigencia de reconocimiento, es el núcleo normativo de las luchas sociales*. El desarrollo de la interacción social tiene un sentido moral.²²⁷

No debe tomarse a la ligera el recurso de Honneth a una «fenomenología empíricamente controlada». Porque eso indica que para él el reconocimiento no es solamente un modelo contrafáctico que sirva como idea regulativa a la interacción social ni sólo un instrumento heurístico para interpretar el proceso social, aunque de hecho sea necesario anticipar hipotéticamente una situación de reconocimiento no distorsionado: “La significación que se le atribuye a las luchas particulares se mide según la contribución positiva o negativa que han aportado a la realización de formas de reconocimiento no distorsionadas. Tal medida *no puede lograrse independientemente de una anticipación hipotética acerca de una situación comunicativa en la que las condiciones intersubjetivas de la integridad de la*

²²⁷ Sin lugar a dudas esta es una tesis hegeliana (algo que el propio Honneth reconoce expresamente), pero que es más deudora del Hegel de los escritos de juventud que el Hegel de la *Fenomenología*. Según Honneth, en esta última obra el modelo hegeliano parte de una tesis especulativa: la formación del yo práctico requiere del reconocimiento recíproco entre sujetos, sin él el individuo no puede comprenderse a sí mismo. El problema es que Hegel no piensa la relación intersubjetiva como un hecho empírico dentro del mundo social. En contraste, él piensa el reconocimiento recíproco como un proceso de formación entre inteligencias singulares. Si se va a partir de premisas teórico-intersubjetivas emplazadas empíricamente entonces no hay que considerar al reconocimiento como algo monolítico, sino que existen diferentes formas de reconocimiento que se distinguen por el grado de autonomía que le permiten al sujeto (amor, derecho, eticidad). Por ello “es necesaria una fenomenología empíricamente controlada de las formas de reconocimiento, gracias a la cual pueda verificarse y, si el caso lo exige, corregirse la iniciativa teórica de Hegel”, A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 88.

*persona aparecen como cumplidas.*²²⁸ El reconocimiento no sólo pertenece a un mundo posible, sino que *está de hecho presente en las relaciones sociales*, y de lo que se trata es de que se desarrolle todo su potencial normativo. En este sentido, la «fenomenología» de Honneth sí es una interpretación del desarrollo social, («un marco crítico de interpretación del proceso de desarrollo social»²²⁹), especialmente de las sociedades modernas, pero esta labor interpretativa es fructífera porque es intrínseca a aquello que interpreta: la relación social. Por eso la fenomenología del reconocimiento intersubjetivo requiere del control empírico para mostrar que funciona como una teoría social explicativa: lo que interpreta se da de hecho. Atención, esto no significa una divinización de lo empírico²³⁰ o la formulación de una Ley de la Historia que haya de cumplirse independientemente de las acciones humanas intencionales, porque si los sujetos que reciben daño moral no llegan a la acción colectiva o a la formulación del menosprecio como «vivencia clave de todo un grupo» seguirán tan humillados como siempre. El recurso a lo empírico sirve para justificar teóricamente un punto de vista normativo. Esto tampoco significa que la lucha por el reconocimiento sea una determinación ontológica de la existencia humana (no es un existenciario), como lo piensa por ejemplo, Sartre²³¹, por el contrario: «la lucha por el reconocimiento ya no representa una nota estructural subyacente en el modo de la existencia humana, sino que se interpreta como la consecuencia superable, de una relación asimétrica entre grupos sociales.»²³² Si el conflicto estuviera ontológicamente enraizado nunca podría haber una relación intersubjetiva recíproca en la que simultáneamente fuéramos sujetos los unos para los otros.

Así pues, la «fenomenología» de Honneth retoma la idea hegeliana de que los sujetos, en el curso de formación de su identidad, entran en una relación de conflicto normativamente estructurada por las exigencias de reconocimiento de sus pretensiones de autonomía no confirmadas hasta entonces. A continuación Honneth tratará de probar si la tesis de que la lucha por el reconocimiento constituye la lógica moral de los conflictos sociales es verificable empíricamente, es decir, si verdaderamente las formas de menosprecio corresponden a distintos estadios de reconocimiento y si las distorsiones (o «patologías») de éstos, expresadas en las diversas formas de menosprecio, dan lugar a luchas por el reconocimiento. Si se responde satisfactoriamente a estos cuestionamientos podrá mostrarse que la lucha por el reconocimiento constituye la lógica moral de los conflictos sociales. Podemos desglosar así la tesis de Honneth, y a continuación explicar detalladamente cada uno de sus puntos:

²²⁸ *Ibidem*, p. 205. Itálicas mías.

²²⁹ *Ibidem*, p. 206.

²³⁰ Esta es una crítica que Apel esgrime contra el intento de Habermas de fundamentar la teoría crítica en el mundo de la vida y que, en dado caso, alguien podría hacer valer contra Honneth: “[...] al recurrir al mundo de vida como base de fundamentación para la teoría crítica, Habermas ha introducido un idealismo insostenible, algo que podría llamarse glorificación (*Verklärung*) del mundo de la vida. Ya que en el mundo de vida no hay ninguna fundamentación para ideales universales o normas y principios regulativos, dado que en cualquier mundo de vida sólo hay compromisos tales y como los trato en la parte B de mi ética”, K.O. Apel, “Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas”, en Dussel (comp.), *op. cit.*, p. 206.

²³¹ Recuérdese que para el Sartre de *El ser y la nada* la experiencia originaria del reconocimiento del otro no puede plantearse en términos no existe una experiencia del “nosotros” en la que nos reconozcamos mutuamente como sujetos: “Sólo haremos notar aquí que nunca se nos ha ocurrido poner en duda la *experiencia* del nosotros. Nos hemos limitado a mostrar que esta experiencia no podía ser el fundamento de nuestra conciencia del prójimo. Está claro, en efecto, que no puede constituir una estructura ontológica de la realidad humana”, J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, París, 1943, p. 485. Nuestra conciencia originaria del prójimo, para Sartre, está marcada por un conflicto ineliminable: el hecho de convertirme en «trascendencia trascendida» (es decir, que el mundo tal y como yo lo he organizado está amenazado por la destrucción) debido a la mirada del otro.

²³² A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 190.

- Las diversas formas de menosprecio corresponden a ciertas formas de reconocimiento (amor derecho, solidaridad).
- Hay distintos planos (niveles) de reconocimiento empíricamente verificables mediante la psicología social.
- Las formas de menosprecio dan lugar a luchas por el reconocimiento.

•Las diversas formas de menosprecio corresponden a ciertas formas de reconocimiento (amor derecho, solidaridad).

El punto de partida para fundamentar una concepción de la moral basada en el concepto de reconocimiento es el análisis fenomenológico de las heridas morales. Esto se debe a que Honneth sabe bien que si se parte de una definición puramente formal o ideal de reconocimiento difícilmente podrá explicar cómo está de hecho presente en los procesos de interacción social; al mismo tiempo sabe que si parte de una definición ostensiva del reconocimiento corre el riesgo de reificarlo o cristalizarlo en cierto tipo de instituciones y contenidos concretos. Para evitar ambos peligros opta por una estrategia inversa o «negativa»,²³³ a saber, parte de la experiencia a partir de la cual surgen las exigencias del reconocimiento: el menosprecio, al que puede definirse parcialmente como la acción intersubjetiva que impide que un sujeto –o una pluralidad de sujetos– exprese socialmente su subjetividad, privándole(s) de los medios para construir su identidad. Qué sea la «dignidad humana» únicamente puede elucidarse mediante un análisis de las formas de denigración personal e injuria. Esas experiencias negativas de menosprecio son el motor de las luchas por el reconocimiento. Así, la importancia del concepto de «menosprecio» es que muestra la manera en la que el reconocimiento se engendra en el proceso histórico; de hecho, el criterio para identificar las formas de menosprecio será saber qué tipo de relación práctica impiden y en qué ámbito. Así pues, la razón para optar por este procedimiento negativo es que la relación interna entre moral y reconocimiento sólo puede aclararse si consideramos los criterios mediante los cuales las víctimas de hechos vividos como injustos distinguen entre una falta moral y la simple desgracia o coacción. Como se ha insistido, cada forma de reconocimiento recíproco expresa y posibilita una forma de autorrelación práctica de los sujetos; lo que ahora se tiene que mostrar es que en la falta moral (característica de las distintas formas de menosprecio) siempre está presente la privación o la denegación del reconocimiento que imposibilita y daña las formas de autorrelación práctica. Ahora bien, un daño moral no consiste sólo en un daño físico o en una restricción de la libertad de acción de los sujetos²³⁴; más bien es una forma de relación con el otro(s) que impide que éste pueda relacionarse prácticamente consigo mismo de manera satisfactoria, ya sea negándole derechos o proyectando una imagen degradante de su persona: "Rather, such behavior is injurious because it impairs these persons in their positive understanding of self –an understanding acquired by intersubjective means."²³⁵ El daño moral, ya sea como menosprecio o insulto, presupone una situación en la que la identidad no está dada *a priori* sino que se constituye intersubjetivamente por medio del reconocimiento y que tal reconocimiento puede no estar presente.

²³³ De hecho ese es un rasgo que distingue a Honneth tanto de Hegel como de Mead: "Ninguno de ellos estaba en condiciones de determinar adecuadamente las experiencias sociales bajo cuya presión la afirmada lucha por el reconocimiento debe ocasionalmente engendrarse en el proceso histórico; ni en Hegel ni en Mead puede encontrarse una consideración teórica de aquellas formas de menosprecio que, como un equivalente negativo de las correspondientes relaciones de reconocimiento, pueden hacer que los actores sociales experimenten la realidad de un reconocimiento escatimado." A. Honneth, *Ibidem*, p. 116.

²³⁴ Un caso especial lo constituye el dolor corporal, pues como tal no es una condición del sufrimiento moral, para que cuente como tal al dolor debe serle concomitante la conciencia de no ser reconocido en la propia idea de sí.

²³⁵ A. Honneth, "Integrity and disrespect", p. 189.

Para hacer esto más claro, Honneth establece ciertas condiciones que debe cumplir un daño moral para ser considerado como una denegación de reconocimiento:

a) Sólo son susceptibles de daño moral los seres que se relacionan de manera reflexiva con ellos mismos. Es decir, la falta moral presupone una subjetividad. *El daño moral es la privación del reconocimiento necesario para la constitución de la subjetividad.*

b) La referencia a la relación práctica consigo mismo explica qué son las heridas morales. Somos tan vulnerables en las relaciones intersubjetivas porque sólo podemos construir y crear una autorreferencia positiva mediante las reacciones aprobatorias o afirmativas de otros sujetos. Una herida moral es la privación de las condiciones para crear una relación práctica consigo mismo satisfactoria. Podríamos aventurarnos a decir que el nexo interno entre moral y reconocimiento es la subjetividad: la moral depende de un sujeto que sólo puede formarse si es reconocido.

c) La experiencia de una injusticia moral siempre debe estar acompañada por una conmoción psíquica porque el sujeto ha visto frustrada una pretensión o expectativa de la cual dependía la formación o la preservación de su identidad. Entre más elemental sea el tipo de autorrelación que las heridas morales ocasionen más fácil será percibirlas (por ejemplo, tengo más conciencia de que he sufrido un daño moral si un neonazi me da un puñetazo que si en una tienda ponen a un policía a seguirme). Las heridas morales destruyen el supuesto constitutivo de la capacidad individual para actuar.

Honneth identifica tres formas de menosprecio (o de daño moral) que se distinguen por el grado en que impiden la relación práctica de una persona consigo misma, privándola del reconocimiento necesario para hacer valer ciertas pretensiones acerca de su identidad.

1.- La primera forma de menosprecio, y que constituye la herida moral elemental, se refiere a la negación de la integridad física de la persona, arrebátandole su seguridad para disponer de su bienestar físico. Al torturar a alguien, por ejemplo, se le priva de la confianza en el valor que merece su integridad física ante los demás. Los intentos de controlar el cuerpo de una persona contra su voluntad (como una violación o una golpiza) provoca una humillación que –en comparación a otras formas de menosprecio– tiene el mayor impacto destructivo en la relación de una persona consigo misma porque se la priva del respeto incondicional al control autónomo de su cuerpo.

2.- La segunda forma de menosprecio que afecta la comprensión normativa de uno mismo se refiere a los casos en que una persona o un grupo de personas son estructuralmente excluidos de la posesión de ciertos derechos dentro de una sociedad dada. En este caso la herida moral consiste en no respetar la autoconciencia moral de la persona. Así, cuando a alguien se le tacha de embustero o simplemente no se le considera digno de confianza se destruye el respeto que merece ante él mismo porque el valor de su juicio no es reconocido por otras personas. A la persona se le niega el mismo grado de valoración y responsabilidad moral que al resto de los miembros de la sociedad. Así, el sujeto carece de los medios necesarios para interactuar con quienes poseen los mismos derechos morales. La privación de derechos legales a un individuo significa la violación de su expectativa intersubjetiva de que él puede ser reconocido como un

sujeto capaz de alcanzar juicios morales. En ese sentido, a la experiencia del menosprecio de no ser considerado un sujeto de derechos le es concomitante una pérdida del auto-respeto, de la capacidad de considerarse a sí mismo como un miembro más en la interacción social provisto de los mismos derechos que otros individuos: "Through the experience of this type of disrespect, therefore, the person is deprived of that form of recognition that takes the shape of cognitive respect for moral accountability."²³⁶

3.- La tercera forma de menosprecio consiste en la denigración de formas de vida colectivas o individuales. Esta clase de heridas morales son características de los casos en los que se humilla a las personas haciéndoles sentir que sus facultades no merecen reconocimiento alguno. De tal modo se les hace sentir que dentro de la comunidad concreta no poseen significación moral. La «dignidad» o status de una persona puede entenderse como el grado de aceptación social que recibe el método o forma de autorrealización de una persona dentro de las tradiciones un horizonte cultural en una sociedad dada. Si la jerarquía de valores societales está estructurada de tal modo que degrada formas de vida individuales que se consideran inferiores o deficientes entonces impide que los sujetos le otorguen valor social a sus habilidades y preferencias. El individuo que sufre ese tipo de denigración sufre una pérdida de la autoestima, es decir, no es capaz de relacionarse consigo mismo de tal modo que vea que sus preferencias y capacidades son dignas de estima. Ese tipo de menosprecio priva a la persona del tipo de reconocimiento que se expresa en la aprobación de la sociedad de cierto tipo de autorrealización que es alentada mediante la solidaridad de grupo.

Con esta correlación entre formas de desarrollo de la relación práctica consigo mismo y las heridas morales Honneth reafirma su procedimiento vía negativa para mostrar el nexo entre moral y reconocimiento: "Si es cierto que las heridas morales tienen su núcleo en la negación del reconocimiento, entonces, aunque de manera inversa, se puede suponer que los criterios morales están relacionados con la práctica del reconocimiento."²³⁷ Esto es sumamente importante para comprender el cambio de orientación de un concepto de razón práctica basado en los presupuestos del discurso a un concepto de razón práctica basado en la noción de reconocimiento porque la racionalidad discursiva de los procedimientos para alcanzar un entendimiento intersubjetivo deja de ser el principal criterio para juzgar la validez de las prácticas e instituciones sociales. A partir de ahora los criterios del juicio moral toman en cuenta aquellas formas de sufrimiento corporal y menosprecio que amenazan la identidad humana, y que Habermas excluía del campo de la moral. Una ética centrada en las relaciones de reconocimiento recíproco hace posible la inclusión de la importancia normativa de las violaciones ante-predicativas de la integridad personal: estas formas de daño, *esta vulnerabilidad intrínseca de las personas* –aunque no puedan expresarse argumentativamente–, al destruir la identidad (ncluso física) de la persona, acaban también con la posibilidad de toda moral porque no habría sujetos que fueran sus destinatarios ni sus constructores²³⁸. Las heridas morales son posibles debido a la intersubjetividad de las formas de vida humana: somos vulnerables a las heridas morales porque nuestra identidad se forma mediante la constitución de una autorreferencia práctica que depende de la aceptación y la cooperación de otros seres humanos. Es

²³⁶ *Ibidem*, p. 191.

²³⁷ A. Honneth, "Reconocimiento y obligaciones morales", p. 12.

²³⁸ Para explicarlo de otra forma: el menosprecio y falta de reconocimiento pueden conducir a la "inhabilitación moral", es decir, a situaciones en las que no se puede actuar con base en ningún imperativo o idea de vida buena porque el dolor lo arranca de la vida pública, como bien se percató de ella Hannah Arendt: "[...] el sentimiento más intenso que conocemos –intenso hasta el punto de eclipsar todas las otras experiencias, o sea, la experiencia del gran dolor físico– es, al mismo tiempo, el más privado y el menos comunicable de todos [...] nos priva de nuestra percepción de la realidad hasta tal punto que podemos olvidar esta última más rápida y fácilmente que cualquier otra cosa", II. Arendt, *La condición humana*, cap. II.

decir, las formas de heridas morales corresponden inversamente a formas de reconocimiento positivo, lo cual es el tema del siguiente punto de la tesis de Honneth.

• **Hay distintos patrones de reconocimiento empíricamente verificables mediante la psicología social.**

Los tres tipos de daños morales contienen una referencia indirecta a formas relaciones intersubjetivas de reconocimiento cuya existencia colectiva es el prerrequisito de la integridad humana; esto es, cada forma de daño moral ejemplificaba un tipo de imposibilidad de relación práctica consigo mismo, la cual sólo es posible si existe una relación específica de reconocimiento. A continuación Honneth describirá esos patrones de reconocimiento que protegen al individuo de los daños morales y que corresponden a las tres esferas de interacción de la vida social que identifica Honneth:

Forma de interacción

- Lazos emocionales
- Reconocimiento de derechos
- Orientación común de valores

Forma de reconocimiento

- Amor
- Derecho
- Solidaridad

En esta clasificación se percibe de nueva cuenta la influencia de Hegel, pues aunque una de esas formas de reconocimiento, el derecho, coincide más o menos con lo que Kant entendió por respeto moral las otras dos formas de reconocimiento recíproco —que incluyen también una relación consigo mismo (*Selbstverhältnis*)— son de raigambre plenamente hegeliana: por un lado, el amor, en el que los sujetos se reconocen recíprocamente como seres necesitados y logran una seguridad afectiva en la articulación de sus exigencias instintivas; y, por otro lado, la solidaridad en la esfera comunitaria de la eticidad, la cual permite que los sujetos se valoren recíprocamente en la medida en la que sus acciones contribuyen a la reproducción del orden social. En su conjunto las tres formas de reconocimiento constituyen el punto de vista moral que garantiza las condiciones de nuestra integridad personal, al mismo tiempo que estructuran en distintos niveles la vida social. Es decir, los modelos de reconocimiento no son extrínsecos al orden social, ni se desarrollan de manera natural y armónica: surgen en el interior de la sociedad cuando un grupo social encuentra que su identidad no tiene cabida en las formas de reconocimiento normalmente aceptadas. Por ese motivo, como se abundará más adelante, la lucha por el reconocimiento no corresponde a un sólo ámbito o subsistema de la sociedad, de tal modo que no tenga efectos en los demás: “La exigencia de que la propia persona sea reconocida en dimensiones siempre nuevas, en cierto modo provoca un conflicto intersubjetivo, cuya solución sólo puede consistir en el establecimiento de una esfera cada vez más amplia de reconocimiento.”²⁹ Esto no significa que Honneth considere a la sociedad como un bloque homogéneo (constituida por un sólo tipo de lógica o de relación social) que se transforma bajo el impulso normativo de las luchas por el reconocimiento. Por el contrario, Honneth es consciente de que la sociedad contemporánea no puede reducirse a un solo ámbito, sino que hay distintos subsistemas con su propia lógica y sus propios códigos, pero, y aquí está la tesis importante, *lo que le da coherencia a cada uno de esos ámbitos, lo que mantiene unido a sus elementos es una forma específica de reconocimiento* (o al menos está

²⁹ A. Honneth, “Reconocimiento y obligaciones morales”, p. 8.

como supuesto de base), y no el funcionamiento anónimo del sistema.²⁴⁰ Expliquemos ahora con más detalle cómo se despliega el reconocimiento en cada uno de esos ámbitos.

a) El primer patrón de reconocimiento intersubjetivo es el **amor**, entendido como la existencia de lazos afectivos en los que alguien es reconocido como individuo si sus necesidades y deseos tienen un valor singular para otra persona. En este tipo de relación los sujetos se reconocen recíprocamente como seres necesitados que dependen de la presencia del otro; y en la medida que las emociones y necesidades pueden recibir confirmación siendo directamente satisfechas el reconocimiento toma la forma de aprobación emocional. Este tipo de reconocimiento recíproco corresponde al círculo primario de las relaciones sociales porque las actitudes de afirmación emocional están ligadas a prerequisites de atracción que no pueden extenderse indefinidamente a todos los participantes de la interacción social, por lo que esa relación de reconocimiento implica un particularismo moral que ningún intento de generalización puede disolver. Es decir, en el amor los sujetos se reconocen recíprocamente no sólo como personas provistas de autonomía individual (no sólo hay una aceptación cognitiva de la autonomía del otro), sino también como seres autónomos unidos por lazos afectivos: "Si se habla de reconocimiento como de un elemento constitutivo del amor, lo que se designa no es un respeto cognitivo, sino uno acompañado de dedicación."²⁴¹ El tipo de autorrelación práctica que posibilita esta forma de reconocimiento recíproco es la confianza elemental de los sujetos en sí mismos. Esta confianza precede lógicamente y genéticamente a cualquier otra forma de reconocimiento recíproco porque sin ese presupuesto psíquico, que le da al individuo la seguridad emocional para exteriorizar sus propias necesidades, los individuos no podrían expresar sus demandas por formas de autorrespeto más avanzadas.

Un punto a destacar en esta forma de reconocimiento es el papel que desempeña en él la corporalidad, pues los lazos afectivos le permiten al individuo desarrollar la auto-confianza relacionada con su cuerpo: "[...] el reconocimiento debe aquí tener el carácter de aquiescencia y aliento afectivos. En esta medida, esta relación de reconocimiento está ligada a la *existencia corporal del otro concreto*."²⁴² Lo importante de esta primera forma de reconocimiento es que no parte de la autoconciencia, sino que está constituida por la presencia corporal del otro, es decir, proporciona una concepción más amplia del sujeto moral que a su vez habrá de incidir en la construcción del "moral point of view": los principios de justicia no sólo obligan a respetar al otro en tanto participante racional en discursos prácticos, sino que el reconocimiento será un imperativo basado en el respeto incondicional a la vulnerabilidad corporal de la otra persona. Habrá que ver qué ocurre con la corporalidad en los otros patrones de reconocimiento, pero, por ahora, el punto más importante que debe tenerse en mente es que hay, cuando menos, un patrón de relación intersubjetiva en el que *el reconocimiento recíproco no depende de una conciencia cognitiva, no es una relación teórica entre dos sujetos desencarnados, sino que es una relación práctica, anterior a la*

²⁴⁰ Esta es una diferencia importante respecto a Habermas y que Honneth ya presentaba en su primera obra importante. Para Habermas, el proceso de racionalización de las sociedades modernas no es un proceso de la formación de la voluntad, más bien es un proceso de aprendizaje supra-subjetivo llevado a cabo por el sistema social. De tal modo, Habermas relega a un segundo plano el papel que desempeñan los actores colectivos en el proceso de racionalización. Honneth, en cambio, propone ver el proceso de racionalización social como una lucha por el reconocimiento: "This theoretical approach [el proceso de aprendizaje social atribuible a grupos sociales] would have opened up the possibility of interpreting the process of social rationalization as a process in which social groups struggle over the type and manner of the development and formation of social institutions." A. Honneth, *Critique of power*, p. 284.

²⁴¹ A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 132.

²⁴² *Ibidem*, p. 118. Itálicas mías.

conciencia cognitiva y que la constituye como tal.

Ahora hay que rastrear con más detenimiento la idea de que, en este estadio, el reconocimiento no procede primordialmente de la actividad constitutiva e intencional de la conciencia, sino que es una relación en la que la subjetividad adquiere los supuestos necesarios para orientar –ahora sí desde un punto de vista cognitivo y consciente– sus juicios y expectativas de reconocimiento tanto en la esfera jurídica como en la comunitaria. Sin embargo pueden surgir dudas, pues si este reconocimiento no parte de la actividad consciente de un sujeto ¿qué sentido normativo puede tener?, ¿cómo preservar la exigencia de autonomía –sin la cual parece impensable la noción de responsabilidad moral si se habla al mismo tiempo de una forma de relación social que precede genealógicamente a la formación discursiva de una postura autónoma? Para orientar las dudas planteadas hay que recordar, primero, que para sustentar su tesis, de raigambre claramente hegeliana, de que el amor es la forma primordial de reconocimiento Honneth recurre al ámbito empírico de la psicología social, en especial la teoría psicoanalítica de las relación objetal, según la cual en las etapas más tempranas del desarrollo de la personalidad la forma que adquiere las relaciones de interacción depende de la tensión entre la entrega simbiótica (por ejemplo, la relación madre-hijo) y la autoafirmación individual (cuando el niño empieza a tomar conciencia de su. No es que esté, por un lado, el comportamiento infantil y, por el otro, los cuidados maternos y que sólo posteriormente entren en relación. Los cuidados maternos no deben considerarse como un elemento secundario que se añada a la subjetividad del niño; por el contrario, esos cuidados constituyen tal subjetividad. El horizonte de sus vivencias, y su continuidad, depende de la presencia de un compañero de interacción. En esa relación temprana madre-hijo sí que podemos hablar de una totalidad indiferenciada. Lo importante es saber cuándo madre e hijo –a partir de esa «totalidad indiferenciada» empiezan a verse como personas independientes. Una vez más, esa diferenciación no procede de la conciencia sino que “como ambos sujetos están inmersos por las operaciones activas en la situación simbiótica de ser-uno, deben aprender del otro cómo tienen que diferenciarse como entes anónimos.”²⁴³ Así pues, el amor no se funda en la acción autónoma de una conciencia, sino que la constituye, porque si bien el amor permite la individuación, el que los sujetos se reconozcan recíprocamente como personas autónomas, eso no sería posible si antes no hubieran estado en esa relación de dependencia corporal respecto a otra persona²⁴⁴. Por lo tanto, hay una relación normativa que no se fundamenta en la actividad autónoma de una autoconciencia, sino que es hecha posible por la sensibilidad, como lo ejemplifica la relación madre-hijo.

A pesar de que, conforme se desarrolla la personalidad, el niño abandona sus ilusiones de omnipotencia

²⁴³ *Ibidem*, p. 122.

²⁴⁴ Esto es muy similar a la idea del último Sartre –en el que la noción de conciencia deja lugar a la noción de “lo vivido” (*vécu*)– de que la subjetividad no es el producto de una conciencia solipsista sino que depende de la presencia de los otros, y que la subjetividad tiene una génesis pasiva e histórica dependiente de la corporalidad y no de un acto fundante de la conciencia. Así, en el *Idiota de la Familia* describe cómo se estructura la subjetividad del niño por medio de la internalización de los cuidados maternos: “por este amor y, mediante él, por la persona misma [...] el niño se pone de manifiesto a sí mismo. Es decir, él no se descubre sólo por la propia exploración que hace de sí y por sus 'sensaciones dobles' sino que él conoce su carne por las presiones, los contactos extraños, las caricias [...] El cuerpo acariciado se descubre en su pasividad a través de un descubrimiento extraño.” J.P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, I, Gallimard, París, 1983, pp. 57 y 58

narcisista²⁴⁵ y aprende que depende de los cuidados de una persona independiente de él todas sus lazos afectivos de su vida posterior partirán de la evocación inconsciente de aquella vivencia originaria de fusión. Pero hay que enfatizar que este ideal de fusión tiene como condición de posibilidad la experiencia contrapuesta del otro. Si el niño no tuviera la experiencia del otro en tanto que persona autónoma no tendría la ilusión de la fusión, ya estaría en ella. Al mismo tiempo este ideal de fusión también posibilitará el conflicto: hay conflicto y soy consciente de él porque tengo la vivencia de que hay personas independientes de mí que tienen proyectos distintos al mío. El problema es que Honneth parte de la totalidad, de la fusión madre e hijo. En el amor no hay una auténtica exterioridad de los sujetos. Hay ya una "sociedad", una inclinación del uno por el otro. Se parte de la experiencia de la fusión, ¿por qué no de la alteridad? Por el punto de partida que ha elegido Honneth: la teoría de la relación objetual. Aprendo a ver al otro como independiente, pero siempre como un *alter ego*, manteniendo siempre la esperanza de alcanzar la fusión. Sin embargo, un problema con el planteamiento de Honneth es que parece como si viera en el amor (o más precisamente, en la pasividad, en la sensibilidad) una condición de la relación intersubjetiva y no una relación intersubjetiva por sí: "[...] la forma de reconocimiento amor, que Hegel había descrito como un «ser-sí-mismo-en-otro», designa *no una situación intersubjetiva*, sino un arco de tensiones comunicativas que continuamente mediatiza la experiencia del poder-ser-solo con la de la fusión; la «referencia a sí» y la simbiosis representan los contrapesos recíprocamente exigidos que conexiónados posibilitan un recíproco estar-junto-a-sí en el otro."²⁴⁶ Si Honneth supone que sólo hay una situación intersubjetiva a partir de una pluralidad de sujetos autónomos, y de las relaciones que establezcan entre sí, entonces creo que hay posibilidades de criticarlo desde una posición fenomenológica. No creo que a partir de un "arco de tensiones comunicativas" aparezca la subjetividad y sólo a partir de ahí podamos hablar de situaciones intersubjetivas; por el contrario la potencia de la subjetividad de "poder abrirse por sí misma en una autorreferencia distendida" surge de una relación humana que es ya una situación intersubjetiva. Creo que Honneth se encarga de arruinar las geniales intuiciones que desarrolló desde la psicología. En las primeras etapas del desarrollo infantil no hay autonomía, pero hay ya una relación.

b) El segundo patrón de reconocimiento intersubjetivo es el **respeto moral** alguien es reconocido como persona si le corresponde la misma conciencia moral que a todas las demás. Este reconocimiento tiene el carácter de un procedimiento igualitario universal, por eso donde mejor se expresa es en el **derecho**. Aquí entran las obligaciones recíprocas de tratamiento igualitario universal porque todos los sujetos tienen el deber de respetarse y tratarse como personas con la misma responsabilidad de sus actos. A diferencia del primer tipo de reconocimiento, circunscrito a las relaciones primarias, el reconocimiento de los derechos permite generalizar el reconocimiento del

²⁴⁵ Un aspecto importante que Honneth no toma en consideración es el vínculo entre personalidad narcisista y una forma de asimetría en las relaciones sociales que se expresa en el *status*. La personalidad narcisista tiene un sentido precario del yo como resultado de un fallido proceso de separación de la unidad simbiótica con la madre. Para defender ese precario sentido del yo la personalidad narcisista tiende a experimentar poca empatía por los sentimientos de los otros, como si sintieran que pueden controlarlos y explotarlos sin sentimiento de culpa. Esa tendencia a utilizar a los otros para proteger un sentido del yo permeado por sentimientos de vacío interno obstaculiza el desarrollo de las condiciones de reconocimiento recíproco, no sólo en el amor, sino también en el derecho y la solidaridad. Ahora bien, las formas de interacción narcisista se caracterizan por la búsqueda y el predominio del *status*, el cual es una manera de compensar el sentido de devaluación y vacío propio de la estructura del carácter narcisista: "[...] status, as the socially provided resource for narcissistic defense, deforms the expressive dimension of human action. As a medium for organizing the lifeworld, it subverts the possibilities of genuine communication [...] by diminishing the likelihood of the intersubjective recognition which is a precondition of communicative action", Jeff Livesay, "Narcissism and status", *Telos*, núm. 64, 1985, p. 88.

²⁴⁶ A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 130. Itálicas mías.

sujeto en dos direcciones: permite la expansión de los derechos sobre bases objetivas y sociales; en este patrón de reconocimiento mutuo el individuo aprende a verse a sí mismo desde la perspectiva de sus compañeros de interacción como alguien que posee derechos iguales. En primer lugar, los derechos son promovidos en términos de su contenido material, permitiendo que las diferencias individuales presentes en las oportunidades para realizar libertades intersubjetivamente garantizadas sean legalmente tomadas en cuenta. En segundo lugar, las relaciones legales se se universalizan en el sentido de que pueden abarcar a grupos previamente excluidos o desaventajados. Así, en el ámbito del derecho los individuos se reconocen mutuamente como personas legales que comparten un conocimiento de aquellas normas mediante las cuales su comunidad particular asigna derechos y deberes. El tipo de relación práctica que posibilita esta forma de reconocimiento es el el auto-respeto en la que el sujeto se considera a sí mismo como una persona que comparte con los otros miembros de la comunidad las cualidades de un sujeto activo moralmente responsable. La forma de reciprocidad que articula la relación de reconocimiento del derecho es es la obediencia a una misma ley de los sujetos de derechos. De tal forma, el reconocimiento jurídico posibilita una forma de autorrelación positiva que permite a las personas comprender su acción como una exteriorización de la autonomía respetada por todos, lo que significa que la persona es consciente de que puede plantear pretensiones cuyo cumplimiento es legítimo y que, aunque no se valoren socialmente, nadie puede impedir que las haga (por ejemplo, la pornografía puede valorarse socialmente como algo deleznable, pero nadie le puede quitar al individuo su derecho a exigir su legalización). La pertenencia a una comunidad de derecho permite que se engendre en la persona la conciencia de poder respetarse a sí mismo, ya que merece el respeto de todos los demás. En ese sentido, los derechos son signos anónimos de un respeto social, la persona puede ver en ellos el reconocimiento a su capacidad de juicios autónomos: “[...] un sujeto en la experiencia del reconocimiento jurídico puede pensarse como una persona que comparte con todos los miembros de la comunidad las facultades que le hacen capaz de participar en la formación discursiva de la voluntad; y la posibilidad de referirse a sí mismo positivamente en tal forma es lo que llamamos autorrespeto.”²⁴⁷

Explicemos más detalladamente las características que tiene la relación de derecho como una forma de reconocimiento recíproco. Comencemos por examinar el círculo de relaciones sociales que abarca. Como se señaló, en este patrón de reconocimiento los sujetos se relacionan entre sí como individuos autónomos provistos de derechos y obligaciones recíprocas, lo cual depende de que a los sujetos se les reconozca como miembros de una comunidad social; ahora bien, hay que recordar que esta forma de reconocimiento es producto del desarrollo histórico y social, no una abstracción del pensamiento, y se refiere directamente al derecho postconvencional, no al derecho ligado a la tradición. Esta distinción es sumamente importante porque lo que cambia en el derecho postradicional es la manera en la que se hacen valer las pretensiones de reconocimiento recíproco; de ahora en adelante el reconocimiento jurídico depende históricamente de premisas morales universalistas y no (como pensaba Mead) del papel social que le corresponda al individuo según la división del trabajo. En las sociedades tradicionales el reconocimiento que recibe un individuo depende de las facultades que le corresponden al estrato social al que pertenecen dentro de una comunidad concreta. Puede decirse que el reconocimiento recíproco de derechos no es un problema, o al menos no es un

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 147. La relación de reconocimiento entre personas se refiere siempre a un tercer elemento: la comunidad de derecho, mi relación con la otra persona siempre está mediada por los derechos y obligaciones que compartimos, es una relación de reciprocidad. No se sostiene aquí que esto sea falso o incorrecto, pero, siguiendo a Levinas, cabe preguntarse: ¿es esa comunidad la última instancia de sentido? Honneth hace muy bien al ver aquí sólo una posible forma de reconocimiento, pero creo que se le escapa esa relación preoriginaria, asimétrica, en la que no se parte de un sujeto autónomo que reconoce en el otro a otro sujeto autónomo, sino de la heteronomía: una apelación que cuestiona mi modo de estar en el mundo.

problema que esté ligado a la formación de identidades porque no se exige el reconocimiento de derechos para poder formarse una identidad dentro de la comunidad social; al contrario: en una sociedad tradicional cada persona tiene bien definida su identidad como perteneciente a cierto grupo de la comunidad concreta, y desde esa identidad se va a definir si es o no sujeto de derechos. En cambio, en la modernidad los mecanismos de formación de identidades (la religión, la pertenencia a un pueblo o a un gremio, etc.) se vuelven precarios y con ellos el reconocimiento como sujeto de derechos. Una consecuencia de ellos es que el reconocimiento jurídico se convierte en un mecanismo para la formación de identidades y las pretensiones de reconocimiento de los individuos se esgrimen con base en *principios universalistas de una moral postconvencional*. Por ejemplo, cada individuo exige ser reconocido con base en la el principio de que todos los hombres son creados libres e iguales, de que todos los seres racionales son autolegisladores o de que el derecho a la propiedad es un derecho natural.

Sin embargo, aunque el derecho moderno universaliza el campo de acción del reconocimiento su alcance práctico disminuye porque no puede acoger todas las determinaciones de la valoración social. Y esto es así por la estructura misma del reconocimiento jurídico, pues al considerar a los sujetos en abstracto tiene que prescindir de la consideración de sus cualidades y facultades, so pena de introducir sesgos en la consideración de la persona. Además, como se mencionó, lo éticamente valioso ya no se predica de un grupo, sino de un individuo, así que se dificulta establecer un solo criterio de valoración social de las facultades individuales al que deba apegarse el derecho. En cambio, la construcción moderna del orden social se enfrenta a una pluralidad de formas de autorrealización personal exigiendo ser valoradas. “El nuevo modelo de organización que adopta esta forma de reconocimiento ahora puede ciertamente referirse sólo a esa capa reducida del valor de una persona que han dejado libre los dos procesos: por un lado, el de universalización del «honor» en «dignidad»; por otro, el de privatización del «honor» en «integridad» definida subjetivamente.”²⁴⁸ Es decir, en la modernidad *se reconoce la integridad física y la dignidad de un sujeto individualizado*. De todas las posibles facetas de la subjetividad, sólo la referente a un sujeto abstracto de derecho. Aunque esto amplió la base legal para que grupos previamente marginados y excluidos plantearan sus exigencias de reconocimiento, ampliando así el horizonte de valoración en la medida que admite diferentes tipos de autorrealización, también tuvo como consecuencia que las ideas directrices que rigen las relaciones de reconocimiento recíproco se hicieran tan abstractas que, por neutrales que se pretendan, al momento de su aplicación siempre se necesita una interpretación culturalmente mediada para que puedan tener vigencia en el mundo social. El problema que Honneth detecta es que el reconocimiento no puede ser tan abstracto, incluso en la esfera del derecho: “En el nuevo orden de reconocimiento individualizado todo depende por eso de cómo se determina el horizonte general de valoración, que debe permanecer abierto a los diferentes tipos de autorrealización, pero que, por otro lado, debe poder servir como sistema englobable de valoración.”²⁴⁹ Su tesis será que el respeto y la solidaridad no son universos inconmensurables debido a que las ideas abstractas del respeto jurídico sólo pueden aplicarse en un horizonte concreto de valoración, a su vez, éste sólo puede ser un factor de cohesión social si tiene legitimación, la cual –en las sociedades pluralistas– proviene principalmente de que cumpla con ciertas reglas formales.

Examinemos a continuación ¿cómo debe ser ese reconocimiento que sin fundamentar el respeto al otro en una motivación subjetiva (como la simpatía o la piedad) pero que sea capaz de dirigir el comportamiento individual?

²⁴⁸ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 154.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 155.

Para ello primero es necesario clarificar el carácter que debe tener esa forma de reconocimiento que valoriza la autonomía individual; en un segundo momento habrá que aclarar qué significa que en el derecho moderno los sujetos se reconozcan recíprocamente en su responsabilidad moral. Honneth responderá a ambas condiciones con base en un análisis conceptual empíricamente sostenido. Como ya se indicó, en la modernidad el reconocimiento como persona de derecho se distingue de la valoración social, de tal modo que surgen dos formas distintas de respeto: una forma de respeto ligada al derecho y otra ligada a la comunidad de valor. La primera forma de respeto se basa en la igualdad universal, cada hombre vale como un fin en sí mismo, sin importar su condición social, sus realizaciones o su carácter; lo que aquí se respeta es la libertad de la voluntad de la persona. En cambio, el respeto ligado a la valoración social valora a un individuo en la medida que cumple con ciertos criterios de relevancia social; lo que aquí se respeta son ciertas realizaciones individuales. El reconocimiento jurídico, así como la valoración social, respeta a los hombres a causa de determinadas cualidades, *pero sólo el reconocimiento jurídico valora las cualidades generales que constituyen a un hombre como persona*. En resumen, el reconocimiento proveniente del respeto jurídico no admite variaciones, es absoluto porque obliga a respetar sin distinciones, ciertas cualidades morales que supuestamente son constitutivas de una persona; mientras que el reconocimiento proveniente del respeto ligado a la valoración social sí tiene distintos grados.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa cualidad que se respeta? *Esa cualidad será la autonomía individual* porque sólo si se presupone esa cualidad puede legitimarse un ordenamiento jurídico, ya que sólo así puede reclamar el libre acuerdo de todos los individuos. A su vez la autonomía implica la responsabilidad, porque si la legitimidad de la comunidad moderna de derecho depende del acuerdo racional y libre de todos los sujetos iguales, entonces esos sujetos tienen que hacerse responsables de las consecuencias de sus decisiones. Aquí es notorio que la estructura del reconocimiento jurídico, a diferencia del amor, implica necesariamente la actividad cognitiva y consciente de la subjetividad (aunque esté mediada por códigos y convenciones sociales cuyo sentido no sea inmediatamente explícito en la conciencia del ciudadano). Y en ella se aprecian dos operaciones de conciencia: en primer lugar, se presupone un saber moral acerca de las obligaciones que tenemos como personas autónomas; y, en segundo lugar, sólo una interpretación empírica de la situación nos permite saber "si se trata de un cara a cara con un ser con las cualidades que permiten la aplicación de tales obligaciones."⁵⁰ Si bien la autorreflexión de los participantes de la comunidad de derecho garantiza el respeto a la persona autónoma que participa responsablemente en la formación racional de la voluntad surge concomitantemente una pregunta que ningún principio *a priori* y puramente formal puede constatar satisfactoriamente: «¿quién cuenta como persona autónoma?» Contestar a esta pregunta, que equivaldría a determinar quiénes y en qué sentido son todos los posibles afectados que deben participar en la validación de normas no puede responderse apelando únicamente a un procedimiento abstracto (que separara la esfera de la justificación de la de la aplicación) porque las facultades y presupuestos subjetivos que responden a esa pregunta varían de sociedad en sociedad. Decir que en la esfera del derecho los individuos se reconocen mutuamente como personas autónomas es, desde el punto de vista de la ética, decir demasiado poco porque las consecuencias prácticas que se deriven del respeto incondicional a la autonomía de las otras personas queda sin esclarecer. Por ello el reconocimiento recíproco —en tanto idea moral con sentido deontológico y no sólo metaético— no se puede estancar en el reconocimiento del otro generalizado, sino que debe dirigirse al otro concreto, expresarse, en suma, en el campo de las determinaciones históricas: "Reconocerse recíprocamente como personas de derecho, hoy significa más de lo que podía significar al

⁵⁰ *Ibidem*, p. 139.

principio del desarrollo moderno del derecho: no sólo la capacidad abstracta de poder orientarse respecto de normas morales, sino también la capacidad concreta de merecer la medida necesaria en nivel social de vida por la que un sujeto es entretanto reconocido cuando encuentra reconocimiento jurídico.”²¹ Desde luego que el ordenamiento jurídico, como sistema de reconocimiento varía según se transforman los presupuestos acerca de las cualidades de la persona; así que cuando se desarrollan nuevas identidades y la subjetividad adquiere más determinaciones que sobrepasan las características definitorias de persona comienza la lucha por el reconocimiento. Pero, y esta es la tesis básica de Honneth, la transformación de los diferentes modelos de reconocimiento jurídico –y sus correspondientes expresiones concretas de la idea de «respeto a la persona autónoma»– no se limita a ser una abigarrada descripción genealógica de los cambios en las relaciones de poder, sino que *desde esos cambios históricos mismos puede construirse un punto de vista moral* con base en el cual los afectados puedan exigir tanto la ampliación de la competencia jurídica de la persona que le garantice formalmente la participación en la formación racional de la voluntad como la satisfacción –socialmente garantizada– de las condiciones fácticas de existencia. Este matiz normativo que le asigna Honneth al principio igualitario del derecho moderno permite reconocer nuevos derechos a las personas, así como también incluir a grupos que estaban excluidos de la comunidad de derecho, es decir, se universaliza la relación de derecho.

Como hemos visto, el autorrespeto que es posibilitado por el reconocimiento jurídico depende a su vez de interpretaciones y supuestos culturales; por lo que, a pesar de todo, no puede prescindir de interpretaciones culturales e históricas acerca de la valoración social. El otro concreto, que es a fin de cuentas el destinatario del reconocimiento, no puede desarrollar una relación práctica consigo mismo de manera satisfactoria si se le priva de las condiciones intersubjetivas a la luz de las cuales su forma de vida aparezca como valiosa. Para reintroducir esta valoración social sin perder las determinaciones del derecho moderno (que garantizan un respeto universalizado) y sin subordinar esa valoración social al ámbito de la justificación (como hace Habermas) Honneth introduce un tercer patrón de reconocimiento intersubjetivo: la solidaridad.

c) Finalmente, el tercer patrón de reconocimiento intersubjetivo es la **solidaridad**, la cual le permite al individuo adquirir auto-estima al saber que su forma de vida y su modo peculiar de autorrealización recibe aprobación. La solidaridad es un tipo de reconocimiento basado en el aliento mutuo que reciben las características especiales de las personas cuya individualidad ha sido formada por sus biografías específicas; esto le permite a los sujetos identificarse con sus cualidades y capacidades, especialmente cuando éstas reciben valoración social. En la solidaridad el reconocimiento es recíproco porque el otro es siempre visto como un alter ego; en esta situación ego y alter se encuentran uno al otro sobre el trasfondo de un horizonte de valores y metas. Este modelo de reconocimiento intersubjetivo va más allá del momento cognitivo del conocimiento ético porque depende de la experiencia vital de valores comunmente compartidos, incorporando un elemento emocional de solidaridad y simpatía; además, en ella existen deberes recíprocos de participación solidaria que comprenden a todos los miembros de la comunidad de valores correspondiente. A pesar de que la forma de autorrelación práctica que posibilita la solidaridad no puede expresarse de manera universal y abstracta porque presupone un horizonte de valores compartidos²², Honneth cree que es posible

²¹ *Ibidem*, p. 144.

²² De nuevo, la relación adquiere sentido y significado en referencia a un tercer término neutro e impersonal: el «nosotros» comunitario; lo que hay que mostrar es que hay una forma de reconocimiento en la que la relación no se refiere a un tercer término (al contrario, esa relación cara-a-cara funda el sentido de ese tercer término) en la cual me encuentro al otro como otro y no como un “alter ego” y que es empíricamente demostrable.

universalizar las normas éticas a las luz de las cuales los individuos reconocen mutuamente sus cualidades y formas de vida porque la solidaridad puede estar sujeta a procesos de destradicionalización, es decir, podemos hablar de una solidaridad postconvencional: "Thus a principle of egalitarian difference inheres in the relation of recognition based on solidarity or ethics, and it is a principle that can unfold if individualized subjects bring pressure to bear."²⁵³

El círculo de relaciones sociales al que corresponde esta forma de reconocimiento, a diferencia del jurídico, necesita un medio social en que se expresan las diferencias cualitativas entre las personas. Es decir, se necesita un sistema de referencias para saber qué cualidades de la personalidad tienen un valor social determinado que sirva a la realización de los objetivos sociales.

a la persona se la reconoce en la medida que sus cualidades concretas se conforman a ciertos valores definidos. Por ese motivo la solidaridad no expresa una propiedad general de los sujetos que éstos posean independientemente de su horizonte de valores; por el contrario, la valoración social cambia según el contenido de los objetivos éticos. El recurso a estos últimos hace que en este modelo de reconocimiento la categoría principal sea la de «valor»²⁵⁴, pues ella articula, por un lado, los objetivos éticos de la colectividad con, por otro lado, las cualidades de la persona: una persona es reconocida en la medida que sus cualidades se perciben como valiosas, y esto es así si esas cualidades fomentan los objetivos éticos de la comunidad. Hay que aclarar de inmediato que esta forma de reconocimiento no representa necesariamente una forma de conservadurismo, pues la valoración social puede incluir grupos muy heterogéneos y promover relaciones sociales simétricas si el horizonte de valor socialmente definido es pluralista. En ese caso el objetivo ético al cual tienen que servir las cualidades de una persona para ser reconocida puede ser, por ejemplo, incluir a las identidades excluidas y tolerar a la diferencia. En este sentido, la solidaridad moderna que recupera Honneth no es estamental, pues presupone un proceso de individualización, es decir, le permite al individuo sentirse reconocido como miembro de una comunidad de valor y desarrollar al mismo tiempo la seguridad de tener capacidades propias que los demás reconocen como valiosas. Esto permite un reconocimiento recíproco de sujetos individualizados y autónomos en un plano distinto al de las relaciones de derecho: el de las relaciones sociales de valoración, en las que los individuos se reconocen recíprocamente acorde a las facultades y cualidades del «nosotros» del que son parte.

La manera en la que se constituye el ámbito de la solidaridad moderna hace que los individuos reconozcan mutuamente como merecedores de valoración social, la cual es producto de su contribución colectiva a la realización de los objetivos sociales. Es decir, lo distintivo de la solidaridad moderna es que el reconocimiento del valor del individuo no puede distinguirse de las cualidades del grupo al que pertenece, sólo siendo miembro de una colectividad puede sentirse destinatario de una valoración. El individuo sólo puede experimentar el tipo de reconocimiento que proporciona la solidaridad si se siente partícipe de un grupo social: "por «solidaridad», en una primera anticipación, puede entenderse un tipo de relación de interacción en el que los sujetos recíprocamente participan de sus vidas diferenciadas, porque se valoran entre sí en forma simétrica."²⁵⁵ Así, las relaciones de reconocimiento que surgen en una comunidad concreta son, hacia dentro del propio grupo —en el que los miembros se reconocen recíprocamente

²⁵³ A. Honneth, "Integrity and disrespect", p. 195.

²⁵⁴ La solidaridad es también un modelo histórico de reconocimiento que parte del cambio en la estructura de los modelos estamentales de sociedad: en la modernidad, en lugar de que las sociedades articulen la valoración social con base en el concepto de honor recurren a conceptos como el de "consideración social" o "prestigio"

²⁵⁵ A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 157.

como sujetos que comparten las mismas cualidades y facultades y que tienen la misma consideración en la escala de valoración social— simétricas y hacia afuera (es decir, respecto a los miembros de otros estamentos u otras formas de vida) asimétricas. Este carácter asimétrico de la solidaridad respecto a miembros de grupos ajenos provoca en la modernidad una tensión entre las pretensiones de valoración social y las ideas de cambio social, porque si bien en la solidaridad estamental se permitía la lucha por el reconocimiento siempre y cuando no desbordara la jerarquía de valores que sirviera de base al reconocimiento estamental en la modernidad se pierde el fundamento metafísico (Dios, el derecho divino de los reyes, etc.) que servía de criterio para establecer las valoraciones sociales jerárquicas. De ahora en adelante, el reconocimiento de la valoración social que merezca un individuo o un grupo de individuos depende de procesos de decisión laicos y sin ninguna referencia metasocial, por ende, los intentos de evitar heridas morales que afecten la valoración social de los individuos serán tan precarios o tan proclives a caer en formas de autoritarismo.

De tal forma, la relación práctica de los sujetos consigo mismos en el caso de la solidaridad cambia porque, como se ha insinuado, la valoración que recibe el individuo al realizar acciones valoradas por los estándares socioculturales la refiere a sí mismo y no a la colectividad como un todo. La solidaridad, en este sentido, abarca una dimensión de la subjetividad, de la relación práctica consigo mismo mucho más amplia que la que hace posible el derecho, pues permite que los sujetos sientan que sus acciones y capacidades son valiosas para la sociedad, es decir, permite un tipo de relación social en la que está ausente la herida moral del menosprecio. En esta forma de autorrelación práctica puede apreciarse una diferencia entre reconocimiento y tolerancia: la tolerancia es pasiva, simplemente prescribe límites a las relaciones sociales, en especial, que se respete un espacio en la particularidad individual de las otras personas; en cambio, el reconocimiento que se expresa en la solidaridad exige una participación activa en la manera en que otras personas viven su vida. La solidaridad exige que me preocupe de que aquellos que forman parte de mi horizonte de valoración social puedan desarrollar sus capacidades y sus facultades, aunque me sean extrañas, siempre y cuando *tiendan a realizar objetivos que nos son comunes*.

La fenomenología empíricamente controlada muestra, pues, que hay distintos niveles de reconocimiento que salvaguardan al individuo de las diversas heridas morales al mismo tiempo que le permiten distintas formas de relación práctica y positiva consigo mismo; asimismo el recurso a la investigación empírica muestra que el reconocimiento es una categoría histórica, es decir, sólo puede plantearse en determinada situación histórica y presupone el desarrollo social de las sociedades modernas. Sin embargo, el resultado global puede parecer paradójico: si el reconocimiento es el principio de justicia —en la medida que el criterio de nuestros juicios morales acerca de una acción o una forma de vida consiste en identificar si en ellas están presentes los patrones de reconocimiento que permiten a los sujetos construir su propia identidad, a salvo de las heridas morales—, y si el reconocimiento no es algo monolítico sino un proceso que se desarrolla en distintas esferas de la relación social ¿qué ocurre entonces cuando las obligaciones morales que se exigen en cada patrón de reconocimiento intersubjetiva entran en conflicto? Al plantear el reconocimiento como una relación intersubjetiva que se desenvuelve a través de distintos patrones se le da un sustento más firme a la ética al situarla en el mundo de las relaciones sociales históricas, pero ¿qué ocurre con la pretensión de obtener principios morales universales a partir del análisis fenomenológico-empírico de este proceso? Lo más sensato sería admitir que las obligaciones que prescribe el punto de vista moral nunca son unitarias, sino que la norma de acción depende del tipo de relación intersubjetiva (del patrón de reconocimiento) en la que está inmerso el

sujeto. Y efectivamente hay casos en que esta división es clara, por ejemplo, no tengo porque amar a los demás ni considerar que su forma de vida es valiosa, pero tengo la obligación de considerarlos personas y respetar sus derechos. Pero, ¿qué ocurre cuando, en virtud del tipo de relación intersubjetiva, dos obligaciones provenientes de distintos patrones de reconocimiento entran en conflicto? Por ejemplo, puedo considerar que las ceremonias y tradiciones indígenas tiene un valor constitutivo dentro de nuestra comunidad, en la medida que preservan nuestra identidad como mexicanos, pero al mismo tiempo puedo negarles a esos indígenas el respeto a su juicio, puedo creer que no son merecedores de respeto moral y tratarlos como ciudadanos de segunda categoría. El reconocimiento que da la solidaridad puede ocultar formas de menosprecio en lo que se refiere al respeto moral. ¿A qué apelar en esos casos? Una posible salida es decir que cada etapa de reconocimiento presupone necesariamente la anterior. Ese recurso nos permitiría afirmar que sólo puedo ser solidario con alguien al que respeto. ¿Pero no llevaría eso a decir que sólo puedo respetar a quien amo? Y más aún, incluso si pudiéramos reformular el amor como el respeto a la integridad física de los otros, ¿no confía demasiado Honneth en la lógica implícita en las luchas por el reconocimiento? A esto Honneth contesta: "Entre las tres formas de reconocimiento que en conjunto deben constituir el criterio moral, es posible que no exista ninguna relación armónica, sino una relación de permanente tensión."²⁵⁶ Las obligaciones morales que implica cada forma de reconocimiento sólo tienen carácter obligatorio en el dominio de cada forma particular de relación social y no se puede decir *a priori* cuál de ellas es preferible pues no están organizadas jerárquicamente. Habrá casos en que los conflictos sólo puedan resolverse mediante la responsabilidad individual²⁵⁷. Sin embargo, Honneth parece pensar que el respeto tiene una primacía, aunque sea puramente formal: "Evidentemente del carácter universalista que el respeto como forma de reconocimiento posee, se deriva una limitación normativa que impone tales decisiones."²⁵⁸ A fin de cuentas puede decirse que es la relación del reconocimiento jurídico la que articula tanto al amor como a la solidaridad porque su potencial moral es lo suficientemente flexible como para abarcar cada vez a más personas (generalidad) y ser más sensible al contexto y lo suficientemente formal como para no perder su contenido universalista. El modelo del reconocimiento jurídico protege a los individuos de los peligros de la violencia física, y en ese sentido tiene un efecto determinante sobre la relación de amor porque defiende las condiciones de todo lazo emocional. A su vez, el derecho incide sobre la solidaridad porque establece límites normativos a la formación de los horizontes de valor. Así, a pesar de que Honneth le da un gran peso al contexto en la formación del juicio moral, no da carta abierta al decisionismo, sino que en casos de conflicto la primacía la tiene el respeto por la autonomía individual, porque en la mayoría de los casos éticos "difíciles" el conflicto no es entre obligación e inclinación, sino entre obligaciones diferentes, cada una manifestando una relación de reconocimiento.

No obstante, el problema podría formularse de nuevo en otros términos: Honneth proporciona una estructura de las relaciones consigo mismo y a partir de ahí deduce qué derechos y obligaciones morales corresponden a cada una de las tres formas de reconocimiento esbozadas. Ahora bien, ¿qué ocurre con los casos que caen fuera de esos patrones de reconocimiento? Por ejemplo, en el caso de los inmigrantes desde luego que sus necesidades materiales no tienen valor singular para los nacionales (por ellos que se mueran), tampoco entran dentro de los procedimientos igualitarios que garantizan un trato igual ante la ley, y mucho menos se es solidario con su forma de vida. ¿No será

²⁵⁶ A. Honneth, "Reconocimiento y obligaciones morales", p. 16.

²⁵⁷ Al respecto, por momentos Honneth parece querer revalorar el papel que desempeña la *phronesis* en la formación del juicio moral: "en situaciones concretas estamos comprometidos con los resultados del reconocimiento que se derivan del tipo de nuestras relaciones sociales", *ibidem*, p. 16.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 16.

que el análisis fenomenológico de las heridas morales que hace Honneth ha dejado algo olvidado? Creo que no es nada absurdo plantear la exigencia de que se le reconozca como otro. Si reconocer a alguien (en cualquiera de los sentidos de su integridad personal) significa la realización de los criterios necesarios para que alcance la comprensión correspondiente de su propia persona, ¿cómo puedo asegurarme que esos criterios le permitirán su comprensión moralmente correcta? Es posible que la forma en que el «nosotros» lleve a cabo esos criterios lesionen la identidad de los otros o induzca en ellos una visión degradante de sí mismos. Aun así Honneth bien podría contestar a esta objeción poniendo sobre ella la carga de la prueba: «¿cómo –preguntaría– presentar en el plano empírico la exigencia de reconocer al otro como otro?»

IV.- La Lógica Moral de los Conflictos Sociales

Si asumimos que en las primeras estructuras prácticas de la vida social hay potencialidades de eticidad humana, que se despliegan en los tres patrones de reconocimiento entonces ¿cómo se desarrollan? La respuesta será: mediante la lucha por el reconocimiento. Cuando no se cumplen las expectativas de reconocimiento en las tres esferas de interacción identificadas en el apartado anterior las formas de menosprecio dan lugar a luchas por el reconocimiento. Aquí salta a la vista una característica del pensamiento de Honneth: él no cree que la ética tenga como objetivo terminar con el conflicto, no quiere una ética del “alma bella”; por el contrario, admite que si hemos de pensar a la ética desde la intersubjetividad entonces hay que aceptar que el conflicto es un elemento constitutivo de la ética. No es que haya ética *a pesar del conflicto*, hay ética porque hay conflicto, pues mediante él se amplían en nuevas direcciones los patrones de reconocimiento intersubjetivo existentes. La exigencia del cumplimiento de las pretensiones normativas de reconocimiento no tienen como motor o como impulso una anticipación contrafáctica de una comunidad ideal de comunicación sino la existencia concreta de conflictos, en los que los individuos piden ser reconocidos como personas. Más que sacar a la luz los presupuestos normativos del discurso, Honneth trata de sacar a la luz las pretensiones normativas del conflicto: la exigencia de reconocimiento, el cual no es solamente un presupuesto formal que pueda que reconstruirse mediante la lógica de la argumentación, sino que es un proceso en el que entran elementos materiales y que está en constante desarrollo.

Así, *sólo el reconocimiento le da su lugar al conflicto, en lugar de considerarlo como un rasgo negativo que hay que eliminar*. Claramente inspirado en Hegel, Honneth establece un vínculo entre reconocimiento y negatividad: los conflictos ponen en entredicho la pretensión de validez de las formas concretas e institucionalizadas en las que se expresan los diversos patrones de reconocimiento intersubjetivo por considerar que esas formas concretas en las que se expresa el reconocimiento social provocan heridas morales. Por ejemplo, el conflicto entre la población negra y la minoría *boer* en Sudáfrica cuestiona la validez del *apartheid* como mecanismo de distribución del respeto social en la sociedad sudafricana. Sólo mediante la destrucción de las formas de reconocimiento (y en esto consiste la negatividad), como el *apartheid*, los sujetos pueden pensar en formas más amplias que sirvan de fundamento a la comunidad moral. Sin la negatividad nunca abrirá una comunidad en la que las personas se reconocieran recíprocamente como ciudadanos libres. En esta revalorización de la negatividad que se expresa en el conflicto es detectable cierto escepticismo respecto al poder del diálogo, *tomado por sí solo y de manera abstracta*, como impulsor del desarrollo moral. Hay pretensiones normativas que no pueden cumplirse, y tal vez ni siquiera plantearse, porque para la forma imperante de reconocimiento (ya sea en la familia, en el Estado de Derecho o en la comunidad)

no aparece como una situación de agravio que demande reparación. Por ejemplo, dentro del contexto de la sociedad victoriana hubiera sido imposible un diálogo acerca de la exclusión de las mujeres de la vida política, y no por falta de «buena voluntad» sino porque los presupuestos normativos de la sociedad victoriana (interpretaciones culturales que convalidaban el patriarcado, ideas de sesgo biologicista acerca de la presunta inferioridad de las mujeres, etc.) no permitían que los sujetos, ni siquiera las mismas mujeres, consideraran que tal exclusión fuese injusta. Es necesario que los sujetos sociales (en este caso las mujeres) pongan en entredicho el supuesto carácter «natural» de su exclusión de la vida pública, que tomen conciencia que ciertas formas de relación social (como la denegación del voto) son más bien formas de menosprecio. Así pues, es necesaria la presencia del conflicto porque éste muestra que los contenidos de la conciencia (las formas imperantes de reconocimiento) son insuficientes y que es necesario buscar nuevas determinaciones. No es que se imponga el conflicto y se desplace el diálogo, se trata más bien de un modelo de diálogo que surge en el conflicto y que tiene como contenidos las pretensiones normativas contrapuestas que surgen en ese conflicto.

De tal modo, para Honneth los conflictos sociales no tienen únicamente un sentido utilitario, en el cual los móviles del conflicto serían la promoción de intereses económicos o políticos bien identificables, sino que tienen una motivación moral. Eso es lo que define a la lucha social como el “[...] proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que pueden influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento.”²⁵⁹ Incluso a las luchas sociales que tienen como propósito expreso una distribución más igualitaria de las oportunidades materiales de existencia les subyacen sentimientos morales de injusticia porque esos conflictos –para llegar a la acción colectiva– deben estar guiados por criterios sociales generalizados, no podemos hablar de «lucha por el reconocimiento» en la ausencia de un espacio público en el que las experiencias personales de menosprecio puedan interpretarse como algo que concierne a los demás sujetos. Ahora bien, ese espacio público no debe concebirse de manera homogénea, sino que su contenido y el número de sujetos que abarque depende de las relaciones sociales: las de derecho y las de valorización social.

En este punto deben hacerse ciertas aclaraciones pertinentes. Primero, aunque Honneth le asigna un potencial normativo a los conflictos sociales no hay razón para ver en él a un revolucionario o un apólogo de la violencia, ya que el potencial normativo de las luchas sociales debe encauzarse en el derecho: “Describir el camino ideal por el que estas luchas pueden haber desatado el potencial normativo del derecho moderno y de la valoración, es la tarea del marco interpretativo enfocado.”²⁶⁰ Los sentimientos de menosprecio no son sólo el móvil de las luchas sociales sino que básicamente desempeñan un papel en el desenvolvimiento de las relaciones de reconocimiento porque en el desarrollo del conflicto está implícita la apertura hacia nuevas determinaciones y posibilidades de construcción de la identidad práctica de los sujetos. Además, esto no significa que Honneth pretenda universalizar su tesis a todas las formas de resistencia colectiva, pues hay casos en que la revuelta sí estuvo motivada únicamente por la situación social y económica de los individuos que sólo buscan asegurar las condiciones materiales de su existencia. El criterio para distinguir una lucha por el reconocimiento de cualquier otra forma de rebelión colectiva o de grupo de presión es que la estructura de las interacciones sociales de ese colectivo se encuentre la experiencia moral del sentimiento de

²⁵⁹ A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 196.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 205.

menosprecio; es decir, que el núcleo de la acción colectiva sean las expectativas de reconocimiento. Para Honneth el interés no es una experiencia moral. Los conflictos sociales a los que se refiere Honneth tienen como base la experiencia moral de la privación del reconocimiento social o de derechos.²⁶¹ En segundo lugar, para Honneth, la lucha por el reconocimiento no se entiende, como en *El ser y la nada*, a la manera de una nota estructural subyacente en el modo de la existencia humana (lo que implicaría una dinámica de cosificación recíproca), sino que es la consecuencia superable de una relación asimétrica entre grupos sociales. Sin embargo, el concepto de lucha social es neutro respecto a la intencionalidad de los agentes porque los actores no necesitan ser conscientes de las motivaciones morales de su acción, incluso pueden desconocer totalmente el núcleo moral de su resistencia. No obstante, la neutralidad descriptiva del concepto de "lucha social" no es una neutralidad explicativa porque es el daño moral (al lesionarse expectativas de reconocimiento) el que explica la lucha. Ese sentimiento de menosprecio sólo alcanza el status de núcleo moral de la resistencia colectiva si el sujeto puede articularlo en un espacio intersubjetivo en el que su experiencia personal pueda articularse con la de otros sujetos, como ocurre en los movimientos sociales. Los movimientos sociales son un excelente ejemplo de que la lucha por hacerse de los medios simbólicos para interpretar y aplicar los principios abstractos de reconocimiento en el plano de las relaciones sociales concretas no tiene únicamente una importancia instrumental como detonador de la resistencia colectiva, sino que también permite una autorrelación nueva y positiva a los sujetos que han sufrido el menosprecio social, porque la humillación pasivamente sufrida, se transforma en una conciencia de autorrespeto que exige reconocimiento.

El planteamiento de Honneth no es nada ingenuo: con la ética del discurso reconoce que el orden social de las sociedades modernas necesita de principios generales y abstractos que son universalizables precisamente porque consideran al individuo solamente en el plano de sus cualidades morales generales que hacen de él un sujeto de derecho y, al mismo tiempo, con la hermenéutica filosófica, reconoce que se necesita una especie de "facultad de juicio" para que esos principios puedan aplicarse —el momento de la aplicación es inseparable de la interpretación—. Pero, a diferencia de los principales representantes de la hermenéutica contemporánea reconoce que esa interpretación conlleva una dimensión de conflicto porque la sociedad no es un macrosujeto que interprete autorreflexivamente esas reglas, sino que hay distintos grupos sociales que luchan por imponer su interpretación: "Las interpretaciones culturales de los abstractos objetivos sociales, que se deben concretizar en cada caso en el mundo de la vida, son ampliamente determinadas por los intereses que los grupos sociales tienen en la valoración de las capacidades y cualidades que ellos representan."²⁶² En la lucha por el reconocimiento confluyen pues, por un lado, *pretensiones de una moral universalista*, con base en las cuales se esgrime la demanda de un igual respeto para la dignidad humana; y, por otro lado, *una interpretación de esas pretensiones dentro de un horizonte valorativo concreto* que especifica cómo se han de aplicar esos principios. Así, las luchas por el reconocimiento presuponen una sociedad plural y regida por un derecho postconvencional. Esa pluralidad provoca que las luchas por el reconocimiento no conozcan un desenlace definitivo: el reconocimiento de nuevas identidades traerá consigo el conflicto entre diferentes intereses; por ejemplo, reconocer las formas de construcción de la identidad de los grupos feministas podría traer consigo que los intereses de los pornógrafos y los fetichistas se vieran afectados. Esa tensión es indisoluble porque la identidad moderna no se remite a la pertenencia a un solo grupo, sino a varios, cada uno con distintos intereses.

²⁶¹ Honneth divide el campo de las luchas sociales entre aquellas que surgen en torno a la distribución de bienes escasos y aquellas que surgen debido a sentimientos compartidos de injusticia. Aunque después parece arrepentirse y escribe que el modelo "moral" de la lucha no debiera sustituir al modelo "utilitario" sino sólo complementarlo.

²⁶² *Ibidem*, p. 156.

No obstante, por momentos pareciera como si Honneth estuviera planteando una filosofía de la historia, es decir, como si el sentido de la historia fuera el constante devenir de luchas sociales en búsqueda de reconocimiento, y en la medida que ese reconocimiento crece lo mismo ocurre con la subjetividad. Parece como si las pretensiones normativas de la teoría crítica pidieran prestada la estructura de la *Fenomenología* respecto al desarrollo de la conciencia, y la metodología de la psicología social para quitarle su aire excesivamente formal (Apel y Habermas) o excesivamente pesimista (Adorno): "los cambios sociales normativamente orientados son impulsados por las luchas moralmente motivadas de los grupos sociales, el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas de ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural [...] una interpretación de la lucha social, en la que ésta puede devenir una fuerza estructurante del desarrollo moral."²⁶³

Estas dudas no deben hacernos olvidar un rasgo sumamente importante que introducen las luchas sociales en la construcción de un modelo de razón práctica con base en el concepto de reconocimiento: *la consideración del espacio moral como un espacio asimétrico*. Si el espacio moral fuera esencialmente simétrico, es decir, si para solucionar controversias en torno a normas cuya validez se ha vuelto conflictiva cada uno pudiera –mediante un procedimiento formal o con base en el supuesto de que todos compartimos la misma eticidad– ponerse en el lugar del otro y comprender sus razones el conflicto no tendría peso normativo alguno; al contrario, sería una distorsión de la subjetividad. Pero el conflicto, en Honneth, apunta a una situación de distribución asimétrica del poder, normativamente injusta, y que debe superarse para dejar paso a la construcción de nuevas formas de identidad práctica de los sujetos. Así, la simetría de la intersubjetividad deja de ser sinónimo de relaciones justas porque “[...] la simple presencia de simetría en una relación puede no ser suficiente para asegurar las identidades de quienes participan en ella. La igualdad formal y la reciprocidad no sólo pueden enmascarar denigraciones y daños pasados, sino que también pueden impedir que nos demos cuenta del contexto y contenido general de una relación dada. En otras palabras, el simple hecho de que un grupo le proporcione reconocimiento a sus miembros no nos dice nada acerca del contenido político de ese grupo”²⁶⁴ Lo que habrá que cuestionar es si Honneth piensa sólo en asimetrías empíricas (en cuyo caso el modelo simétrico de intersubjetividad no sería del todo criticado), así como cuál es la relación entre ese momento asimétrico y la intersubjetividad simétrica: si aquél sólo tiene sentido en la medida que se incorpora en una situación simétrica en la que cada persona es equivalente a la otra, entonces no se habría dado el debido peso al reconocimiento a la diferencia. El reconocimiento de expectativas normativas antes relegadas, obtenido por medio de las luchas por el reconocimiento, sólo tendría importancia en la medida que se subsumiera en un reconocimiento más inclusivo.

V.- Rompiendo las Dicotomías: un Concepto Formal de Eticidad

Al afirmar que el conflicto social tiene un potencial normativo se está rechazando la idea de que el cambio de una forma de relación social a otra a consecuencia de estos conflictos no es una sucesión caótica de relaciones de poder, sino que es posible juzgar *normativamente* el cambio de una forma de relación social a otra, no en sentido lineal-progresivo ni a la manera de un proceso necesario, pero sí podemos juzgar moralmente a una forma de vida tomando como criterio de juicio las formas de relación práctica que posibilita en cada uno de sus ámbitos y qué tanto

²⁶³ *Ibidem*, p. 115.

²⁶⁴ Jodi Dean, "Civil society: beyond the public sphere", en Rasmussen (ed.), *Handbook of critical theory*, Blackwell, Cambridge MA, 1996, p. 238.

evita en cada uno de ellos las heridas morales. Ese juicio acerca de las potencialidades normativas que abren las luchas sociales depende de criterios formales que no son exclusivos de cierta sociedad o época histórica, pero al mismo tiempo esos criterios no se refieren sólo a procedimientos que se deban cumplir en cada época histórica para considerar justa o injusta una forma de vida, sino que se refieren también a las condiciones sociales materiales que hacen posible la construcción de la identidad práctica. Si los patrones de reconocimiento de una forma de vida no proporcionan a los individuos las condiciones y supuestos materiales para formarse una autorreferencia práctica no distorsionada por las asimetrías del poder, entonces esa forma de vida puede ser juzgada como injusta. ¿No es inconsistente esta búsqueda de criterios que pretende, por un lado, mantener el carácter cognitivo y universalista de los principios morales; y, por otro lado, hacer juicios sobre las condiciones materiales presentes en una forma de vida? Honneth pretende salvar este escollo recurriendo a un «*concepto formal de eticidad*». Este concepto se refiere principalmente a las condiciones intersubjetivas de integridad personal que sirven como presupuestos necesarios para la autorrealización individual que pueden destacarse de la multiplicidad de formas particulares de vida. El proyecto de una eticidad formal consiste en “arrancar de las condiciones intersubjetivas de la integridad personal, para alcanzar a los universales normativos de una vida lograda.”²⁶⁵ En cierto sentido la postura de Honneth toma aspectos tanto de Apel como de Habermas para ir más allá de ellos: de Apel toma la idea de que la anticipación contrafáctica de una “situación ideal” no es sólo un modelo heurístico sino que es un fin hacia el cual debemos tender, aun asintóticamente. De Habermas toma el enfoque sociológico, más en especial, el intento de fundar la teoría crítica en el mundo de la vida. La postura “media” de Honneth sería la siguiente: las luchas sociales que se desarrollan en el mundo de la vida tienen un potencial normativo orientado a una situación de reconocimiento pleno no distorsionado; esta orientación es a la vez el móvil que está en el núcleo normativo de los conflictos sociales y la anticipación hipotética de una situación final provisoria. La ventaja de este planteamiento es que no es puramente «procedimental», como lo pretende la ética del discurso, porque el potencial normativo que posibilitan las distintas formas de reconocimiento se refieren a algo material: la capacidad de relación práctica del sujeto consigo mismo. Tampoco es una forma de fundacionalismo porque la reflexión pragmático-trascendental no puede apropiarse de una vez y para siempre de las condiciones *a priori* del reconocimiento, sino que siempre va a depender tanto de las condiciones y estructuras intersubjetivas concretas como de las formas de autorrealización que permita el reconocimiento: “Lo que vale como presupuesto intersubjetivo de una vida lograda, deviene una magnitud históricamente variable determinada por el nivel de desarrollo actual del modelo de reconocimiento. El concepto formal pierde su intemporalidad, ya que hermenéuticamente depende en cada caso de un presente infranqueable.”²⁶⁶

De tal modo se amplía el concepto kantiano de moralidad, que garantiza a todos los sujetos un respeto universal, sin por ello prescindir del formalismo y la universalidad que aporta este modelo. Antes de hablar acerca de los *contenidos* que aporta el reconocimiento recíproco a esta concepción de la moral preguntémonos ¿cómo amplía este concepto sin prescindir del universalismo? Lo hace mediante la elaboración de un *concepto formal de vida buena*, es decir, de eticidad. A diferencia de la ética del discurso sí entra en consideraciones acerca de la vida buena, pero –a diferencia de los comunitaristas– no prescribe contenidos sustanciales, sino que se limita a describir cuáles son “los presupuestos intersubjetivos que deben cumplirse hoy para que los sujetos puedan saberse protegidos en las

²⁶⁵ A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 214.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 210.

condiciones de autorrealización.²⁶⁷ En ese sentido Honneth sigue la tradición kantiana que entiende por “moral” la posición universalista en la que se respeta a todos los sujetos como fines en sí mismos, pero los presupuestos de ese respeto universal tienen su génesis en un *ethos* encarnado en todo mundo de vida particular (aquí recupera la eticidad hegeliana); así que las condiciones formales están ligadas a los cambios históricos de la situación en la que surgieron. Sin embargo, y esto es de gran importancia, *la génesis* de estas condiciones formales puede ser contingente, y hasta arbitraria, pero no ocurre lo mismo con *su validez*, porque en ese caso esos presupuestos podrían no ser universalizables. La validez de esos presupuestos va a depender de que las formas de reconocimiento expresadas en el mundo de la vida posibiliten las condiciones de autorrealización individual. Una vez más, esas condiciones de autorrealización pueden pretender validez universal porque no expresan convicciones valorativas sustancialistas, sino “elementos estructurales de la eticidad que pueden normativamente destacarse de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, desde el punto de vista general de la posibilidad comunicativa de autorrealización.”²⁶⁸ No podemos alcanzar una fundamentación última porque aunque sea posible especificar las condiciones estructurales universales de reconocimiento no podemos decir *a priori* cómo deban constituirse los presupuestos normativos de la autorrealización porque eso siempre dependerá de las condiciones históricas del presente. A su vez, las relaciones concretas e históricas de reconocimiento apuntan más allá de ellas mismas; por ejemplo, las relaciones de reconocimiento jurídico tienen un potencial moral que puede desarrollarse de tal modo que sea más general y más sensible al contexto.

En concreto, Honneth supone que el reconocimiento es la condición de posibilidad de la interacción, en esa medida él podrá hablar de una *eticidad formal*, entendida como el conjunto de condiciones intersubjetivas mediante las cuales los sujetos alcanzan una relación práctica consigo mismos lo más plena posible: “These three patterns of recognition –love, rights, and solidarity– set down the formal requirements for conditions of interaction within which human beings can feel assured of their ‘dignity’ or integrity. These preconditions are ‘formal’ in the sense that they, and the types of recognition on which they are based, are meant only to distinguish structural features of forms of communication.”²⁶⁹ No dice nada acerca de los valores materiales que tiene que sustentar una forma de vida para realizar estas tres estructuras de reconocimiento ni hablar acerca del marco institucional en el que deben realizarse. Asimismo, la “dignidad” no se refiere a un derecho natural inherente a la persona, simplemente significa que un sujeto puede decir que su sociedad satisface las condiciones necesarias para desarrollar todas las posibles formas de relación práctica consigo mismo.

¿No es una quimera el concepto de “eticidad formal”? ¿dónde pueden encontrarse elementos estructurales de la intersubjetividad cuyo contenido normativo sea relevante (eticidad) sin referirse a una interpretación concreta de la vida buena (formalismo)? Honneth responde: en los diferentes modelos de reconocimiento, cada uno de ellos abarca las *condiciones* intersubjetivas –cuya determinación es lo suficientemente formal como para no despertar la sospecha de que encarnan determinados ideales de vida– en las que los sujetos pueden alcanzar nuevas formas de autorrealización. Dada la estructura intersubjetiva de la identidad personal, si no están presentes las condiciones formales que posibilitan la experiencia del reconocimiento entonces la persona será incapaz de alcanzar la

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 207.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 208.

²⁶⁹ A. Honneth, “Integrity and disrespect”, pp. 195-196.

autorrealización. El menosprecio impide que los individuos sean capaces de relacionarse prácticamente consigo mismos de forma satisfactoria. A su vez, Honneth considera que el concepto de eticidad formal es la mejor manera de plantear la obligación moral del reconocimiento en las pluralistas sociedades contemporáneas porque responde a la pregunta de ¿cómo garantizar las condiciones necesarias para la formación de identidades en un contexto social pluralista sin perder la integración social? Este tipo de condiciones necesarias no las puede ofrecer la tolerancia (por positiva que sea) porque no pueden provenir de una iniciativa individual del sujeto, sino que sólo se llega a ellas por medio de la experiencia de reconocimiento. Por eso Honneth propone que las condiciones estructurales de autorrealización, que son las distintas formas de reconocimiento, sirvan de horizonte abstracto de valores en torno al cual generar la integración social. Este horizonte es lo suficientemente material como para generar una solidaridad postradicional y al mismo tiempo está acotado por delimitaciones normativas que garantizan la existencia de distintas formas de vida: “Entretanto, en las sociedades modernas, los trastornos socioestructurales han ampliado tanto las posibilidades objetivas de autorrealización que la experiencia de una diferencia individual o colectiva ha dado el impulso a toda una serie de movimientos políticos; sus exigencias sólo pueden satisfacerse a largo plazo si se accede a transformaciones culturales que traigan consigo una ampliación radical de las relaciones de solidaridad.”²⁷⁰ Sin embargo, aunque fuera posible esa forma de «solidaridad postradicional» eso no significa que haya una reconciliación completa entre las relaciones de reconocimiento basado en la solidaridad y las relaciones de reconocimiento jurídico porque no se puede saber hasta qué punto las exigencias materiales desbordan los límites establecidos por lo normativo. Es decir, no podemos saber de antemano cómo satisfacer la exigencia de reconocimiento de los distintos movimientos sociales: en ocasiones será una orientación valorativa localizada, en otras la exigencia de transformar la realidad económica y social.

Las condiciones para la construcción de una autorreferencia práctica no distorsionada que especifica el concepto formal de eticidad parece solucionar un problema acerca del reconocimiento del otro que atraviesa al intento habermasiano de ligar justicia y solidaridad, así como parece responder satisfactoriamente a las posturas «postmodernas» y «postestructuralistas» que cuestionan a todo punto de vista moral universalista por no dar cabida al reconocimiento del carácter heterogéneo e ineliminable de la particularidad del otro concreto. Respecto a Habermas, cuando él piensa en la solidaridad (como la contraparte de la justicia) que incluye la preocupación por cuidar del otro, con quien comparto una forma de vida, no aclara cuáles son las experiencias y motivos que pueden llevar a esa solidaridad. Tarde o temprano será necesario considerar el reconocimiento del otro como un otro particular –con una historia particular y con necesidades materiales específicas– para explicar de qué manera sus sufrimientos o aspiraciones pueden experimentarse como algo compartido que debe aliviarse o alentarse. Las metas colectivas sobre las cuales se construye el concepto postconvencional de solidaridad sólo pueden formarse a partir de la preocupación y el cuidado por la persona concreta, incluso antes de que nos ligen obligaciones recíprocas. La ética del discurso no puede asumir esta perspectiva porque el espacio intersubjetivo sobre el cual construye su arquitectónica es totalmente simétrico, es decir, las relaciones entre los sujetos morales se rigen por el imperativo de tratamiento igual y obligaciones recíprocas; cualquier asimetría que implicara una responsabilidad no recíproca hacia el otro sería una conducta heterónoma y, por ende, no moral. En cambio, el concepto de eticidad formal sí aclara qué motivaciones y experiencias específicas conducen a las condiciones intersubjetivas propias del patrón de reconocimiento de la solidaridad: por medio de las luchas sociales los individuos o colectivos exigen el reconocimiento social de las

²⁷⁰ A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 215.

valoraciones en las que reposa su estima de sí y los protege de la humillación. Nótese como este concepto formal de eticidad –así como el potencial normativo de los conflictos sociales– supone ya que en la construcción del punto de vista moral hay un momento de asimetría ineliminable porque sólo puedo preocuparme y responder por el otro que exige reconocimiento si sus necesidades son tales que el principio de universalidad vigente, que exige un tratamiento igual, es incapaz de asumirlas. Si el espacio moral fuera totalmente simétrico el conflicto no tendría potencial normativo alguno; por el contrario, sería una transgresión de ese espacio simétrico. El conflicto apunta a una situación de asimetría que exige ser superada por parte de los sujetos que perciben en ella un daño moral. De tal manera, el concepto formal de eticidad pretende darle la importancia debida a la exigencia de responsabilidad asimétrica hacia el otro –exigencia de la que Derrida sería representante– que cuestiona el carácter originario de igual tratamiento en nombre de una defensa del carácter único, plural y heterogéneo de la otra persona. Pero esto no lleva a Honneth a una eliminación del principio moral universalista, sino que lo lleva al intento de integrar la perspectiva del cuidado y la de las obligaciones recíprocas en un solo marco de orientación. La asimetría, en la que se reconoce al otro como diferente, tiene preponderancia genética²⁷¹ sobre el reconocimiento del otro como «otro generalizado» dentro de un espacio intersubjetivo simétrico, y en ese sentido desempeña un papel importante en la construcción del punto de vista moral, pero, a fin de cuentas, debe subsumirse en la universalidad de un punto de vista moral en el que el espacio intersubjetivo aparezca como simétrico:

“What we, under modern conditions, understand as the 'moral point of view' is explained first and foremost by the universalist principle of equal treatment. But what has been said so far must also be accompanied by the conclusion that care be again awarded that place in the domain of the moral which it has all too frequently been denied in the tradition of moral philosophy going back to Kant.”²⁷²

¿Realmente nuestra experiencia moral se agota en los patrones de reconocimiento intersubjetivo, cuyas condiciones condensa Honneth en el concepto de eticidad formal?, ¿realmente este último concepto garantiza el reconocimiento igualitario al otro concreto al mismo tiempo que el reconocimiento del otro *como un otro distinto* que nunca puede ser del todo englobado en un punto de vista simétrico? Hay buenas razones para dudarlo. Volvamos a los ejemplos del capítulo anterior: la situación en la que por azar descubro en una bodega a unos inmigrantes ilegales centroamericanos y el caso de un hombre que me pide robar una medicina del laboratorio en el que trabajo para que su hermana no quede parálitica. Desde la perspectiva de Honneth el punto importantante ya no es primordialmente consideralos como participantes de un discurso práctico en el que cada quien expondrá sus razones, sino que ahora lo importante es reconocerlos como sujetos cuya identidad práctica está amenazada (por el regreso a un país en el que no tiene oportunidades de empleo o la desdicha de ver marchitarse a un ser querido). Si yo no los reconozco como sujetos merecedores de valoración social o como miembros de una misma comunidad de derecho, entonces estamos en una situación asimétrica en que las expectativas de esas personas no reciben consideración alguna. Sus pretensiones, imprescindibles para que construyan una autorreferencia práctica no distorsionada, sólo se reconocerán intersubjetivamente a partir de una lucha por el reconocimiento en el que las hagan valer en el ámbito de los lazos afectivos, de la igualdad jurídica o de la valoración social. Hasta ese punto toda relación de reconocimiento es

²⁷¹ Al respecto escribe Honneth: “Genetically speaking, however, the experience of this moral principle [el del cuidado no recíproco hacia el otro] precedes the encounter with all other moral points of view because, under favorable circumstances, it stands at the beginning of the child developmental process”, A. Honneth, “The other of justice”, p. 318.

²⁷² *Ibidem*, p. 319.

recíproca porque remite la relación entre sujetos a una instancia más amplia: el derecho o la comunidad de valoración. Pero ¿qué ocurre en el momento del encuentro con la otra persona concreta (cuando los indocumentados me piden que no los denuncie o cuando el hombre me ruega que robe esa medicina para su hermana)?, ¿en qué patrón de reconocimiento se inscribe ese momento de la interpelación? No se adscribe al amor porque no nos unen lazos afectivos; tampoco al derecho, porque lo que ellos me piden constituye un delito; tampoco pertenece al ámbito de la solidaridad, porque los valores que constituyen nuestra identidad son distintos. Honneth diría que ese momento, en el que me niego a reconocer la validez de sus pretensiones, pertenece a la esfera de los daños morales. Pero, y aquí está el principal problema con el planteamiento de Honneth, ese momento no pertenece a ningún patrón de reconocimiento recíproco; por el contrario, les antecede y no sólo *genéticamente*, sino que el momento en que el otro que es ajeno a los patrones de reconocimiento intersubjetivo en los que se ha forjado mi identidad pide que me haga responsable por él (ya sea callando o robando) *tiene una preponderancia normativa*. Si no planteara sus exigencias de reconocimiento como un deber que los otros deben cumplir y si no experimentara la negativa a esa obligación como un daño moral no habría ocasión ni necesidad de ampliar las determinaciones de los patrones de reconocimiento recíproco. Ese momento de interpelación es un espacio asimétrico por excelencia.

Sin embargo, aquí aparece otro problema, pues la manera en la que Honneth plantea esa asimetría de la intersubjetividad no puede dar cuenta de esa experiencia moral en la que el otro concreto me plantea una exigencia. Y no puede dar cuenta de ella porque él termina por plantear la asimetría como una situación en la que hay dos puntos de vista morales en conflicto: uno que me obliga a reconocer al otro como igual (como «otro generalizado»), en virtud del respeto universal que merecen las personas, y otro que me obliga a cuidar por el bienestar del «otro concreto», aunque esa obligación dependa del contexto y no pueda universalizarse. Es una situación asimétrica, pero que puede superarse en la medida que las exigencias y necesidades del otro se incluyan en patrones de reconocimiento con determinaciones más amplias; y en ese sentido podrá hablarse de una intersubjetividad simétrica: cada quien podrá ponerse en el lugar del otro y ponderar sus exigencias de reconocimiento. No obstante, la asimetría de la intersubjetividad característica de las situaciones que conducen a las «luchas por el reconocimiento» no se agota en el conflicto entre la parcialidad de la compasión y el imperativo de igual justicia a todos. La asimetría se refiere más bien al hecho de que nunca podemos ponernos en el lugar del otro, que no existe una perspectiva *propriadamente moral* desde la cual los miembros de una intersubjetividad aparezcan como sujetos intercambiables. Desde luego que un punto de vista moral universalista necesita una perspectiva desde la cual plantear obligaciones recíprocas entre los sujetos, y en el que cada uno sea igual al otro, pero esta es una perspectiva *a construir*, no se la puede tomar como dada. Al reconocer al otro como alguien con quien comparto lazos emocionales, obligaciones jurídicas o valores comunes ya lo he reconocido desde cierto patrón de reconocimiento (el amor, el derecho o la solidaridad); tal vez las obligaciones existentes entre nosotros no puedan plantearse en términos simétricos de reciprocidad ni puedan universalizarse (no se me puede exigir moralmente que ame a los extraños ni que aliente las formas de vida que no comparto), pero el caso es que el reconocimiento entre nosotros a partir de un trasfondo común (la familia, el Estado de derecho, la comunidad), por lo que puedo ponerme en el lugar del otro. Pero en los dos ejemplos que hemos comentado, y en las situaciones de heridas morales en particular, *no existe ese trasfondo común*, por eso las expectativas de reconocimiento pueden fracasar. Y aunque esas exigencias se integren dentro de los patrones de reconocimiento validados social e institucionalmente la asimetría no podría eliminarse porque el otro siempre puede

rechazar las determinaciones comunes que le hacen miembro de una generalidad dada, por considerarla injusta, y revertirla. Así, la asimetría más que referirse a la tensión entre el reconocimiento del «otro generalizado» y el reconocimiento del «otro concreto» se refiere a dos maneras distintas de reconocer al «otro concreto»: reconocerlo a partir de un patrón de reconocimiento intersubjetivo y reconocerlo como un «otro distinto» cuya interpelación pone en entredicho la validez de mis patrones de reconocimiento. Esta última perspectiva, ausente en el planteamiento de Honneth, es más originaria en un sentido tanto genético como normativo.

¿Por qué la teoría del reconocimiento de Honneth no puede asumir este reconocimiento del otro como otro distinto? Por la metodología que emplea para examinar el reconocimiento. A pesar de que su «fenomenología empíricamente controlada» no es una fenomenología de la conciencia individual en la que ésta, por medio de la progresiva negación de sus determinaciones, se eleva al saber absoluto sigue siendo deudora de la fenomenología hegeliana en el sentido de que ambos la consideran como el proceso de desarrollo y formación de la conciencia. En el caso de Honneth, la fenomenología empíricamente controlada muestra que el proceso intersubjetivo de formación de la identidad tiene un sentido normativo porque ésta se desarrolla dentro de patrones de reconocimiento recíproco en los que los sujetos adquieren nuevas formas de autorrelación práctica consigo mismos. Es decir, un examen de la génesis de la identidad muestra que en este proceso la experiencia moral del reconocimiento es imprescindible. Pero en Honneth se echa de menos una fenomenología de la experiencia moral⁷³: el momento en que el otro, quien sufre un daño moral, me interpela y exige ser reconocido. Es verdad que Honneth tiene el gran acierto de señalar que la subjetividad tiene una génesis ética: que en el desarrollo de la identidad práctica de los sujetos interviene decisivamente la experiencia moral del reconocimiento, pero su fenomenología empíricamente controlada considera esa experiencia desde el prisma del proceso de formación de la autorreferencia práctica de los sujetos. Con ello, Honneth deja sin examinar la otra perspectiva: considerar el proceso de constitución de la identidad práctica desde el prisma que ofrece el análisis fenomenológico de la experiencia moral. Hay dos puntos en los que Honneth roza este análisis fenomenológico de la experiencia moral: el primero de ellos es cuando habla del amor como una relación de reconocimiento que no parte de la autoconciencia, por el contrario, la constituye; el segundo punto es su análisis del conflicto moral, motivado por asimetrías en la distribución del poder, que conduce a luchas por el reconocimiento. El

⁷³ En este caso, me refiero a la fenomenología de Husserl (y los desarrollos a partir de ella), entendida como la búsqueda de la génesis universal de todo sentido posible mediante la crítica y la intuición. Esto significa, por un lado, que la fenomenología rechaza las deformaciones teóricas o de la actitud de sentido común que obstruyen la mirada libre de lo que los fenómenos son y muestran "de por sí" – por ello la conciencia siempre está referida a algo, existe en tanto que es conciencia de algo y no como una substancia persistente por sí—. Por otro lado, la fenomenología supone un momento de intuición que es previo a todo trabajo subjetivo: el darse o aparecer de las cosas (*Sachen*), es decir, la fenomenología se basa en la intuición en la medida que pretende acceder a la conciencia mediante una intuición primordial que presente tanto a la conciencia como a su objeto intencional tal y como son en sí mismos. Desde el punto de vista fenomenológico el análisis del reconocimiento no puede considerar al como que ya está incluido de antemano dentro de un horizonte supraindividual o de un sujeto en general. Por el contrario, las intuiciones de Husserl apuntan al hecho de que la subjetividad –el tema de la fenomenología– no pertenece al mundo, es «extramundana», lo constituye. Esto abre la posibilidad de comprender al otro, al *alter ego*, como individualidad extramundana. En ese sentido el espacio originario en el que me encuentro con el otro es asimétrico. Desde luego que no seguiremos a Husserl al pie de la letra, sino que nos apoyaremos en la obra de Emmanuel Levinas, quien, a pesar de todo, desarrolla la intuición original de Husserl: "In the last analysis, any real 'progress' that the social ontologies [entre las cuales podríamos incluir la de Levinas o la de Ricœur] to be discussed later make with respect to transcendental phenomenological social ontology consists in the penetration, domination, and deepening of the extramundane facticity that Husserl brought to the assessment of subjectivity." Michael Theunissen, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter & Co, Berlín, 1977 <versión inglesa de Christopher Macann: *The other: studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, MIT Press, Cambridge MA, 1984, pp. 17-18.>

problema es que a esa situación que antecede y posibilita la formación de la conciencia se le concede una importancia únicamente genética y se le priva de su importancia normativa porque, según Honneth, no designa una situación intersubjetiva. Respecto a las luchas sociales, la importancia de la asimetría –entendida como desigualdad en las relaciones de poder específicas– es el papel que desempeña en el desarrollo de las determinaciones de la identidad práctica, no se considera su importancia en tanto que es la situación originaria característica e irremediable de todo encuentro con el otro concreto. Hay que reiterar que la institución de la igualdad o de la preocupación por el otro son aspectos necesarios y deseables de un punto de vista moral, y que son resultado de las «luchas por el reconocimiento», pero esas luchas no tendrían sentido ni motivación alguna si no las precediera la experiencia moral del encuentro con el otro en la cual él cuestiona mi horizonte de comprensión. El análisis fenomenológico de esta experiencia obliga a plantear el problema del reconocimiento desde el ámbito a partir del cual se constituyen todas las significaciones éticas: el encuentro con un otro concreto. Este análisis fenomenológico nos lleva más allá del proyecto de Honneth y nos sitúa en el pensamiento de Levinas²⁷⁴.

²⁷⁴ Cuando Honneth analiza la postura de Levinas es consciente de que éste desarrolla su postura a partir de un análisis fenomenológico: "Its core must of course consist in a phenomenological demonstration of the fact that we, in encountering other persons, have precisely that moral experience which can be interpreted as the innerwordly representative of a principle of infinity. For Levinas the starting point for such description is the sentiment present in the visual perception of a human face." A. Honneth, "The other of justice", p. 312. Pero Honneth continúa creyendo que ese análisis fenomenológico conduce a una manera distinta de entender la primacía de la *praxis* sobre la teoría: como si la preocupación y los sentimientos de compasión tuvieran primacía sobre los imperativos de cualquier teoría ética. Pero, más bien, el análisis fenomenológico de la experiencia moral que realiza Levinas tiene consecuencias más radicales: indica un «punto» en el que lo ético y lo teórico *aún* no pueden oponerse, un punto que precede a cualquier teoría normativa o a cualquier sentimiento de compasión: el momento en el que el otro me hace frente y me exige que me haga responsable por él.

CAPITULO V

EL CARACTER PRE-REFLEXIVO DEL RECONOCIMIENTO: LA RADICALIZACION DE LA FENOMENOLOGIA EN EMMANUEL LEVINAS

"He de decirte también, madre, que cada uno de nosotros es culpable ante todos por todo, y yo más que los demás."

F. Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov*

"No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente tiene un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente en la "intuición", hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da*"²⁷³.

Edmund Husserl

Repensando el Lugar Social

Incluir el pensamiento de Emmanuel Levinas en la discusión acerca del papel que desempeña el reconocimiento intersubjetivo en la ética contemporánea puede parecer, cuando menos, una empresa arriesgada debido a la dificultad de su prosa y a las reminiscencias teológicas que aparentemente trae consigo. Al leer a Levinas y encontrar los conceptos de "Dios", "religión" o "pasividad" es hasta cierto punto común que se ponga en duda su validez filosófica. Más aún, incluso si se acepta la legitimidad filosófica del discurso levinasiano habría que mostrar su pertinencia para el modelo de razón práctica que intenta proponer la presente tesis. ¿Acaso la «infraestructura normativa de una sociedad» defendida por Honneth no satisface cabalmente las exigencias planteadas a un modelo de racionalidad práctica en el segundo capítulo: un modelo constructivista, un modelo de sujeto moral cuya identidad práctica se forma en las relaciones con los otros y una clasificación minuciosa de las formas de daño moral que sirven de criterio para juzgar tanto a las formas de vida concreta como a los principios de justicia?, ¿acaso el concepto de «eticidad formal» no supera las limitaciones del formalismo de la ética del discurso sin renunciar a su universalismo?

Sin embargo habrá de recordarse que en el primer capítulo de la tesis se sostuvo que el problema del reconocimiento no se agota en el conjunto de condiciones intersubjetivas mediante las cuales los sujetos alcanzan una relación práctica consigo mismos lo más plena posible (que es lo que plantea el concepto de «eticidad formal» de Honneth) porque aún si se supone que hay una reciprocidad intersubjetiva eso no significa que el otro sea reconocido como un otro genuino, pues toda manifestación del otro ya está reflexivamente mediada por la labor de la conciencia. Es decir, el otro es significativo en la medida que entra en el horizonte que abarca la «infraestructura normativa de la sociedad». Y ¿cuál es el problema con ello si esa infraestructura, aunque producida por la reflexión, es intersubjetiva y toma en consideración patrones de reconocimiento intersubjetivo —como el amor y la solidaridad— que no tendrían lugar en otros modelos de éticas cognitivas? El escollo, y por lo cual es necesario pasar del planteamiento de Honneth al de Levinas, es que *no problematiza el espacio social donde se desenvuelven las relaciones de reconocimiento intersubjetivo*. Un modelo de razón práctica basado en el concepto de reconocimiento no sólo debe tematizar la

²⁷³ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1995, §24, p. 58.

relación entre patrones de reconocimiento y la formación de la identidad del sujeto moral, sino que también debe explicitar la génesis del espacio social dentro de la cual se forma la identidad práctica mediante las relaciones de reconocimiento recíproco. Esto es así porque el espacio social es el lugar en el que acaece la relación interpersonal y en el que se traza la frontera entre «nosotros» y los «otros», en pocas palabras es el espacio donde adquieren sentido todos los conceptos de la ética; particularmente es el espacio en el que se define a quién se le reconoce como persona digna.

Este lugar social aparece prácticamente en todas las variantes de la filosofía moral; por ejemplo, para el neocontractualismo rawlsiano el lugar social sería la sociedad justa que individuos racionales escogerían en una posición original atrás de un velo de ignorancia. Para los autores que hemos estudiado en esta tesis el lugar social no sería producto de una elección libre sino que los sujetos morales se encuentran ya siempre en él, lo que los distingue es cómo obtienen consecuencias normativas de ello. Para Habermas el lugar social es el «mundo de la vida», el espacio en el que nos relacionamos con los otros y que ningún escepticismo podría poner en duda. En ese espacio social están ínsitas intuiciones morales previas a cualquier reflexión filosófica²⁷⁶, pero para ser válidas esas intuiciones morales necesitan pasar por el tamiz de un procedimiento intersubjetivo de universalización; para ello Habermas echa mano de una teoría general de la comunicación que reconstruya la «infraestructura pragmático universal» de la acción y del lenguaje así como de una teoría general de la socialización que dé cuenta de la adquisición de la competencia comunicativa, con ello Habermas elabora reflexivamente cuáles son las condiciones que deben cumplir las pretensiones de validez de los hablantes si se quiere llegar a un acuerdo respecto a una norma moral intersubjetivamente válida. Ahora bien, en este movimiento subrepticamente el espacio social se ha homogeneizado, es decir, se supone que la red de relaciones en la que están inmersos los participantes del mundo de la vida es simétrica: “La acción comunicativa se basa en un proceso cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren *simultáneamente* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo [...] los participantes en la interacción hacen siempre sus emisiones en una situación, de la que, en la medida en que actúen orientados al entendimiento es menester que tengan una definición común”²⁷⁷. Esa homogeneización del espacio social no tiene en sí nada reprochable, incluso es una exigencia de la perspectiva teórica que asume Habermas, el problema (como se vió en las conclusiones del capítulo 3) es suponer que el espacio social simétrico descrito por la teoría de la comunicación agota la totalidad del concepto de espacio social y que es el único punto de partida viable para la construcción de un concepto de racionalidad práctica, porque la ética del discurso supone como punto de partida un momento en el que las personas ya se reconocen mutuamente como participantes racionales y en igualdad de derechos dentro de la argumentación y el único problema restante es saber si las pretensiones de validez de esos participantes respecto a normas morales son susceptibles de universalización. En Honneth ocurre algo similar, razonando como buen hegeliano asume que la pertenencia al espacio social no es algo que el sujeto moral elija libremente sino que él está ya siempre inmerso en un plexo de relaciones de reconocimiento en las que se constituye su identidad práctica; esta opción teórica le permite a Honneth introducir cierta forma de asimetría en el espacio social,

²⁷⁶ Al respecto escribe Habermas: “What moral and, specially, immoral action means is something we experience and learn prior to all philosophy; it confront us no less compellingly in compassion for the hurt integrity of others than in suffering over one’s afflicted identity or in anxiety at its being endangered. The inexplicit socialization experiences of forbearance, solidaristic help, and fairness inform our intuitions and teach us more about this than all arguments are capable of”. Habermas, *Justification and application*, p. 75.

²⁷⁷ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, vol. II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 171 y 172.

a saber: la de los grupos excluidos que exigen el cumplimiento de sus pretensiones de reconocimiento, pero a fin de cuentas esa asimetría desaparece en cuanto Honneth concibe el “lugar social” como la “infraestructura normativa de una sociedad” porque en ese punto todas las asimetrías propias de las relaciones de poder pasan a un segundo plano para darle prioridad al hecho moral de que todos compartimos una red de relaciones recíprocas de reconocimiento a partir de las cuales pueden reconstruirse las condiciones intersubjetivas de la integridad personal así como las condiciones universales normativas de una vida lograda. Con ello Honneth no analiza la importancia normativa (y no sólo genética) de los momentos pre-reflexivos y asimétricos del espacio social que anteceden y posibilitan la formación de la conciencia y así queda sin plantearse el problema del reconocimiento desde el ámbito a partir del cual se constituyen todas las significaciones éticas: el encuentro con un otro concreto. Sin embargo, en uno de sus escritos recientes²⁷⁸, Honneth concede la importancia de pensar el espacio social desde su asimetría originaria, sin prescindir de los aspectos formales e igualitarios (que, reitero, son del todo necesarios) y para ello invoca expresamente –aunque no correctamente, a mi juicio– la autoridad de Emmanuel Levinas. La postura de Honneth consiste en afirmar que el pensamiento de Levinas, seguido por Derrida, consigue ir más allá del punto de vista moral kantiano según el cual todos los sujetos comparten un espacio social simétrico y son merecedores de un respeto igual: “his thesis [de Derrida y Levinas] is that only a moral perspective that is in a relation of productive opposition to the idea of equal treatment can come to terms with the individual subject in his or her difference to all others [...] In a relation of loving concern, the other appears as the exclusive addressee of asymmetrical obligations, whereas from the standpoint of valid moral norms, he or she is the addressee of obligations shared in a symmetrical way with all other subjects”²⁷⁹. Es decir, según Honneth Levinas ofrecería una concepción del lugar social distinta a la que está en la base del punto de vista moral kantiano, basado en la simetría, y que daría pie a la construcción de un punto de vista moral al cuidado hacia el otro y la bondad que no espera ninguna reciprocidad, en pocas palabras, Levinas estaría presentando una ética de la compasión: “If, therefore, the empirical core of Levinas’s ethics remains somewhat obscure, then determining the necessary consequences of that perception is all the more evident: Because, at the sight of the face of another person, I am said to have no choice but to feel obligated to care for this person, I must be aware that I am restricted in my individual autonomy in the sense that my own interests are only of subordinate significance.”²⁸⁰ Por lo tanto, según Honneth, el punto de vista de la compasión defendido por Levinas muestra que hay una obligación no recíproca de cuidado hacia el otro que es válida únicamente en aquellas situaciones extremas en las que el principio kantiano de trato igual no puede aplicarse, pero que apenas el otro sea reconocido como un igual entre los demás esa relación asimétrica debe disolverse.

A continuación quiero decir que no estoy de acuerdo con la postura de Honneth. Si Levinas realmente defendiera una ética de la compasión y del amor hacia el otro de ningún modo saldría del espacio público simétrico presente en Habermas y Honneth, simplemente enfatizaría otra dimensión de éste: la asimetría presente en la exigencia de cuidado y amor al prójimo se estaría refiriendo a una situación empírica superable y que, a fin de cuentas, debería subsumirse en el punto de vista de igual respeto, que es la perspectiva fundamental según la cual todos los que compartimos el espacio social somos iguales. Pero no ocurre así, si hay alguien que hace auténtica mofa y escarnio de las éticas de la compasión es precisamente Levinas:

²⁷⁸ Me refiero al artículo “The other of justice: Habermas and the ethical challenge of postmodernism”, citado en el capítulo anterior.

²⁷⁹ *Ibidem*, pp. 308 y 309.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 312.

“La emoción que, en la sociedad, funda una sociedad que controla todos sus mecanismos es el amor. Amar es existir como si el amante y el amado estuvieran solos en el mundo. La relación intersubjetiva del amor no es el comienzo sino la negación de la sociedad [...] El amor es el yo satisfecho por el tú, el que encuentra en otro la justificación de su ser. La presencia del otro agota el contenido de tal sociedad [...] La sociedad del amor es una sociedad de dos, sociedad de soledades, refractaria a la universalidad.”²⁸¹

En esta cita se aprecia que Levinas no sólo considera que la universalidad es requisito fundamental de una ética filosófica –contrario a lo que ocurre en el deber de cuidado y amor hacia el prójimo que siempre es asimétrico–, sino también que Levinas considera que el lugar social basado en el amor o cualquier otro vínculo basado en la empatía o el auto-interés no puede explicar ni justificar el sentido del deber moral de responsabilidad por los otros porque ese espacio público excluye a todos los otros que no comparten las experiencias, valores o compromisos sobre los cuales se sustenta el «nosotros»²⁸². Si este fuera el caso el sentido propiamente normativo del deber moral no sólo se disolvería en la genealogía y la historia, sino que el reconocimiento del otro dependería únicamente de la buena voluntad del «nosotros» o de la capacidad de adaptación de los excluidos al *ethos* vigente: “vuélvanse como nosotros o perezcan”. En cambio, Levinas se propone plantear el lugar social de tal modo que esté siempre abierto a la pluralidad, al reconocimiento del tercero que no forma parte de la relación cerrada “Yo-Tú” y la manera en que reformula el espacio social dista mucho de proponer (como lo sugiere Honneth) un punto de vista moral distinto al de Kant; por el contrario, en cierto sentido Levinas está muy cercano a la filosofía práctica de Kant en la medida que se pregunta por las condiciones de posibilidad de la moral, sin importar los fines, los valores compartidos o la disposición de ánimo de los individuos: “Oponemos la significación del rostro a la comprensión y a la significación que se captan a partir del horizonte [...] Lo que en ellas entrevemos nos parece, no obstante, sugerido por la filosofía práctica de Kant, a la que nos sentimos particularmente cercanos [...] ¿Cómo puede describirse el encuentro con el rostro –es decir, la conciencia moral– como condición de la conciencia en sentido estricto y del desvelamiento?”²⁸³. Así pues, cabe afirmar que la filosofía de Levinas es una “trascendentalismo ético” o “filosofía ética trascendental”, una fórmula que él mismo admite²⁸⁴ y como tal no prescribe en momento alguno la compasión ni defiende una forma de vida sustantiva, simplemente sostiene que hay una condición que posibilita el acto moral y nuestra relación con el mundo en general: la proximidad o responsabilidad por los otros. Así como Habermas, Levinas considera que hay una *normatividad immanente* a nuestras prácticas cotidianas; es decir, en las relaciones interpersonales están ya siempre presentes presupuestos normativos que al filósofo le corresponden elucidar y reconstruir: “Mi tarea no consiste en

²⁸¹ Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París, Grasset, 1991 <versión castellana de Jose Luis Pardo: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, p. 34>.

²⁸² Este es el tipo de posición defendida por Richard Rorty, para quien el deber hacia los otros sólo puede formularse en términos de «solidaridad», la cual no es otra cosa más que la identificación imaginativa con las vidas de los otros: “Sostengo que lo típico es que la fuerza de «nosotros» es contrastante en el sentido de que contrasta con un «ellos» que también está constituido por seres humanos: *por la especie errónea de seres humanos.*”, Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, pp. 208-209 (itálicas más).

²⁸³ E. Levinas, *op.cit.*, p. 22.

²⁸⁴ “Estoy absolutamente de acuerdo con esa fórmula, si «trascendental» significa una cierta anterioridad [...] Se trata, pues, de un trascendentalismo que comienza por la ética”, E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1962 <versión castellana de Graciano González y J.M. Ayuso, *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 1995, p. 154>. Por este motivo la frase «la ética es la filosofía primera» no debe entenderse en el sentido de que la praxis es anterior a la teoría porque ambas ya están estructuradas proposicionalmente, lo que Levinas quiere mostrar es que la relación concreta con el otro es el presupuesto tanto a la teoría como a la praxis.

construir la ética; intento tan sólo buscar su sentido.”²⁸⁵ La ética no es un constructo artificial; por el contrario, es algo ya siempre presupuesto en nuestras relaciones interpersonales: “[...] hay que comprender que la moralidad no se añade como una capa secundaria, por encima de una reflexión abstracta acerca de la totalidad y sus peligros; la moralidad tiene un alcance independiente y preliminar.”²⁸⁶ Desde luego que ello no implica la afirmación de que las personas sean naturalmente buenas, lo único que enfatiza el argumento es que hay una forma de reconocimiento intersubjetivo previo a nuestras acciones concretas, aunque éstas sean moralmente condenables (por ejemplo, yo no puedo asaltar a un árbol o torturar a una silla; el sentido de gran parte de nuestras acciones presuponen que éstas se dirigen a personas).

Una vez hechas estas aclaraciones es preciso señalar que la importancia del pensamiento Levinas para el tema del reconocimiento consiste en que planteará el lugar social como un espacio primordialmente *asimétrico* en el que el reconocimiento del otro tiene como punto de partida la *heteronomía* antes que la autonomía: “El establecimiento de este primado de lo ético, es decir, de la relación de hombre a hombre –significación, enseñanza y justicia–, primado de una estructura irreductible en la cual se apoyan todas las demás (y en particular todas las que, de una manera original, parecen ponernos en contacto con lo sublime impersonal, estético u ontológico), es una de las metas de la presente obra.”²⁸⁷ Expresada en unas cuantas líneas la tesis puede resultar desconcertante: ¿acaso Levinas propone una ética basada en las relaciones de desigualdad y en la que la autonomía es avasallada por la voluntad del otro?²⁸⁸ No, porque el planteamiento de Levinas no es empírico ni hace un análisis de la validez de las normas morales –en ambos casos la filosofía moral tiene que presuponer a la libertad de la voluntad como el punto de partida porque de lo contrario no habría ética–, sino que es fenomenológico, es del todo imposible comprender a Levinas fuera de la problemática fenomenológica y a la cuestión de la intencionalidad:

“Olvida usted la importancia que tiene en Husserl la intencionalidad axiológica de que acabo de hablar; el carácter de valor no se adhiere a unos seres como consecuencia de la modificación de una *saber*, sino que proviene de una actitud específica de la conciencia, de una intencionalidad no teórica, irreductible de entrada al conocimiento. Se encierra ahí una posibilidad husserliana que puede ser desarrollada más allá de lo que el mismo Husserl ha dicho sobre el problema ético [...] La relación con el otro puede ser investigada como intencionalidad irreductible, incluso si se debe terminar por ver en ello la ruptura de la intencionalidad”²⁸⁹

Levinas es un fenomenólogo, en la medida que realiza un análisis intencional que saca a la luz el horizonte implícito, el contexto en el que cada fenómeno está inmerso pero que la conciencia inmediata no tematiza. Siguiendo a Husserl, Levinas retoma el análisis intencional para preguntarse por las condiciones trascendentales tanto de las relaciones de conocimiento como de las relaciones con los otros orientadas por valores comunitarios o principios formales e institucionales, y él encuentra esa condición no en un fenómeno sino en la relación con la exterioridad, es

²⁸⁵ E. Levinas, *Éthique et infini*, Fayard et Radio-France, 1982 <versión castellana de J.M. Ayuso: *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991, p. 84>.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 71.

²⁸⁷ E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1961 <versión castellana de Daniel Guillot, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 102>.

²⁸⁸ Esta es la principal objeción de Paul Ricœur al planteamiento de Levinas: “Toda la filosofía de E. Levinas descansa en la iniciativa del otro en la relación intersubjetiva. En realidad, esta iniciativa no instaura ninguna relación, en la medida en que el otro representa la exterioridad absoluta respecto a un yo definido por la condición de separación”, P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 196.

²⁸⁹ E. Levinas, *Ética e infinito*, p. 33.

decir, con aquello que no puede subsumirse dentro de mi mundo²⁹⁰. Por eso critica a las filosofías morales y sociales que toma como piedra de toque la comunidad de valor o la comunidad de comunicación, como *si fueran las instancias fundantes*, porque al suponer *como punto de partida* que hay una situación de simetría en el espacio social (“todos somos hablantes racionales que proferimos pretensiones de validez” –Habermas–; “todos estamos en un sistema de reciprocidad en el que la identidad de cada uno depende del reconocimiento de los otros” –Honneth–) el otro es reconocido sobre el trasfondo de un mundo común, el reconocimiento del otro se supedita a su racionalidad como participante de un discurso argumentativo o al hecho de que no puedo construir mi identidad práctica sin él:

“[...] el sentido de todo nuestro discurso consiste en poner en duda la inextirpable convicción de toda la filosofía que afirma que el conocimiento objetivo es la última relación de la trascendencia, que el Otro –aunque diferente de las cosas– debe ser objetivamente conocido, aun cuando su libertad frustrate esta nostalgia de conocimiento. El sentido de todo nuestro discurso consiste en afirmar no que el otro escapa siempre al saber, sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o ignorancia, porque la justicia, la trascendencia por excelencia y la condición del saber no es de ninguna manera, como se pretende, una *noesis* correlativa de un *noema*”²⁹¹

Lo que quiere hacer Levinas es poner de manifiesto la constitución misma del campo de significaciones éticas. Por ello, él jamás ha escrito una «ética» si por tal término se entiende solamente una doctrina acerca de los principios morales, normas y obligaciones. Levinas se dirige a un «punto» previo a toda distinción entre teoría y praxis o entre justicia universal y compasión, a saber: la relación con la otredad, relación que perturba todo sistema y mediación desde la cual se la quiera conceptualizar²⁹². He aquí el punto de la argumentación levinasiana, la relación con el otro posee sentido independientemente de su referencia a un horizonte de significados o a cualquier otra mediación intersubjetiva. En otras palabras, Habermas y Honneth están dejando de lado presupuestos que les presentan sentido y posibilidad a la comunidad de comunicación y a la eticidad formal respectivamente: la trascendencia o relación con la exterioridad. Ésta es la condición de posibilidad de la ética.

En este punto conviene hacer dos aclaraciones. En primer lugar, lo escrito anteriormente no significa, conviene aclararlo, que la postura de Levinas muestre que las de Habermas y Honneth son incorrectas, más bien las perspectivas de aquél y la de éstos se dirigen *a tiempos distintos* del fenómeno moral: Habermas y Honneth hacen hincapié en el momento en que el espacio social ya está constituido y están ya en marcha ciertas formas de reconocimiento, mediadas reflexivamente o construidas por la tradición, y el problema es cómo hacer que ese reconocimiento igualitario se extienda a todos los posibles afectados (Habermas) o para reparar ciertas formas de daño

²⁹⁰ Es del todo necesario recordar que aquí se habla de “mundo” en sentido fenomenológico: el mundo no es la suma de todos los entes, sino el horizonte de sentido, la red de relaciones, sobre cuyo fondo las cosas adquieren significado. El mundo no es, pues, algo objetivo que se contraponga a algo subjetivo, sino una red de referencias significativas que incluye objetos pero que sólo puede tener sentido para un sujeto.

²⁹¹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 112.

²⁹² Esto no significa que Levinas sea un representante del irracionalismo tan en boga en la filosofía francesa contemporánea “El disturbio no es, pues, el rompimiento de una categoría demasiado estrecha para el orden, porque entonces el rompimiento dejaría lugar para el establecimiento de una categoría más amplia. Ni es la impresión de una incompreensión inicial que pronto llegará a ser comprendida. No es algo irracional o absurdo (...) porque lo irracional se presenta a sí mismo a la conciencia.” E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1994, p. 210 <versión inglesa de A. Peperzak, “Enigma and phenomenon”, en Peperzak, Critchley y Bernasconi (eds.), *Levinas. Basic philosophical writings*, Indiana University Press, 1996, p. 71>. Esto es, para que algo sea juzgado como irracional tiene que haber de antemano una conciencia que lo juzgue como tal acorde a ciertos criterios de racionalidad o sobre el trasfondo de algún horizonte de comprensión.

moral (Honneth); es decir, el lugar social es simétrico porque todos comparten una referencia común: las pretensiones de validez que se hacen cotidianamente en el mundo de la vida o la infraestructura normativa de la sociedad. Por su parte, la aproximación de Levinas al fenómeno moral toma como punto de partida el momento en el que se constituye el lugar social, se dirige a la génesis misma del espacio de significaciones éticas, momento previo a toda actividad predicativa, y por ello entiende el lugar social como un espacio marcado por la proximidad con alguien que me es totalmente extraño, es decir, puedo relacionarme con él, compartir instituciones jurídicas y políticas, ser amigos, compartir valores, *pero jamás entrará en mi mundo* (recuérdese, «mundo» en sentido fenomenológico): “El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que pueda ser común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra *naturaleza* y que desarrollamos también por nuestra existencia”²⁹³. Desde la postura de Levinas, no es que el reconocimiento se genere a partir del lugar social, más bien *el lugar social se genera en el reconocimiento*. El reconocimiento es primordialmente reconocimiento de la exterioridad y si no fuera así no existiría el lugar social o sería un constructo del todo artificial como lo es el Estado civil de Hobbes.

En segundo lugar, el pensamiento de Levinas permite pensar el reconocimiento intersubjetivo fuera de los límites impuestos por la filosofía de la reflexión *sin apelar a la inmediatez*. Él responde a la exigencia (ya planteada en el primer capítulo) de mostrar que hay al menos una etapa del proceso de reconocimiento que opera en un nivel prerreflexivo, no como una instancia irracional en la que el sentimiento se impondría a la teoría, sino como un ámbito ante-predicativo y pasivo que precede a todo rendimiento cognitivo de la conciencia y que, al mismo tiempo, condiciona todo reconocimiento reflexivo. Un desafío que planteaba Gadamer en los siguientes términos:

“La polémica contra el pensador absoluto carece a su vez de posición. El punto arquimédico capaz de mover a la filosofía hegeliana no podrá ser hallado nunca en la reflexión, que no puede haber ninguna posición que no esté ya implicada en el movimiento reflexivo de la conciencia que va llegando a sí misma. Las apelaciones a la inmediatez –por ejemplo, la de la naturaleza corporal, la del tú y sus pretensiones, la de la facticidad impenetrable del azar histórico o la de la realidad de las relaciones de producción– se refutan siempre solas porque aluden a algo que no es un comportamiento inmediato sino un hacer reflexivo.”²⁹⁴

Como sostendré más adelante, el uso que hace Levinas de la fenomenología le permite hablar del reconocimiento en términos no-hegelianos. Por ahora me ocuparé de una cuestión más apremiante, pensemos un poco a la manera pragmática y preguntémonos ¿qué diferencia práctica se produce para la filosofía social si pensamos el reconocimiento en los términos que propone Levinas? Responderé brevemente para después explicar la respuesta: permite plantear el respeto y la responsabilidad por el otro de modo tal que este reconocimiento no se sustenta exclusivamente en el la pertenencia a una comunidad de valores, en un procedimiento discursivo o en la autonomía individual.

La idea de Levinas acerca del lugar social tiene un punto de partida que no es muy distinto al de la Teoría Crítica: el carácter “distorsionado” de las relaciones intersubjetivas en la sociedad contemporánea –donde la “distorsión” significa que hay una forma de organización social que predomina sobre todas las demás formas posibles de expresión humana e impide que éstas se desarrollen–. De hecho, en cierto modo Levinas hace una distinción tanto similar a la que realiza Habermas entre «sistema» y «mundo de la vida». El primero estaría representado por

²⁹³ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 208.

²⁹⁴ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 418.

aquello que Levinas denomina la “política” (o, en términos más laxos, “totalidad”) y consiste en la forma de relación social en la que a los individuos no se les considera por sí mismos, sino a partir del rol que desempeñan dentro de una institución:

“Les personnes ne sont pas l’une devant l’autre, simplement, elles sont les unes avec les autres autour quelque chose [...] Toutes les relations concrètes entre humains, dans le monde, empruntent leur caractère *réel* à un troisième terme. Elles sont communion. Quand ces relations commencent à circuler directement de personne à personne nous présentons l’inconsistance même de ces personnes devenues fantasmagoriques.”²⁹⁵

No es que Levinas proponga una forma de anarquismo, por el contrario, el reconocimiento genuino necesitará de instituciones justas que obedezcan a su propia lógica (por ejemplo, la eficiencia en el caso de las instituciones económicas).²⁹⁶ Lo que Levinas critica es que las relaciones sociales sean reducidas a su forma institucional porque el reconocimiento subordinaría la relación entre personas a un tercer elemento en el que la distinción entre personas se disuelve en su pertenencia a un orden común: el Estado, la comunidad, el capital. Eso es lo que ocurre en los Estados totalitarios: los hombres son sólo piezas intercambiables dentro de un sistema en el que no tienen otro valor más que el de la función que desempeñan en él: “Le totalitarisme politique repose sur un totalitarisme ontologique. L’être serait un tout. Être où rien ne finit et où rien ne commence. Rien ne s’oppose à lui et personne ne le juge. Neutre anonyme, univers impersonnel, univers sans langage.”²⁹⁷ Así, la crítica de Levinas a la totalidad se dirige a la reducción del lugar social a su expresión objetiva e institucional, reducción que conduce a una forma de relación social que Levinas denomina «política»²⁹⁸, la cual comprende el lugar social como el campo de interacción de sujetos que buscan cómo conciliar sus intereses opuestos dentro de una totalidad dada. Ahora bien, nuestro problema aparece en el momento que Levinas sitúa *cierta forma* de reconocimiento intersubjetivo (a saber: la hegeliana) dentro del ámbito de la política: los sujetos sólo pueden reconocerse «como reconociéndose mutuamente» si existe previamente una totalidad de sentido que sirva como punto de referencia común desde el cual hacer la comparación. Por ejemplo, para que dos sujetos se reconozcan mutuamente como sujetos de derecho es necesario que de antemano haya un sistema jurídico desde el cual equiparar sus expectativas. En esa medida la «lucha por el reconocimiento» es una lucha por cambiar de situación dentro de un orden dado, es decir, se mueve dentro del ámbito de la totalidad y no deja espacio para una relación interpersonal no mediada por intereses, sentimientos de empatía o reglas institucionales: “La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad: asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento. La religión es Deseo y no lucha por el reconocimiento. Es la excedencia

²⁹⁵ E. Levinas, *De l’existence à l’existant*, Vrin, París, 1990, p. 62.

²⁹⁶ Levinas deja muy en claro que una sociedad justa necesita de instituciones basadas en principios formales y no en la compasión (“Il n’y a pas de plus grande hypocrisie que celle qui a inventé la charité bien ordonnée” escribe en *ibidem*, p. 162), para que así se garantice la inclusión de nuevos miembros y el respeto a los derechos de los ciudadanos: “...la relación entre el prójimo y el tercero no puede ser indiferente al yo que se acerca. Se necesita una justicia entre los incomparables. Por tanto, es necesaria una comparación entre los incomparables”, E. Levinas, *Autrement qu’être ou-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1978 <versión castellana de Antonio Pintor-Ramos: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 61>.

²⁹⁷ E. Levinas, *Difficile liberté*, Le Livre de Poche, París, 1984, p. 289.

²⁹⁸ Así, en el pensamiento de Levinas hay una oposición entre ética y política: “La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra –la política– se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral como la filosofía a la ingenuidad.” E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 47.

posible en una sociedad de iguales, la de la gloriosa humildad, de la responsabilidad y el sacrificio, condición de la misma."⁹⁹

Sin embargo, Levinas sí contempla una forma de reconocimiento que no depende de la lógica del sistema o de la totalidad. Esa forma de reconocimiento, lejos de oponer al individuo frente a la sociedad, enfrenta dos determinaciones del lugar social: la primera de ellas, como se describió, considera al individuo a partir de su pertenencia a un orden (Estado, comunidad, etc.); la segunda forma de lugar social, en el que acaece el reconocimiento ético, es la relación de persona a persona que se produce en el lenguaje y que Levinas denomina «verdadera sociedad»: “Le langage est la possibilité d’entrer en relation indépendamment de tout système de signes commun aux interlocuteurs. Perce-muraille, il est le pouvoir de traverser les limites de la culture, du corps et de l’espèce [...] La fraternité avec le prochain comme essence du langage originel, à laquelle ont abouti nos analyses, retrouve l’universalité ou plus précisément l’universalisation à partir des singularités absolues.”¹⁰⁰ ¿De qué manera es posible hablar inteligiblemente del reconocimiento de una «singularidad absoluta» y cómo el lenguaje puede realizar un reconocimiento ético genuino? son preguntas a las que les intentaremos dar respuesta a lo largo del presente capítulo. Lo que es necesario dejar en claro de una vez es, en primer lugar, que la apuesta de Levinas es pensar el reconocimiento como una relación no-epistemológica con lo trascendente, sin caer en una variedad de irracionalismo o de discurso teológico (“La relación con lo trascendente es una relación social”¹⁰¹, escribe Levinas). Y, en segundo lugar, que esta relación con lo trascendente (que Levinas denomina «religión»¹⁰²) no es lucha por el reconocimiento de la que habló Hegel porque éste se mueve siempre en el ámbito de la reciprocidad, en un espacio en el que busco reafirmar ante los otros mis expectativas de identidad, con lo que se deja de lado el tema de la responsabilidad. Como Levinas entiende «lucha por el reconocimiento» en sentido hegeliano (es decir, como lucha entre conciencias) no encuentra en ella nada ético. Incluso en otros párrafos se repite esta oposición entre responsabilidad (ética/verdadera sociedad) y reconocimiento (política/totalidad): “Es completa [la comunicación] no en tanto que se abre al «espectáculo» o al reconocimiento del otro, sino convirtiéndose en responsabilidad respecto a él.”¹⁰³ La lucha por el reconocimiento no rompe el egoísmo del individuo, sino que lo amplía y lo multiplica en una guerra de todos contra todos.

En cambio, para Levinas, el reconocimiento ético expresa una paradoja del lugar social: la separación y la trascendencia del otro hacen posible la relación social, esta exterioridad posibilita la sociedad: “El Mismo y el Otro, a la vez se mantienen en relación y *se absuelven* de esta relación, al quedar absolutamente separados. La idea de lo Infinito exige esta separación. La sociedad la lleva a cabo *concretamente*.”¹⁰⁴ Esta separación significa que el reconocimiento no es un movimiento que vaya del Yo al otro o que el Yo se comprenda a través del otro; más bien, el reconocimiento sería la relación con una exterioridad que nunca puede ser asumida totalmente dentro de mi

⁹⁹ *Ibidem*, p. 87.

¹⁰⁰ E. Levinas, *En decouvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, p. 232.

¹⁰¹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 101.

¹⁰² Atención, la religión no se refiere a ninguna doctrina mística, con ese término Levinas se refiere a una relación en la que los *relata* no quedan subsumidos en ningún concepto totalizador: “La faz positiva de la estructura formal –tener la idea de lo Infinito– equivale en lo concreto al discurso que se precisa como relación ética. Reservamos a la relación entre el ser mundano y el ser trascendente que no lleva a ninguna comunidad del concepto ni a ninguna totalidad –relación sin relación– el término de religión” E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 103.

¹⁰³ E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, pp. 189-190.

¹⁰⁴ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 124.

horizonte de sentido, antes que ser mi compañero el otro es la exterioridad absoluta.³⁰⁵ Esta forma de reconocimiento obliga a pensar el lugar social en términos de separación y pertenencia: el reconocimiento es un proceso social que se produce entre individuos que *comparten* una forma de vida, pero que *al mismo* tiempo siempre mantienen su *exterioridad* respecto a ese orden común al que pertenecen. La primera perspectiva en torno al reconocimiento es algo que, en diversos sentidos, refrendan Hegel, Habermas y Honneth, la segunda se esboza en Fichte y se plantea explícitamente en Levinas, y para mostrar cómo es posible esta comprensión del lugar social y del reconocimiento hay que mostrar primero cómo es posible su condición de posibilidad: la exterioridad. Si hay exterioridad, entonces es posible plantear una relación de reconocimiento intersubjetivo no mediada por la reflexión y que no invoque la inmediatez; si no es plausible tal relación con la exterioridad, entonces el reconocimiento que analiza Levinas es sólo otra variante del hegelianismo.

Figuras de la Alteridad

Para mostrar cómo es posible la relación con la exterioridad es del todo necesario explicitar en qué consiste esa exterioridad, que Levinas denomina también «infinito», «alteridad» y «trascendencia». Él mismo ofrece una clave al señalar constantemente que la relación con el otro, el encuentro con la alteridad, es por excelencia la relación con la exterioridad, el infinito:

“La distancia que separa *ideatum* e idea constituye aquí el contenido del *ideatum* mismo. Lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro [...] Pensar lo infinito, lo trascendente, lo extraño, no es pues, pensar un objeto [...] La distancia de la trascendencia no equivale a aquella que separa, en todas nuestras representaciones, el acto mental de su objeto, puesto que la distancia a la cual se dirige el objeto no excluye –y en realidad implica– la *posesión* del objeto, es decir, la suspensión de su ser [...] la idea de lo infinito es la trascendencia misma, el desbordamiento de una idea adecuada. Si la totalidad no puede constituirse, es porque lo Infinito no se deja integrar. No es la insuficiencia del Yo la que impide la totalidad, sino lo infinito del Otro.”³⁰⁶

A esta relación con lo infinito Levinas la denomina «metafísica» o «ética»; ambos conceptos son *casí* sinónimos porque la metafísica es el pensamiento de la posibilidad de una ruptura de la ontología, es decir, se dirige a la posibilidad de que haya momentos que rompan el círculo de la autointerpretación trascendental mediante un excedente de sentido. El significado de la metafísica sólo podrá expresarse en el lenguaje ético, aunque ambas son maneras de describir un mismo evento: la exterioridad, la ruptura en el horizonte de constitución de sentido. Así pues, la lapidaria frase “la ética es la filosofía primera”, que anima toda la filosofía de Levinas, significa que la metafísica se realiza en las relaciones humanas y no en las ontológicas.³⁰⁷ Esto quiere decir que los conceptos que utilizamos para explicar las relaciones sociales (como la globalización o las fuerzas productivas) o los que usamos para explicar la estructura de la realidad (como el ser o la substancia) no tienen una existencia propia o una realidad superior de la cual nuestra existencia sea sólo una instancia o una particularización; al contrario, esos conceptos y estructuras surgen en el

³⁰⁵ Al respecto escribe Levinas: “Autrui, en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas”, *De l'existence à l'existant*, p. 162.

³⁰⁶ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, pp. 73 y 103.

³⁰⁷ Eso no quiere decir, como muchos piensan, que Levinas *niegue* la ontología, sólo rechaza que sea el modo originario de ser del hombre. Como sostiene atinadamente Peperzak: “[...] ontology, the order of essence, is not at all bad, but necessary. Levinas does not want to eliminate ontology but sees it as a dimension which is subordinate to the *beyond* and the *otherwise*.” Adriaan Peperzak, *Beyond. The philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, 1997, p. 112.

reconocimiento intersubjetivo. Si olvidamos eso y queremos tratar a un existente particular (por ejemplo, yo) únicamente en referencia a un concepto general (mexicano), atribuyéndole los predicados que se supone describen a un elemento de ese concepto (flojo, bebedor, etc.) estamos subsumiendo la particularidad de la otra persona a un único horizonte de sentido. Es una humillación en sentido rortyano.

Ahora bien, ¿quién ese otro al que se refiere la metafísica/ética?, ¿el otro concreto con el que nos encontramos diariamente o Dios, como aparentemente lo sugieren ciertos escritos de Levinas? Ciertamente la relación con la otra persona es una relación con la exterioridad,¹⁰⁸ pero debe evitarse la tentación de equiparar al otro empírico con la trascendencia o la exterioridad como tales. De hecho, el principal obstáculo que enfrenta la recepción del pensamiento de Levinas es resultado de pensar al otro como un otro personal –ya sea como primera persona, «alter ego»; o como segunda persona, «Tú»– porque si se piensa al otro de esa manera parece, por una parte, que cuando Levinas se refiere al reconocimiento de la alteridad del otro únicamente está abogando por el respeto a su singularidad, algo que puede plantear perfectamente la dimensión de la justicia presente en la ética del discurso. Por otra parte, si se entiende al otro como el otro concreto es inevitable que la posición de Levinas aparezca como del todo ridícula: si el otro es la exterioridad absoluta ¿cómo podríamos entonces relacionarnos con él?, ¿dónde queda la autonomía de la voluntad si él es lo radicalmente otro que escapa a mi dominio? Richard Bernstein ejemplifica a la perfección el sinsentido que surge de esta lectura de Levinas:

“Acknowledging the radical alterity of ‘the Other’ does not mean that there is *no* way of understanding the Other, or comparing the I with its Other. Even an asymmetrical relation is still a *relation*. Alternatively we can say that to think of ‘the Other’ as an ‘absolute Other’, where this is taken to mean that there is *no* way whatsoever for relating the I to ‘the Other’, is unintelligible and incoherent.”¹⁰⁹

Si la exterioridad fuera una exterioridad empírica desde luego que las tesis de Levinas son carentes de sentido o trivialmente verdaderas: el otro es aquel que yo no soy, con su propia historia particular y sus propias vivencias. Pero Levinas no se refiere a la trascendencia empírica del otro concreto cuando habla de la ética como relación con la exterioridad y no lo hace porque elabora su discurso *desde la fenomenología*. A continuación se explicará porqué hay que entender fenomenológicamente los conceptos de «exterioridad», «trascendencia» o «infinito» para plantear satisfactoriamente un reconocimiento ético no mediado reflexivamente.

No pocos pensarán que es absurdo tratar a entender a Levinas desde la fenomenología siendo que aquél constantemente acusó a Husserl de reducir toda trascendencia a la actividad constitutiva de la subjetividad trascendental.¹¹⁰ Sin embargo, lo que Levinas critica es la entronización de la fenomenología trascendental (para la cual el sentido del mundo cotidiano y el de las ciencias exactas no es otra cosa más que el rendimiento intencional de la conciencia) como si fuera la totalidad de la fenomenología porque de ese modo se suprime toda alteridad, pues todo

¹⁰⁸ Al respecto escribe Levinas: “La relación con el Otro como relación con su trascendencia, la relación con el otro que cuestiona la brutal espontaneidad de su destino inmanente, introduce en mí lo que no estaba en mí.” *Totalidad e infinito*, p. 217.

¹⁰⁹ Richard Bernstein, *The new constellation*, p. 74.

¹¹⁰ Así lo declara: “El ente se comprende en la medida que el pensamiento lo trasciende, para medirlo en el horizonte en que se perfila. La fenomenología íntegra, desde Husserl, es la promoción de la idea del *horizonte* que, para ella, desempeña la función del equivalente al *concepto* en el idealismo clásico; el ente surge sobre un fondo que lo sobrepasa como individuo a partir del concepto.” *Totalidad e infinito*, pp. 68-69.

aquello que tenga sentido debe aparecer como *fenómeno*, es decir, como el correlato intencional (el *noema*) del polo subjetivo de la constitución del sentido (la *noesis*, la vida en sentido trascendental).¹¹¹ El problema de esa postura en el campo de la ética consiste en que el reconocimiento del otro, así como el conocimiento del mundo objetivo, sería también un producto de la actividad de la conciencia; porque aunque el otro no es un objeto cualquiera aparece dentro de el horizonte de un mundo en el que no se distingue significativamente de los otros objetos y frente a un sujeto que no queda alterado por ese reconocimiento.¹¹² En contraste, lo que Levinas valora de Husserl es, en general, el análisis intencional que saca a la luz el horizonte implícito en el que se genera todo sentido y, en particular, el análisis fenomenológico basado en la «síntesis pasiva» –la cual muestra cómo las proposiciones y las necesidades formales (todas las objetividades constituidas por la génesis activa) presuponen eventos no proposicionales, cuyo sentido no depende de la constitución activa de parte de la subjetividad trascendental–:

“Nuestros análisis reivindican el espíritu de la filosofía husserliana, cuya letra ha sido llamada a nuestra época de la fenomenología permanentemente devuelta a su rango de método de toda filosofía. Nuestra presentación de las nociones no procede ni por su descomposición lógica ni por por su descripción dialéctica. Permanece fiel al análisis intencional en la medida en que éste significa la restitución de las nociones al horizonte de su aparecer, horizonte desconocido, olvidado o desplazado en la ostentación del objeto, en su noción, en la mirada absorbida exclusivamente por la noción.”¹¹³

Por una parte, Levinas adopta, con Husserl, los lineamientos generales del análisis intencional; pero, por otra parte, más allá de Husserl, afirma que “el horizonte del aparecer” de las nociones no se puede restringir a la “ostentación del objeto” porque esa acción limita a la fenomenología al punto de vista cognitivo.

En primer lugar, examinemos en qué medida Levinas adopta los principios fundamentales del análisis intencional para poder entender en qué medida su concepto de exterioridad se distancia de Husserl, pero continúa siendo fenomenología. Como este no es un trabajo acerca de la fenomenología sólo se recordarán brevemente aquellos conceptos pertinentes para entender la noción levinasiana de «exterioridad». La idea central de la fenomenología es que es posible reconstruir el origen del sentido de absolutamente todo aquello que es susceptible de ser vivido; cada uno de los componentes de este «todo» se llaman «fenómenos»: lo que se muestra o da o aparece. La relación de la vivencia con el fenómeno no es una relación entre objetos y una mente dentro de la cual se encuentra una imagen que representa la cosa real a la que se refiere porque la estructura elemental de la conciencia está constituida de tal modo que no existe una conciencia sin contenido, pues la conciencia está siempre referida a algo, eso es la intencionalidad: la conciencia siempre se dirige a algo distinto de ella misma. La doctrina de la intencionalidad borra la dualidad entre esencia y apariencia –así como la disputa entre realismo e idealismo– porque el fenómeno que se investiga no es algo que sea externo a una substancia llamada «conciencia», sino que es un elemento *inmanente* a la conciencia porque el

¹¹¹ El propio Husserl expresa la idea de que la conciencia es el fundamento incondicionado de toda génesis de sentido: “todas las unidades reales en sentido estricto son ‘unidades de sentido’. Las unidades de sentido presuponen [...] una conciencia que *dé sentido*, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de dar sentido.” *Ideas I*, §55, p. 129.

¹¹² Por ejemplo, en el párrafo 7 de la primera redacción de la *Quinta Meditación Cartesiana* Husserl escribe: “‘Otro’ quiere decir: otro yo, *alter ego* [...] En última instancia el sentido *alter ego* remite a mi ego propio *en esta pureza*. La palabra *alter* con su sentido mienta una cierta ‘modificación’, que ella misma reside en los modos de *dadidad*, que incluye en sí *ntencionalmente* mi propio sí mismo, precisamente en el modo de la modificación”. en Julia Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1988, p. 340.

¹¹³ E. Levinas, *De otro modo que ser...*, p. 264.

uno no puede darse sin la otra. Desde luego, hay realidades externas a la conciencia, pero no son fenómenos, sólo son tales en la medida que se hace referencia a ellos. Por ejemplo, cuando veo un árbol el objeto sigue siendo él mismo sin importar el ángulo en que lo vea o la manera en que lo perciba o lo recuerde, pero la «intención referida» es la que cambia: en un momento percibo un árbol cercano y días después recuerdo el árbol de otra forma; esos modos intencionales en los que la conciencia se dirige a algo son contenidos inmanentes a ella misma, no la copia de una realidad externa. La labor de la fenomenología consiste en analizar la pretensión de validez de estos contenidos intencionales para comprobar lo que realmente valen las partes de *sentido* elementales de cada cosa que creemos que hay en el mundo (volviendo al ejemplo, tal vez percibí la pata de un elefante y no un árbol); es decir, hay que retroceder a la vivencia concreta en que se *origina* el contenido en cuestión. A este proceso en el que están indisolublemente entrelazados el contenido objetivo mismo y el modo de acceso a éste Husserl lo denomina «constitución» o «rendimiento intencional»: la conciencia *rinde* mundo en la medida que abre el ámbito de fenómenos (y no porque su actividad efectivamente produzca cosas). Así pues, en la constitución se produce el sentido de “algo como algo”, pero aún queda por saber cuál es la génesis de todo sentido posible. Las distintas ciencias pueden decir cuáles son las características de los objetos provistos de sentido (por ejemplo, cuáles son las propiedades físicas de la materia), pero no dicen nada acerca de la génesis de todo sentido posible, siendo ésta la tarea que la fenomenología le asigna a la filosofía. Para ello, se somete el rendimiento intencional (el mundo) a una reflexión para discriminar en él entre lo válido y lo que no lo es, a esta reflexión radical se le denomina «reducción trascendental». La reducción trascendental es el análisis que busca el origen de todo sentido posible: los fenómenos en el mundo poseen un sentido, pero ¿cuál es la fuente originaria de todo sentido posible? No pueden serlo las ciencias ni las opiniones vigentes porque ellas se mueven ya en el ámbito de sentido que poseen las cosas del mundo, es decir, son rendimientos intencionales y lo que se busca es la esfera en la que éstos se originan. Para encontrar esta esfera la reducción trascendental suspende (en un sentido metodológico, la *epoché*) la actitud natural que supone que *ser* significa *ser parte del mundo*. El resultado de tal reducción consiste en descubrir que, lejos de lo supuesto por la actitud natural, la ciencia e incluso el mundo de la vida cotidiana son producto de la subjetividad trascendental, esta es la fuente originaria de todo sentido. De tal modo, la *epoché* practicada en la reducción trascendental muestra que el mundo no es la totalidad de entes con un significado “en-sí” a los que la conciencia les hace frente, sino que el mundo es la totalidad de *sentidos* rendidos por la subjetividad trascendental. Sólo hay fenómeno en la medida que existe su correlato: la vida en sentido trascendental.

Desde esta perspectiva hay dos maneras de entender la trascendencia. El primer concepto de trascendencia es el que le corresponde al significado de un objeto previo a la actividad de la reducción: “Al lado de la trascendencia pertenece, entonces, la Naturaleza, pues Naturaleza [posteriormente llamada “mundo objetivo”] es justamente un título que abarca la totalidad de las objetividades que se exponen a través de fenómenos. *La Fenomenología no quiere, por tanto, desconectar la trascendencia en cualquier sentido*. Desde el principio fue definida a través de la desconexión de la Naturaleza, de la trascendencia en un determinado sentido, de la trascendencia en el sentido de lo que aparece.”¹⁴ Una vez que la conciencia se dirige hacia aquello que aparece deja de haber trascendencia, pues no se refiere ya al objeto de la Naturaleza, sino al fenómeno, es parte inmanente de la vida trascendental, está siempre *presente* a la

¹⁴ Edmund Husserl, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, p. 171 <versión castellana de César Morneo y Javier San Martín: *Problemas Fundamentales de la fenomenología*, Alianza Universidad, Madrid, 1994, p. 106>.

conciencia.¹¹⁴ Pero la trascendencia puede tener también otro sentido: el de la subjetividad. Como se recordará la vida trascendental no es una región óptica, no es parte del mundo, más bien es la esfera que hace posible que haya mundo y en ese sentido es trascendente al mundo, pero al mismo tiempo es inmanente al ámbito de las vivencias; así, la subjetividad es una *trascendencia en la inmanencia*: “Pero si nos queda, como residuo del desconectar fenomenológicamente el mundo y la subjetividad empírica inherente a éste, un yo puro [...] entonces se nos presenta con él una trascendencia *sui generis* –no constituida–, una *trascendencia en la inmanencia*.”¹¹⁶ Una vez explicado en qué sentido cabe hablar fenomenológicamente de trascendencia hay que evitar a toda costa caer en la tentación de creer que Levinas “pone de cabeza” a Husserl afirmando que uno puede relacionarse con algo que es externo al sujeto. Si ese fuera el caso, entonces Levinas estaría diametralmente opuesto al método fenomenológico de la reducción –que significa reconducir aquello *que se muestra* a la forma de *cómo se muestra*–. Más bien, la trascendencia de la exterioridad, del infinito, es la trascendencia en el segundo sentido, y el descuerdo con Husserl se centrará en si la trascendencia de la subjetividad –y, por ende, la relación intencional misma– puede reducirse únicamente a aspectos cognitivos.

Levinas critica la noción de intencionalidad y *al mismo tiempo* la emplea para establecer una distinción entre objetividad y trascendencia; así, el «infinito», la «exterioridad» designará un modo de aparecer distinto al de los objetos de la teoría o la práctica, ese modo de aparecer distinto es, sin embargo, explicado en términos de intencionalidad:

“La distancia de la trascendencia no equivale a aquella que separa, en todas nuestras representaciones, el acto mental de su objeto, puesto que la distancia a la cual se dirige el objeto no excluye –y en realidad implica– la *posesión* del objeto, es decir, la suspensión de su ser. La «intencionalidad» de la trascendencia es única en su género. *La diferencia entre objetividad y trascendencia servirá de indicación general a todos los análisis de este trabajo.*”¹¹⁷

En esta cita hay dos ideas básicas: por un lado, el análisis de la intencionalidad mostrará en qué consiste la trascendencia; pero, por otro lado, distingue entre dos tipos de intencionalidad: la objetivante y la trascendente, siendo esta última la que elucidará el primer punto. ¿Por qué recurrir a la intencionalidad?, dejemos que sea el propio Levinas quien responda: “En el origen de mis escritos está, sin duda, Husserl. A él debo el concepto de intencionalidad que anima la conciencia [...] Esta es, para mí, la aportación de la fenomenología, añadida al gran principio del que todo depende: lo pensado –objeto, tema, sentido– remite al pensamiento que lo piensa, pero determina también la articulación subjetiva de su aparecer: el ser determina sus fenómenos.”¹¹⁸ El análisis intencional, pues, hace hincapié en la subjetividad y por eso cuando Levinas se adscribe a este análisis es perfectamente consciente de que dentro de la fenomenología cuando se pregunta “¿cómo sé que el objeto que veo enfrente de mí está realmente allí?” no se pregunta de qué está hecho el objeto, sino a cómo *debe aparecer el objeto* para ser un objeto con sentido. El “cómo” se refiere a la manera de aparecer del objeto, mientras que la expresión “la manera de aparecer del objeto” se refiere a las condiciones de posibilidad de mi relación con objetos. Así, la «alteridad» o lo «trascendente» no puede significar

¹¹⁴ Esta presencia se debe a que, una vez que ha operado la reducción trascendental, ya no se puede distinguir entre vivencia o noésis, sentido de la vivencia o nóema y objeto. El objeto al que se hace referencia es parte del nóema: “Cada fenómeno reducido se ofrece como un ser que dura, y precisamente como autopresencia que dura [...] El presente fenomenológico no es presencia que aparezca, sino autopresencia en sentido absoluto”, *ibidem*, p. 175/110.

¹¹⁶ E. Husserl, *Ideas I*, §57, p. 133.

¹¹⁷ Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 73.

¹¹⁸ E. Levinas, *Entre nosotros*, p. 151.

«otra persona» so pena de cometer un error fenomenológico, porque significaría una confusión entre hablar acerca de un objeto y hablar acerca de la relación en la que se encuentran el sujeto y el objeto. La relación *es* la condición de posibilidad de que algo sea un objeto, y sin ese tipo específico de relación no habría objetos con los cuales relacionarse. Del mismo modo, la «exterioridad», la «trascendencia» o «lo infinito» no se refieren a objetos exteriores a la conciencia, sino que *es el nombre de una relación posible respecto a la manera de aparecer de algo* (en este caso ese “algo” es la otra persona). Querer identificar inmediatamente la alteridad con la «otra persona» es confundir la condición de posibilidad de un objeto con el objeto mismo, es confundir *cómo aparece* algo con aquello que aparece. Si la alteridad o la trascendencia fueran una propiedad *de facto* de los seres humanos en lugar de la descripción *de una relación posible* entonces o no habría relación posible de ningún tipo o su pertenencia a una comunidad o una institución borraría esa alteridad. Así pues, Levinas ubica la exterioridad y la trascendencia dentro de la subjetividad y no en un objeto: la exterioridad significa que en el *modo de aparecer* de los fenómenos mismos hay algo que impide que el fenómeno sea llevado de manera asoluta a la presencia; por lo tanto, cuando se habla de exterioridad y de infinito no hay que tener en mente una realidad externa oculta detrás del mundo de los fenómenos (pues los fenómenos no son objetos), sino que se está hablando *de la imposibilidad del pensamiento de hacerse totalmente presente a sí mismo*. En este punto Levinas explota las posibilidades inherentes de la fenomenología de Husserl; deja de lado la «intencionalidad objetivante» y se dirige a la «intencionalidad trascendente»³¹⁹: la primera de ellas considera que la intencionalidad es básicamente una relación de conocimiento, como no duda en afirmarlo Husserl: “*todo acto o todo correlato de acto alberga en su seno algo ‘lógico’, explícita o implícitamente. Es siempre explicitable lógicamente [...]* El resultado de esto es que *todos los actos en general –incluso los actos del sentimiento y de la voluntad– son ‘objetivantes’, ‘constituyentes’, originariamente de objetos, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y, por lo tanto, de las ontologías correspondientes.*”³²⁰ Para Levinas el sesgo de la fenomenología de Husserl hacia la cognición distorsiona la comprensión de la trascendencia porque Husserl identifica el dominio trascendente del yo con la presencia absoluta de los contenidos inmanentes, desde esa perspectiva el único significado que puede tener la trascendencia en relación a la conciencia es el de un concepto negativo que designa aquello que no se puede concebir porque está más allá de los límites de lo que puede conocerse. *¿Realmente ocurre así?, ¿acaso la predisposición de Husserl hacia la cognición no determina su comprensión de la forma de la apariencia en general?*³²¹ Para criticar esta unilateralidad hacia los aspectos cognitivos del modo de aparecer del fenómeno no basta, según Levinas, con enfatizar que nuestra relación primordial al mundo es práctica y no teórica –como hizo Heidegger–; en cambio, la vía principal de crítica consiste en mostrar *que la estructura de la subjetividad no es idéntica a la conciencia tética.*

³¹⁹ Esto está sujeto a críticas, por ejemplo, Long afirma que la intencionalidad trascendente termina por desempeñar el mismo papel sintético y totalizador de la intencionalidad objetivante: “However, by developing a conception of intentionality against the traditional notion, Levinas has already determined transcendental “intentionality” (even if in a strictly negative sense) in terms of the very tradition he is attempting to surmount. Indeed, transcendental “intentionality” plays the same structural role in Levinas’ ethics as objectifying intentionality plays in traditional totalizing philosophy; for whereas objectifying intentionality determines the specific comportment appropriate to the idea of entities objectively present, transcendental “intentionality” determines the comportment appropriate to the idea of infinity.” Christopher Philip Long, “Reluctant Transcendence: The Face to Face in Levinas’ Totality and Infinity”.

³²⁰ Husserl, *Ideas I*, § 117, pp. 282-283.

³²¹ Al respecto escribe atinadamente Jean-Luc Marion: “According to Husserl the phenomenality of phenomena is to be interpreted as givenness (*la donation*), but givenness in turn is to be interpreted as the givenness to consciousness of an actual presence and with a view of certitude [...] Consciousness, therefore, determines phenomenality in reducing all phenomena to the certitude of an actual presence, far from phenomenality forcing consciousness to let itself be determined by the conditions and modes of givenness –always multiple and disconcerting.” Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, P.U.F., París.

que la estructura de la subjetividad está transida por horizontes de sentido que no son producto de ningún rendimiento cognitivo. Si Levinas es capaz de probar que no es válida la identificación de subjetividad y ser consciente, que hay otra forma de trascendencia y que, por ende, nuestra relación con las personas no puede pensarse únicamente en términos de algo que se representa ante la conciencia.

En segundo lugar, ¿de qué manera podemos describir ese modo de aparecer que no se reduce a la presencia, esa «intencionalidad trascendente»? De nueva cuenta habrá que recurrir al análisis fenomenológico para mostrar que la presencia de un fenómeno ante la conciencia depende de una intencionalidad que opera previamente a la «intencionalidad del acto» y que no es dominada por la conciencia: “Husserl aura apporté à la philosophie une méthode [...] à découvrir les *horizons* insoupçonnés où se situe le reel ainsi appréhende par la pensée représentative, mais aussi par la vie concrete, pré-predicative, à partir du corps (innocement), à partir de la culture (moins innocemment peut-être) [...] tout cela conditionne *transcendentement* la contemplation et le contemplé. En montrant que la conscience et l'être représenté émergent d'un «contexte» non représentatif, Husserl aura contesté que le lieu de la Verité soit dans la Représentation.”¹²² En la fenomenología husserliana para que algo posea significado debe ser una unidad de sentido, es decir, de la multiplicidad de vivencias posibles acerca de algo debe sintetizarse una unidad de sentido; lo constituido es, pues, unitario; expresado en otras palabras, hay una *síntesis activa* mediante la cual la multiplicidad constituyente rinde una unidad de sentido. Pero también hay una *síntesis pasiva* que abarca todo el subsuelo de experiencias sensibles y antepredicativas, ese mundo de la predonación pasiva, sus leyes y estructuras legaliformes sin las cuales no habría rendimiento intencional alguno; los análisis acerca de la síntesis pasiva muestran que toda unidad de sentido sólo es posible a partir de evidencias antepredicativas¹²³ y de síntesis complejas (síntesis asociativas, originarias y reproductivas, etc.) que no están dominadas por la conciencia y que de hecho son el origen de toda objetivación lógica. Si lo implícito y lo antepredicativo están en el núcleo mismo de la teoría de la intencionalidad, entonces también deben estar en el núcleo mismo de la subjetividad y, por lo tanto, el sujeto no es idéntico a la conciencia ya que esos elementos pasivos no pueden ser producidos por ningún rendimiento de la conciencia. Así, la vida trascendental no es constituyente en su totalidad, sino que está constituida por elementos pasivos que la anteceden y la hacen posible: “Car dans sa plus grande partie, notre vie n'est pas seulement pré-théoretique, mais aussi pré-langagière, et elle est telle que, dès la moindre expression, elle cesse aussitôt être dotée d'une propriété propre et originaire.”¹²⁴ En conclusión, la síntesis pasiva pone de manifiesto la relación cognitiva (en la cual la conciencia *rinde* mundo) no es la única forma posible de relacionarse con algo, especialmente con las otras personas, con lo que se abre el espacio para una «intencionalidad trascendente». Sin embargo, Levinas le echa en cara a Husserl no haber explotado las posibilidades propiamente éticas de los análisis sobre la síntesis pasiva:

“La place faite par la phénoménologie husserlienne à l'intentionnalité non-représentative, à une rationalité pré-predicative ou se passant de prédication, promettait une signifiante, c'est-à-dire une

¹²² E. Levinas, *Difficile liberté*, p. 406.

¹²³ Al respecto escribe Husserl: “Il y a avant tout, une différence des plus fondamentales à considérer des objectités qui ne peuvent être expérimentées que parce que le sujet expérimentant les a produites de façon autonome dans les actes du moi thématiques –comme, par exemple, les nombres qui ne sont originaires là pour nous en tant qu'objets que dans le action de nombrer ou les théories dans les actions de théoriser. Par opposition, c'est un tout autre mode de donné, un tout autre mode d'expérience que celui où les objets sont, dans l'expérience, prédonnés passivement au sujet expérimentant et ne sont expérimentables que par la prédonnée, de telle sorte que le sujet exerce simplement des actes de la réceptivité, des actes de la saisie, puis de l'explicitation de ce qui est déjà là, de ce qui apparaît déjà.” E. Husserl, *Husserliana XI, Analyses zur passiven Synthesis*, <versión francesa de Bégout y Kessler: *De la synthèse passive*, Jerome Millon, París, 1997, p. 84.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 48.

sagesse qui ne procède pas du savoir. Mais comme pour attester le caractère insolite d'une solution de continuité et pour retrouver aussitôt le contexte perdu de l'Occident, la promesse n'a pas été tenue jusqu'au bout."¹²⁵

La empresa de Levinas consiste en explotar en sentido ético (metafísico) las posibilidades abiertas por los análisis acerca de la síntesis pasiva mostrando que las relaciones personales son el ejemplo paradigmático de los horizontes de sentido implícito a las que aquélla se refiere porque la subjetividad se genera en el reconocimiento intersubjetivo: "el papel de sujeto es examinado a partir de la fenomenología husserliana y en el que su posición, fundadora de verdad –su identidad pura e impasible de yo trascendental– es referida a una génesis ética."¹²⁶ Por ese motivo, con el fin de describir esta génesis ética de la subjetividad, Levinas emplea el análisis intencional (estamos hablando ya de la «intencionalidad trascendente») en la medida que éste descubre horizontes dentro de los cuales se inserta todo objeto de reflexión (en este caso, el espacio social) y que el modo cotidiano de pensar no toma en cuenta, pero, con base en los análisis sobre la síntesis pasiva, ese análisis intencional es una búsqueda indirecta que toma como punto de partida la intuición o la experiencia para encontrar una condición (en este caso una condición ética) que en sí misma no puede ser tematizada; es decir, la conciencia depende de acontecimientos (como el reconocimiento) que no pueden reducirse al horizonte de la presencia.

Este método genético desempeña la misma función que la reducción (porque retrotrae aquello que se muestra al horizonte de sentido implícito que determina cómo se muestra), sólo que Levinas prefiere hablar de *deducción*¹²⁷: "Lo que cuenta es la idea de desbordamiento del pensamiento objetivante por una experiencia olvidada de la cual vive. La fragmentación de la estructura formal del pensamiento –*noema* de una *noesis*– en acontecimientos que esta estructura disimula, pero que la conducen restituyéndola a su significación concreta, constituyen una *deducción* –necesaria y sin embargo no analítica– que, en nuestra exposición, está indicada por términos tales como «es decir», o «precisamente» o «esto realiza aquello» o «esto se muestra como aquello»."¹²⁸ Esta «deducción» hace posible hablar inteligiblemente de la exterioridad, entendida como la posibilidad de que la «fenomenalidad» del fenómeno no sea idéntica a la forma dada por la conciencia, porque muestra que el sujeto está escindido entre su presencia inmediata a sí mismo en el pensamiento y una «pasividad» que desplaza al «Yo» del centro de la subjetividad. Esta exterioridad en sí carece de valor normativo, pero sí hace posible una relación específicamente ética porque el *modo de aparecer* de la otra persona depende una «intencionalidad trascendente» que viene acompañada de horizontes de sentido implícito que ningún rendimiento cognitivo puede hacerlos explícitos. Esto es así porque la relación ética, para Levinas, es una relación no-cognitiva y ésta sólo es posible si el sujeto no es idéntico a la conciencia, porque si el sujeto fuera idéntico a la conciencia toda posibilidad de una relación no cognitiva hacia algo o alguien estaría

¹²⁵ E. Levinas, "Pensée et prédication", *Analecta Husserliana*, vol. VI, núms. 3-6, 1977, p. 3.

¹²⁶ E. Levinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987 <versión castellana de Roberto Ranz y Cristina Jarillot: *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1997, p. 16.

¹²⁷ De Boer explica detalladamente la preferencia de Levinas por "deducción" en lugar de "reducción": "This method of 'backtracking' is akin to Kant's method. This is probably why Levinas does not use the phenomenological term *reduction* and prefers the Kantian term *deduction*. The argument he advances is analogous to that of the *Critique of Pure Reason*. The contingency of experience and the fact of sciences together justify the validity of the Kantian categories. Similarly, human egoism, together with the facts of (self-) critical knowledge and community (as situations in which totality breaks), are indications pointing to the epiphany of the Other's face.", Theodore De Boer, *The rationality of transcendence*, J.C. Gieben, Amsterdam, 1997, p. 29.

¹²⁸ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 54.

excluida de antemano. La relación no-cognitiva hacia los otros depende de que haya una indeterminación dentro de la estructura misma de la subjetividad, indeterminación pasiva a la que Levinas da los calificativos de «infinito», «trascendencia», «exterioridad». No es la alteridad del otro lo que conduce a la incapacidad de la conciencia para representar al otro como un objeto de conocimiento, sino que lo que asegura la exterioridad de la otra persona es la incapacidad de la conciencia de hacerse totalmente transparente a sí misma:

“Mettre fin à la coextension de la pensée et de la relation sujet-objet, c'est laisser entrevoir une relation avec l'autre qui ne sera ni une limitation intolérable du pensant, ni une simple absorption de cet autre dans un moi, sous forme de contenu. Là où toute *Sinngebung* était l'œuvre d'un moi souverain, l'autre, en effet, ne pouvait que s'absorber dans une représentation totalisante et totalitaire est déjà dépassée dans sa propre intention, où la représentation se trouve déjà placée dans des horizons que, en quelque façon, elle n'avait pas voulu, mais dont elle ne se passe pas –devient possible une *Sinngebung* éthique, c'est-à-dire essentiellement respectueuse de l'Autre.”³²⁹

En pocas palabras, la exterioridad se refiere a *una manera posible de aparecer* y no a aquello que aparece; por lo tanto, en Levinas, la «exterioridad» o el «infinito» se refiere a una relación con otra persona si y sólo si ella aparece en una relación no-cognitiva (es decir, la posibilidad de que no aparezca como un objeto ni como una percepción); a su vez, la posibilidad de una relación no cognitiva depende de la estructura pasiva de la subjetividad (pasiva porque depende de acontecimientos que no son productos de la actividad de la conciencia cognitiva)³³⁰ porque eso significa que el pensamiento nunca puede hacerse totalmente presente a sí mismo y que hay formas de relación que no pueden reducirse a elementos intencionales.

Lenguaje y Proximidad

Hasta aquí se ha llegado a un resultado importante: hay una forma posible de hablar de la trascendencia sin caer en misticismos, irracionalismos o verdades triviales: hay una indeterminación dentro de la subjetividad de tal modo que hay una relación posible respecto a la forma de aparecer de algo que no depende de la actividad de la conciencia, sino que se da pasivamente. Esta exterioridad, esta «idea de infinito en nosotros» hace posible un reconocimiento no mediado reflexivamente, lo cual no deja de sonar paradójico porque entonces lo más específico del sujeto moral no es su libertad, el ejercicio de su autonomía, sino en su pasividad³³¹ (en el sentido de síntesis pasiva, no de inactividad voluntaria), en su responsabilidad por el otro –que equivale al reconocimiento de su exterioridad–: “La pasividad que está más acá de la alternativa pasividad-actividad, más pasiva que cualquier inercia, se describe mediante términos éticos como acusación, persecución, responsabilidad para con los otros.”³³² Hemos visto que hay una exterioridad que hace posible la relación no cognitiva de la ética, ahora corresponde describir *cómo* es esa relación no cognitiva y en qué medida es importante para plantear el reconocimiento intersubjetivo –dejando para el siguiente apartado el tema de cómo es posible que la estructura de la subjetividad hace posible esa forma de reconocimiento–.

³²⁹ E. Levinas, *En découvrant...*, p. 135.

³³⁰ Por eso lo que Levinas les critica a Husserl y a Heidegger no es tanto que en sus filosofías no haya lugar para la alteridad de la otra persona, sino que no comprendieron adecuadamente el carácter de la subjetividad y, por ende, el de la relación intersubjetiva.

³³¹ Por eso la subjetividad moral tiene un momento de *pasividad*: “Elle ne poserait pas un principe universel et abstrait sur la base duquel se tourner vers la singularité, mais elle destinerait ce sujet a une obligation de répondre, sans tergiverser, de chaque singularité vivante” Catherine Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, Albin Michel, 1998, p. 30.

³³² E. Levinas, *De otro modo que ser...*, p. 192.

Pero antes debe responderse a la objeción más obvia que podría surgir: si el ámbito que describe Levinas es previo a la acción voluntaria, ¿dónde queda entonces el sentido ético? Su sentido ético no radica en que se postule la necesidad de un elemento pasivo –por ejemplo, las máximas, la felicidad, los elementos heredados por la tradición– que en composición con otro elemento activo –el diálogo, la reflexión, etc.– dé lugar a la acción moral; más bien, la importancia que tiene para la ética esta forma de relación que se gesta en un plano pre-temático y ante-predicativo consiste en mostrar la génesis y estructura del sujeto moral: no basta con afirmar que la identidad del sujeto moral se construye en las relaciones de reconocimiento recíproco, lo que Levinas sostiene es que *el reconocimiento es el principio de individuación*, un reconocimiento pre-reflexivo que le otorga su sentido tanto a los procedimientos formales de validación de normas como al concepto formal de eticidad. El sujeto siempre está en continuo cuestionamiento e interpelación, los cuales no proceden de él sino de un modo de relación que nunca puede ser subsumido totalmente en el horizonte del mundo; esto significa que el reconocimiento no es algo que sólo casualmente le ocurra al sujeto, sino que el hecho de *tener que dar cuenta de...* le es constitutivo. Si no hubiera ese reconocimiento pre-reflexivo, aunque el reconocimiento recíproco fuera necesario para la construcción de la identidad, todo lo ajeno podría encuadrarse en el horizonte del mundo de cada sujeto o de cada tradición y el respeto a las otras personas quedaría supeditado a esa mediación, algo que ya advertía Horkheimer al hablar de los “riesgos de la terminología” y que es casi idéntico a lo que quiere evitar Levinas:

“Paseando por un manicomio, la impresión que recibe el lego ante la visión del loco enfurecido es apaciguada por la clasificación científica del médico, según el cual el enfermo está en un «estado de excitación». Con la clasificación científica el horror del hecho es presentado en cierta manera como inadecuado. «Y bien, se trata sólo de un estado de excitación.» Del mismo modo se tranquilizan algunas personas en lo que se refiere a la constatación del mal en general si tienen una teoría en la que encuadrarlo. Aquí pienso también en algunos marxistas que, a la vista de la miseria, se apresuran a deducirla. Con la teorización también se puede ir demasiado deprisa.”³³

Una vez hecha la aclaración expliquemos en qué consiste esta forma de relación social (esta «intencionalidad trascendente») no mediada reflexivamente. Los otros están siempre presentes en la vida cotidiana y en la teoría, ya sea como parientes, compañeros de trabajo o como agentes racionales, miembros de una clase social, etc., pero esas relaciones no son éticas en el sentido levinasiano del término porque los otros aparecen ya sobre un contexto de significación (por ejemplo, la empresa o la teoría marxista de las clases) que delimita el rol que desempeñan así como la forma de dirigirnos hacia ellos. ¿Cómo debe aparecer el otro para situarnos con él en una relación ética? Atengámonos al principio fenomenológico que se citó como epígrafe: atenerse a lo que se da pero sólo dentro de los límites en que se da. En este punto es de gran utilidad lo descrito en el apartado precedente porque el sentido ético del encuentro con el otro es que uno está en relación con él antes de toda representación posible, su modo de aparecer está dado en una síntesis pasiva. He ahí la razón por la cual la relación con el otro se expresa en términos de trascendencia e infinito: su modo de aparecer no es un producto de la actividad constitutiva de la conciencia, sino que está dado en una génesis pasiva. A este modo de aparecer Levinas lo denomina «rostro»: “El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Este *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada [...] El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino $\chi\alpha\theta\ \alpha\upsilon\tau\omicron$.”³⁴

³³ Max Horkheimer, *Ocaso*, p. 34.

³⁴ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 74.

La categoría de «rostro» tiene algo de paradójica porque aunque no es un fenómeno en el sentido estricto del término (es decir, no es *noema* de una *noesis*) es algo que aparece, que se manifiesta de manera sensible, ¿en qué sentido puede decirse entonces que su modo de aparecer es una relación no cognitiva?¹³⁵ La diferencia está en la intencionalidad que caracteriza a esta relación: es una intencionalidad trascendente porque no procede de una constitución subjetiva de significado, sino que es la experiencia de un significado que el sujeto no origina. ¿Cómo es esto posible?

El modo de aparecer del rostro hace posible que el otro no sea encuadrado en una imagen, sea ésta una representación subjetiva o un estereotipo social, pero el rostro no es el rostro concreto de tal o cual persona ni un símbolo que oculte la presencia de un absoluto invisible que eventualmente puede ser representado; en suma, el rostro no es un elemento del mundo donde el yo y el otro compartan un espacio común, sino que designa la trascendencia implícita en la relación con el otro.¹³⁶ Debido a esa forma de relación el otro no se deja aprisionar por los conceptos, en las normas institucionales o en los lazos de las relaciones afectivas porque mostrará la existencia de una socialidad originaria, una forma de reconocimiento, que no se fundamenta en un horizonte objetivo de significados compartidos y en el que cada persona sería igual a las demás. Aunque diariamente nos encontramos con los otros en un contexto de normas institucionales o en un mundo de la vida en el que hay una comprensión implícita de metas y propósitos hay un aspecto más profundo de esa relación social que no pueden entenderse como el producto de esos fenómenos sociales; más bien, a éstos les subyace una forma de relación no mediada que Levinas denomina «rostro», la cual señala que los entes pueden tener sentido sin referencia al ser: “La noción de rostro [...] nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinnggebung* y, así, independiente de mi iniciativa y de mi poder.”¹³⁷ ¿Cómo es posible esta «significación sin contexto»? La hermenéutica fenomenológica nos ha enseñado que las maneras de dirigirnos significativamente hacia el mundo, sea en la teoría o en la práctica, dependen de una precomprensión que orienta el sentido de nuestra acción en el mundo,¹³⁸ de tal manera que la comprensión es ya una forma de autocomprensión. No obstante, según Levinas, esa idea distorsiona nuestra capacidad de juicio moral porque entonces el deber moral de respetar a los demás no sería un imperativo absoluto, sino que estaría mediatizado por la estructura de la precomprensión, como si ésta fuera suficiente para explicar nuestra apertura a la realidad y nuestra relación con los otros. En contraste con lo que plantea la hermenéutica fenomenológica, el rostro es una relación con aquello que tiene sentido independientemente de esa pre-estructura de la comprensión *porque el rostro nunca puede ser llevado a la presencia*. Para la fenomenología y la hermenéutica la comprensión del mundo supone la presencia de aquello que se comprende, es decir, una unidad de sentido es una síntesis activa de protenciones y retenciones, anticipaciones de un futuro ligado a la memoria del pasado, momentos que se distinguen como presentes o pasados

¹³⁵ Sobre esa paradoja Levinas escribe: “¿No se da acaso el rostro a la visión? ¿En qué señala la epifanía como rostro, una relación diferente de aquella que caracteriza a toda nuestra experiencia sensible?”, *ibidem*, p. 201.

¹³⁶ Al respecto escribe Levinas: “El rostro se presenta en su desnudez: no es una forma que oculta –y que así indica a su modo– un fondo; ni un fenómeno que esconde –y que así traiciona– una cosa en sí. En este caso el rostro se confundiría con una máscara, la que precisamente presupone un rostro. Si significar equivaliera a indicar, el rostro sería insignificante. Sartre dirá de una manera notable, pero dejando el análisis muy pronto, que el Otro es un puro agujero en el mundo. Procede de lo absolutamente Ausente. Pero su relación con lo *absolutamente Ausente* del cual procede, no *indica*, no *revela* este Ausente y sin embargo lo Ausente tiene una significación en el rostro.” E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1973 <versión castellana de Daniel Guillot: *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974, p. 73.>

¹³⁷ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 75.

¹³⁸ Véanse por ejemplo los párrafos 31 y 32 de *Ser y tiempo* en los que Heidegger afirma que la interpretación nunca ocurre en el vacío, pues el refeente depende de una apertura previa del mundo, es decir, no hay una aprehensión de lo dado libre de presuposiciones que posteriormente pudiera objetivarse mediante la capacidad enunciativa del sujeto. Por el contrario, estamos ya siempre arrojados a un horizonte de sentido.

por un sujeto en el tiempo presente. Esos momentos de pasado, presente y futuro pueden ser objeto de actos intencionales que tratan a todos los momentos como si fueran simultáneos con el «ahora» de la conciencia: el futuro es una anticipación de las cosas por venir desde el punto de vista del presente y el pasado es una memoria de lo que alguna vez ocurrió representado en la comprensión actual del sujeto. Así pues, tener sentido significaría ser comprendido, mientras que ser comprendido significa situarse en la perspectiva de la presencia, del «ahora» de la conciencia. Pero –y aquí está el *quid* del argumento de Levinas– el rostro tiene sentido sin tener que ser llevado a la presencia, el rostro no es contemporáneo de ningún acto intencional posible, está fuera del dominio de mi temporalidad, es parte de un pasado que no puede ser reasumido por la «presencia pura», en otras palabras, su modo de aparecer es parte de una temporalidad distinta a la síntesis activa de momentos elaborados por una conciencia que forma una historia a partir de una serie sucesiva de «ahoras». A pesar de nuestras más agudas memorias hay una dimensión del pasado que es opaca a la labor de la conciencia, las «retenciones» y «protenciones» forman parte del proceso de percepción y no son una modificación posterior de una presencia pura, de ahí que el «ahora» es sólo un valor ideal que no puede desprenderse de sus condiciones pasivas previas, por lo que la supuesta «presencia pura» es ya de por sí no-presencia o presencia contaminada. A esta dimensión del pasado que no puede ser recuperada Levinas la llama «anacronismo»¹³⁹. Así, la comprensión de la realidad, por ejemplo, de las relaciones sociales, está condicionada por una pasividad no afectada por ningún acto intencional, detrás de la conciencia sintetizante está el infinito de un pasado inasumible y que, sin embargo, hace posible nuestra apertura al mundo¹⁴⁰ –y precisamente por eso tiene sentido a pesar de no ser objeto de un acto intencional– porque sin la operación de esas síntesis pasivas el momento presente que reúne retenciones y protenciones carecería de sustento. La relación con el rostro muestra que la alteridad y la extrañeza se encuentran en el *arjé* mismo de la conciencia y condicionan su actividad.

Si el rostro fuera únicamente algo empírico ¿cómo podría afectar a la conciencia moral? Tal vez mediante la compasión causada al contemplar un rostro famélico y suplicante, pero en ese caso el imperativo moral de reconocer al otro es un subproducto de la actividad del sujeto, algo por lo que él puede optar porque no le es constitutivo, es decir, no se cuestiona ni al sujeto, ni a la costra de la convención social ni al procedimiento formal de construcción de normas justas. Por el contrario, si planteamos, con Levinas, al rostro como un modo de significación dada pasivamente con seguridad no se habrá encontrado un fundamento último del reconocimiento moral ni una constatación de que el mal es la ignorancia –la ignorancia de no saber en qué consiste el rostro–, pero se habrá aprendido algo importante: el sujeto *está siempre afectado, interpelado, puesto en cuestión*. En resumen, el rostro designa una relación social que no es objeto de ningún acto intencional y que está inserta en la subjetividad sin que esta pueda optar por ella: “[...] la conscience en tant qu’œuvre passive du temps, d’une passivité plus passive que toute passivité simplement antithétique de l’activité, d’une passivité sans réserve [...] ne peut se décrire par les catégories de la conscience visant un objet.”¹⁴¹ El rostro no nos dice cómo ser buenos o virtuosos, simplemente muestra que la ética es posible porque el sujeto no puede evitar ser puesto en cuestión, como escribe un intérprete de Levinas: “Le visage est le nom choisi par Levinas pour indiquer que l’altérité de l’autre interdit au moi d’exercer

¹³⁹ Como escribe Levinas, la alteridad es una relación que no puede subsumirse en la categoría de presencia: “The alterity that disturbs order cannot be reduced to the difference visible to the gaze that compares and therefore synchronizes the Same and the Other. *Alterity occurs as a divergency and a past which no memory could resurrect as a present.*” Emmanuel Levinas. *Basic philosophical writings*, p. 72.

¹⁴⁰ El rostro es la base para la objetividad en el sentido de universalidad. El mismo Husserl, en la quinta *Meditación Cartesiana*, demostró que el alter ego es necesario para la constitución de un mundo intersubjetivamente idéntico.

¹⁴¹ E. Levinas, *En découvrant ...*, p. 223.

contre lui sa puissance narcissique”¹⁴².

Ahora bien, ¿en qué manera la subjetividad es afectada pasivamente por el rostro? Por medio de la sensibilidad; dado que Levinas no entiende al sujeto como conciencia y certeza original de sí, sino como una subjetividad en la que intervienen la actividad y la pasividad es comprensible que le asigne a la sensibilidad un papel primordial en la ética –a diferencia de las éticas que identifican lo sensible con lo heterónomo y, por ende, con lo no moral–, como lo hace en su fenomenología del eros.¹⁴³ Pero hay una razón por la que no debemos apresurarnos a interpretar la relación con el rostro en términos de la inmediatez del contacto físico, no sólo porque de esa manera difícilmente se saldría de la fusión amorosa o la comunión mística, sino porque si se identifica la relación *no mediada* con el rostro con la inmediatez del encuentro interpersonal se dejaría de lado todo el análisis fenomenológico para quedarnos en la actitud natural. Se estaría, pues, confundiendo sentido (el rostro) y referencia (la cara de la otra persona). Como se recordará, en la actitud natural no se cuestiona el sentido que tienen las cosas en la vida diaria, siendo la tarea del fenomenólogo poner en cuestión las opiniones de de la actitud natural reconduciendo aquello que se muestra a la manera en *cómo* se muestra para poner al descubierto su génesis de sentido. Así, si se sostiene que el rostro afecta a la subjetividad en el momento de verlo o de tener un contacto afectivo con él entonces se permanece en la actitud natural: el otro es el mendigo que me mueve a la compasión o el amante que me llama al amor. Pero en ese caso la ética carecería de todo sustento racional y quedaría en manos de la voluntad del sujeto, contrario a lo que intenta probar Levinas: la condición de la acción moral, la relación con la exterioridad no depende del arbitrio del sujeto. Sin embargo, el sentido del rostro tampoco se agota en la visión que se tiene de él, es decir, no es un fenómeno porque el rostro no es un objeto intencional. Más bien, para entender la relación con el rostro, la manera en la que ésta afecta pasivamente a la subjetividad, hay que comprender al rostro como un *modo de relación* con la otra persona en la que ésta me pone en cuestión, es decir, la afección del rostro sobre la subjetividad hay que entenderla como lenguaje, al ser interpelado el sujeto experimenta un resultado que él no produce. El rostro es una palabra que se dirige a un sujeto que se ve en la situación de responder a la apelación: “Su manifestación desborda la parálisis inevitable de la manifestación. Es esto lo que describimos por la fórmula: el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura.”¹⁴⁴ El rostro no es una substancia que tuviera el habla como una de sus muchas cualidades, al contrario, es el modo de aparecer del rostro. Ese modo de ser imposibilita que podamos representarlo como un ente con determinaciones fijas porque en el discurso puede negarlas.

Hasta aquí pareciera que Levinas comparte el *pathos* de buena parte de la filosofía moral contemporánea que quiere fundar en el diálogo la posibilidad de la ética, sin embargo Levinas sostiene la tesis contraria: es la ética la que hace posible el diálogo. Es decir, si no hubiera una trascendencia en la subjetividad que permitiera una relación no-

¹⁴² Pierre Hayat, *Emmanuel Levinas, éthique et société*, p. 53.

¹⁴³ Levinas deja claro que la trascendencia se pone de manifiesto en lo sensible, ahí y no en el *topos uranos* habrá de localizarse la excedencia de sentido que desborda el ámbito de la ontología. En la descripción y análisis del fenómeno de la caricia Levinas descubre una intencionalidad trascendente irreductible a las relaciones de saber, tener o poder con las que la filosofía suele definir al sujeto, la caricia no es un acto de conciencia: “La caricia es un modo de ser del sujeto en el que el sujeto, por el contacto con el otro, va más allá de ese contacto. El contacto en cuanto sensación forma parte del mundo de la luz. Pero lo acariciado, propiamente hablando, no se toca.” E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979 <versión castellana de J.L. Pardo: *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 132-133.>

¹⁴⁴ E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 59. Del mismo modo en *Totalidad e infinito* escribe: “El rostro es una presencia viva, es expresión [...] El rostro habla. La manifestación del otro es ya discurso [...] Deshace en todo momento la forma que ofrece. Esta manera de deshacer la forma adecuada al Mismo para presentarse como Otro, es significar o tener un sentido. Presentarse al significar es hablar” *Totalidad e infinito*, p. 89.

cognitiva con la otra persona sólo habría transmisión de información dentro de un sistema de signos, pero no diálogo; para decirlo en términos preliminares, el diálogo realiza concretamente lo que la ética hace posible: una relación con el otro no mediada por ningún horizonte de referencia ni por un acto intencional. En otras palabras, el lenguaje *es* la relación no-cognitiva con el otro, la realización de la socialidad originaria.

Hay una idea que comparte Levinas con la ética del discurso y con el pensamiento dialógico de autores como Martín Buber: hay ciertas relaciones, éticamente relevantes, que forman parte de la propia estructura del lenguaje. Esta tesis supone que el lenguaje no es sólo un instrumento mediante el cual se hace circular la información dentro de un sistema de signos, sino que es la forma básica de relacionarnos con los demás. Más que negar que el lenguaje posea una dimensión sintáctica y semántica lo que se sostiene es que es la dimensión pragmática –el acto de dirigirse a otro– lo que le da sentido a las otras dos dimensiones; esto es, hay una forma de reconocimiento implícita en el momento ilocucionario del acto de habla³⁴⁵. Lo que varía es cómo se pretende sacar conclusiones normativas a partir de la relación intersubjetiva que le otorga sentido al lenguaje. Para la ética del discurso siempre que argumentamos presuponemos las condiciones normativas de un discurso ideal, en cambio, para el pensamiento dialógico, al que en ciertos aspectos se adscribe Levinas, el hecho mismo de comunicarnos con los otros indica que al uso del lenguaje le es implícito una forma de reconocimiento moral no mediada por intereses cognitivos o de poder: en el acto mismo de dirigirnos hacia un «Tú» el «Yo» no lo determina por sus cualidades o su situación particular, sino que entre el Yo y el Tú se crea una situación de diálogo que equivale a un reconocimiento inmediato no sujeto a fines ni a ningún orden en particular.³⁴⁶ El carácter ético del diálogo no está en el intercambio amable y respetuoso de puntos de vista, sino en la disposición del sujeto a decir «Tú», como escribe Buber: “Cuando se dice *Tú*, quien lo dice no tiene ninguna cosa como su objeto [...] Cuando se dice *Tú*, para quien lo dice no hay ninguna cosa, nada tiene. Pero *sí* está en una relación.”³⁴⁷ Para Buber la relación dialógica es la relación originaria mediante la cual se realiza el reconocimiento del otro como tal porque al dirigirme a él lo reconozco como un «Tú» antes de reconocerlo como miembro de una institución o de un horizonte de prácticas sociales: “La relación con el *Tú* es directa. Entre el *Yo* y el *Tú* no se interpone ningún sistema de ideas, ningún esquema y ninguna imagen previa.”³⁴⁸

Levinas comparte con Buber la idea de que el lenguaje tiene un sentido ético aun antes de que haya un contenido proposicional porque la relación dialógica es previa a la actividad de la conciencia e instituye el lugar social porque al dirigirse al «Tú» como tal el «Yo» mantiene una distancia con su interlocutor sin que haya una perspectiva general desde la cual se comprenda a la relación en su totalidad, pues entonces ya no se estaría en la relación, sino en el horizonte del observador indiferente:

³⁴⁵ Recuérdese que para Searle toda locución o acto de habla incluye el aspecto *ilocucionario*, es decir, el acto de decir algo a alguien. Así, en el *Decir* está siempre incluida la emisión de palabras y la referencia y predicación correspondiente. Por ello, la realización de la unidad mínima de comunicación lingüística –acto de habla ilocucionario– es una forma de comprometerse con una conducta regulada por reglas.

³⁴⁶ Aquí se puede objetar: “¿qué tipo de reconocimiento moral hay cuando el acto de habla se propone mentir, chantajear o insultar al otro?” Ciertamente el lenguaje nos permite humillar a los demás, pero el insulto o la mentira son parte del contenido locucionario del acto de habla (el contenido proposicional, aquello que se dice) y del contenido perlocucionario del acto de habla (el efecto que causan las palabras en los demás), aquí nos estamos ocupando únicamente del momento ilocucionario: el hecho de *decir* algo a alguien. Cualquiera que sea la intención o efecto de nuestro decir hay un hecho que no se puede pasar por alto: necesariamente presuponemos que aquel a quien nos dirigimos es una persona, sin duda un hecho demasiado simple como para pretender obtener de ahí normas morales de acción, pero lo suficientemente significativo como para indicar que en el acto de comunicarnos entramos ya en una relación, independientemente de nuestra volición o del contexto en el que nos encontramos.

³⁴⁷ Martín Buber, *Yo y tú*, p. 8.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 13.

“En la nueva reflexión, la sociabilidad del lenguaje ya no es reductible a la transmisión de saberes entre los múltiples yoes y a su confrontación, en la que dichos saberes se elevarían a la inteligibilidad universal donde los yoes pensantes quedarían absorbidos o sublimados o unidos para, «por fin, bastarse a sí mismos» gracias a esa unidad de la Razón. La relación entre seres pensantes poseería, por ella misma, un sentido: el de la sociabilidad. Lo tendría en la interpelación de un Tú por parte de un Yo, en lo que Buber llama la palabra fundamental Yo-Tú, que sería el principio y la base –enunciados o implícitos– de todo diálogo.”³⁴⁹

Sin embargo, Levinas considera que la relación «Yo-Tú» no describe correctamente la relación de reconocimiento propia de la sociabilidad originaria y que él pretende explicar mediante los análisis del rostro. La principal objeción es que Buber piensa la relación «Yo-Tú» como una relación simétrica que precede a los términos y en el que éstos pueden cambiar alternativamente de función, es decir, el Yo se convierte en un Tú y el Tú se convierte en Yo. ¿Por qué este reproche a la reciprocidad de la relación dialógica?, ¿no es lo más sensato suponer que un reconocimiento ético genuino debe realizarse como un respeto recíproco en el que el «Yo» vale tanto como el «Tú»? El sentido de la objeción consiste en que si hay reciprocidad no puede haber una forma de relación como la descrita mediante el concepto de rostro, esto es, a pesar de que en la relación «Yo-Tú» no hay una mediación intelectual o estratégica entre los hablantes sí es verdad que hay una familiaridad previa que une a los interlocutores, y si la hay entonces no hay exterioridad, no hay un reconocimiento del otro como tal porque se reconoce al otro a partir de una estructura al interior de la cual los individuos tomarían su lugar y que garantiza la simetría de los interlocutores. Entiéndase, el problema de la simetría de la relación recíproca «Yo-Tú» es que al dirigirse al otro lo que Buber denomina «la palabra primordial *Yo-Tú*» se introduce subrepticamente un elemento reflexivo: el Tú al que me dirijo es mi prójimo, estoy en relación con él porque tengo una buena disposición hacia él: “Los sentimientos habitan en el hombre, pero el hombre habita en su amor. No hay en esto metáfora: es la realidad. El amor no es un sentimiento que se adhiere al Yo de manera que el Tú sea su ‘contenido’ u objeto; el amor está *entre* el Yo y el Tú.”³⁵⁰ No importa que se plantee el reconocimiento desde el amor y no desde una institución o de una práctica social ordenada por reglas el problema sigue siendo que la relación intersubjetiva se sigue planteando a partir de un tercer elemento al que pertenecen los individuos y que garantiza la simetría y reciprocidad de sus relaciones. Tampoco significa, como se explicó anteriormente, que Levinas pugne por una ética de total entrega al otro, sino que él busca en el lenguaje un modo de relación con el otro que posea sentido independientemente de todo horizonte común y que hace posible las distintas formas de relación con los otros: institucionalizadas, sentimentales, etc. Hecha la aclaración puede percibirse la inconsistencia de los discursos postmodernos que plantean la exigencia de reconocimiento en términos de “recibir al otro en su alteridad”, pues si eso significa, por un lado, valorar lo que el otro tiene que decir únicamente porque es distinto caemos en los problemas de cierta vertiente del multiculturalismo que discutíamos en el capítulo 2: la necia ceguera de admitir que hay formas de vida que causan menos humillación que otras; por otra parte, si “recibir al otro en su alteridad” significa amarlo o ser solidario con él se cae en los problemas de la compasión que discutíamos al principio del presente capítulo: ¿cómo trataremos a aquellos a quienes consideremos “indignos” de amor y solidaridad?, la universalización del respeto quedaría hecha añicos. Como he insistido, Levinas no ofrece un conjunto de normas concretas que prescriban cómo reconocer al otro, lo que nos dice es que en toda relación concreta con el otro se presupone una forma de reconocimiento, previa a toda actividad volitiva o intelectual, que hace posible (y

³⁴⁹ E. Levinas, *De Dios que viene a la idea*, p. 232.

³⁵⁰ Martin Buber, *op. cit.*, p. 16.

jamás determina unívocamente) la moral (entendida como el deber irrestricto de respeto por el otro) y que es asimétrica en el sentido de que no hay un esquema previo mediante el cual se comprenda la relación de los hablantes en su totalidad. Y Levinas encuentra en el diálogo la realización de esa asimetría: “Existiría una desigualdad una disimetría— en la Relación, contrariamente a la «reciprocidad» sobre la que —de forma errónea, sin duda— insiste Buber. Sin escapatoria posible, como si fuera elegido para eso, como si de esta manera fuera irremplazable y único, el Yo (*Je*) como tal Yo (*Je*) es servidor del Tú en el diálogo.”³¹

¿Es válido plantear una forma de reconocimiento en términos de asimetría?, o más aún: ¿es posible encontrar en el lenguaje esa asimetría? El giro lingüístico de la filosofía contemporánea nos ha enseñado a pensar el lenguaje desde una perspectiva social, como juego de lenguaje, tradición, comunidad de comunicación, etc., la cual parece exigir antes que excluir una perspectiva común y simétrica que garantice el acuerdo entre los hablantes, aunque sea sólo en el plano de la inteligibilidad. Es decir, el lenguaje parece hacer referencia por sí mismo a un mundo común, como lo plantea Habermas:

“La necesidad de un correctivo tal [el correctivo dialógico a la ética discursiva] se suprime, sin embargo, tan pronto como liberamos a la estructura del entenderse-con-otro-sobre-algo de la restricción exclusivista, en términos de la filosofía dialógica, «al otro». Cuando *integramos* la perspectiva de tercera persona sobre algo en el mundo objetivo con la perspectiva performativa de la primera y segunda persona participante se desbarata también la complementariedad que Theunissen sostiene acerca de la relación entre libertad comunicativa y amor. La libertad comunicativa adopta luego la forma profana, pero no abyecta, de la responsabilidad personal de los sujetos que actúan comunicativamente.”³²

¿Acaso en la asimetría propuesta por Levinas no se pierde la referencia al mundo objetivo y con ello las vías para universalizar el respeto? No ocurre así, de hecho, él estaría de acuerdo con Habermas en afirmar que es la responsabilidad lo que le da carácter ético al diálogo, y no en la “autocomprensión existencial de los participantes”³³, así como en la tesis básica de que en los actos de habla de nuestra interacción cotidiana hay presupuestos normativos que preceden y posibilitan la acción instrumental y estratégica. Pero la diferencia es que ambos se dirigen a *tiempos distintos* del fenómeno moral: la ética del discurso se ubica desde un principio en el ámbito dójico, es decir, en la esfera de proposiciones normativas provistas de sentido dentro de un horizonte intersubjetivo de significados compartidos y a partir de ahí reconstruye los procedimientos formales que deben satisfacer esas proposiciones para que se reconozcan como válidas sus pretensiones de validez, mientras que el análisis fenomenológico de Levinas se ubica en un ámbito que es previo a lo dójico que es anterior al análisis de la validez de las pretensiones del discurso. Podríamos decir que la ética del discurso entiende la relación con el otro desde la perspectiva de la comunidad de comunicación mientras que Levinas entiende la comunidad de comunicación desde la perspectiva de la relación con la exterioridad. A pesar de esta diferencia, cuyas implicaciones no son pocas, la postura de Levinas no niega la objetividad, por el contrario, la funda³⁴ porque la objetividad no está dada sino que se construye en la relación

³¹ E. Levinas, *De Dios que viene a la idea*, p. 242.

³² J. Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997 <versión castellana de J.C. Velasco: *Perfiles filosófico-teológicos*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 120-121.>

³³ *Ibidem*, p. 120.

³⁴ Levinas quiere dejar en claro que el discurso instaura la significación: “No es la mediación del signo la que hace la significación, sino que es la significación (cuyo acontecimiento original es el cara-a-cara) la que hace posible la función del signo. La esencia original del lenguaje no debe buscarse en la operación corporal que la devela a mí y a los otros y que, en el recurso del lenguaje, edifica un pensamiento, sino en la representación de sentido.”, *Totalidad e infinito*, p. 220.

asimétrica que se realiza en el lenguaje.

¿Cómo entiende el lenguaje Levinas para afirmar que éste hace posible una relación asimétrica? Lo hace mediante una distinción entre dos esferas del lenguaje: lo *Dicho* (*le Dit*) y el *Decir* (*Le Dire*). Lo Dicho se refiere al ámbito de lo dóxico, es decir, el campo de la verdad, la simultaneidad y la presencia: el orden de los textos, la cultura, la historia, la economía y la política; en esta esfera se mueven los planteamientos de la filosofía moral que están a favor de relaciones sociales simétricas e igualitarias, como la ética del discurso y el modelo de eticidad formal de Honneth. En cambio, el *Decir* es un evento que todos experimentamos cotidianamente aunque no pueda ser representado como un objeto, un fenómeno o un tema³⁵⁵: *el hecho de decirle algo a alguien*, el cual es la precondition de la comunicación: “Decir significa aproximarse al prójimo, «acreditarle significación». Es algo que no se agota en «donación de sentido», inscribiéndola en lo Dicho a modo de fábula. Es una significación concedida al otro antes de toda objetivación, donde el Decir propiamente dicho no es liberación de signos. La «liberación de signos» remitiría a una previa representación de esos signos como si hablar consistiera en traducir los pensamientos en palabras.”³⁵⁶ La oposición entre el Decir y lo Dicho no es una diferencia entre dos especies del mismo género ni una contradicción como la que hay entre el ser y el no-ser, sino que es simultáneamente una separación y una relación íntima entre dos aspectos del lenguaje que no pueden sintetizarse dentro de una totalidad. Entendido de esta manera, el vocativo del Decir, que Levinas contrasta con la intencionalidad tematizante de lo Dicho, se refiere a lo que en la filosofía del lenguaje contemporánea se denomina como «pragmática», la cual afirma que cuando una persona expresa algo en realidad hace dos cosas: comunica algo y se dirige a alguien. Lo primero es el contenido sintáctico y semántico (la proposición, lo Dicho); lo segundo, el dirigirse a alguien es una acción, una metacomunicación que acompaña cualquier contenido que se afirma haciéndolo posible. Esto puede parecer muy trivial: el hecho de que haya discurso y narración presupone necesariamente que este discurso sea dicho por alguien a algún otro. Pero su carácter no trivial y éticamente relevante consiste en las consecuencias que Levinas obtiene de este hecho: la filosofía moral se queda en el ámbito de lo dicho, aunque retome el aspecto pragmático del acto de habla, en los enunciados acerca de lo bueno y de lo malo, las pretensiones de validez de los enunciados normativos, etc., y en ese ámbito la discusión se centra en cómo crear normas e instituciones simétricas, pero no se ha detenido a analizar la relación ínsita en el Decir. Esto último es lo que pretende hacer Levinas para mostrar que el lenguaje no es solamente enunciación, apofánsis o expresión y que a partir de ahí se construya el reconocimiento, sino que el lenguaje es primordialmente *comunicación*: al hablar o escribir me dirijo a alguien, por lo que el Decir es ya siempre una forma de socialidad, de reconocimiento, previa al ámbito de lo dóxico. La relación que se produce en el Decir es asimétrica porque el rostro se presenta sin que haya de por medio un horizonte de sentido que nos sea común (sea éste solidario o excluyente, justo o injusto), éste aparece cuando empezamos a discutir acerca de lo que se dice y entonces sí puede aparecer la simetría o la asimetría empíricas en las relaciones sociales. Así pues, el decir es una relación que precede a todo contenido proposicional: “Precisamente el Decir no es un juego. Anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, es proximidad de uno a otro,

³⁵⁵ Para cualquier lector atento surge aquí una duda legítima: “si el Decir no puede tematizarse cómo es posible que Levinas escriba acerca de él” Esta es una de las objeciones más serias al pensamiento de Levinas porque parece que la distinción entre el Decir y lo Dicho es una autocontradicción performativa o una introducción subrepticia de las distinciones ontológicas ser/ente, noesis/noema, etc. De hecho, la opacidad de esta distinción hará necesario la mediación de la hermenéutica para articular el discurso levinasiano con los planteamientos de Habermas y Honneth, pero eso será tema de las conclusiones de esta tesis. Por ahora procederemos como si no hubiera problema con esta idea de Levinas, pero el lector debe tener siempre en mente que este es uno de los puntos flacos de la argumentación levinasiana.

³⁵⁶ E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 100.

compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significancia misma de la significación.”³⁵⁷ Así pues, podríamos decir que el Decir es un *Faktum* que posee una validez porque el Decir es algo que no puede «deducirse» ni «demostrarse», simplemente lo hay, sin embargo es un «hecho bruto» porque posee una validez. ¿Cuál validez?, no la de ciertas verdades *a priori*, sino la de la *relación social misma*: el Decir precede a toda tematización haciéndolo posible; si no hay Decir entonces no hay relación intersubjetiva y si no la hay entonces no hay discurso. El Decir precede a lo Dicho

¿En qué sentido el Decir precede a lo Dicho? La precedencia del Decir difiere de la precedencia cronológica mediante la cual un autor toma distancia de su texto, pues en ese caso estaríamos diciendo simplemente que las intenciones del hablante preceden a su expresión y no saldríamos del ámbito de la subjetividad; más bien, la anterioridad del Decir se refiere a una especie de intervalo, a una no-simultaneidad entre el acto de comunicar algo a alguien y aquello que comunico y que consiste en el hecho de que al dirigirme a alguien me expongo a él; aunque sólo pregunte “¿dónde está la estación del metro?” ya me he expuesto ante la otra persona, quien puede ignorarme, insultarme, mentirme o contestarme, pero ese momento de exposición no puede ser apropiado por ninguna interpretación porque precede a todos los contenidos y formas o estructuras del discurso debido a que cuando mi discurso es captado mi exposición ya ha transcurrido. Es decir, quizás al hombre a quien le hice la pregunta le comente más tarde a su esposa “un tipo estúpido no sabía donde estaba la estación del metro”, pero el hecho de exponerme a él ya pasó, ya se convirtió en un tema, es parte de lo Dicho y aunque el hombre fuese como el personaje de Borges “Funes el memorioso” mi exposición a él en el Decir jamás podría hacerse presencia porque mi Decir no es un *arjé* u origen de lo Dicho, sino que es un exponerse ante el otro, como escribe Levinas:

“El descerrojamiento de la comunicación, irreductible a la circulación de informaciones que ya la supone se cumple en el Decir. No depende de los contenidos que se inscriben en lo Dicho y que se transmiten para la interpretación y la decodificación realizada por el Otro. Reside en el descubrimiento arriesgado de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y el abandono de todo abrigo, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad.”³⁵⁸

Esta primacía del Decir que pone de manifiesto la relación entre hablantes previa a la discusión acerca de los contenidos proposicionales expresados en el discurso ayuda a entender que el reconocimiento, el lugar social, tal y como lo entiende Levinas dista mucho de ser un «salir de sí mismo para dirigirse al otro». Para Levinas el reconocimiento no significa, pues, que el sujeto se percate de la contingencia de los intereses y prejuicios de su identidad y sólo entonces se decida a tolerar al otro y reconozca su derecho a ser diferente porque eso significaría pensar la estructura de la razón práctica del siguiente modo: hay un sujeto autónomo que voluntariamente pone en suspenso sus prejuicios y “sale de sí” (mediante el diálogo, la aceptación de principios de justicia, la empatía, etc.) para recibir al otro. Pero ese modelo no tiene nada que ver con lo que se ha explicado porque, en primer lugar, hemos visto que la alteridad está en la estructura misma de la subjetividad, hay en ella una opacidad que ningún acto consciente podría eliminar. Con ello queda de lado la idea de que el sujeto moral es idéntico a un sujeto autónomo y nos obliga a admitir la idea de que la pasividad y la heteronomía también le son constitutivas, no en el sentido de que el sujeto se deje llevar por sus inclinaciones, sino en el sentido de que hay eventos que forman a la subjetividad y que ella no los puede producir, sino que los recibe en una «síntesis pasiva». En segundo lugar, si la relación con los

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 48.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 101.

otros que acaece en el Decir no depende de la actividad intencional de la conciencia entonces no es plausible pensar que el único modelo de reconocimiento es el de sujetos que voluntaria y recíprocamente se reconocen como poseedores de dignidad; más bien, hay una forma de reconocimiento que precede a toda conciencia temática.

En contraste, la exposición acerca del Decir implica que la subjetividad no tiene que salir de sí para reconocer al otro, sino que, debido a la trascendencia que la habita, está siempre expuesta al otro sin tener oportunidad de decir sí o no. Esa relación implícita en el Decir es la proximidad, la cual no significa que haya contacto carnal entre personas; más bien, lo que quiere decir es que la relación interpersonal es algo por lo que no se puede optar. En ese sentido el lenguaje es proximidad y es ética porque es un modo de relación que precede a todo contenido temático, no porque el diálogo sea una forma de comunicación que implique la buena voluntad de los hablantes:

“L’orientation du sujet sur l’objet s’est faite proximité, l’intentionnel s’est fait éthique (où, pour le moment, rien de moral ne se signale). L’*éthique* n’indique pas une inoffensive atténuation des particularismes passionnels, qui introduirait le sujet humain dans un ordre universel et réunirait tous les êtres raisonnables comme des idées, dans un règne des fins. Il indique un retournement de la subjectivité, *ouverte sur* les êtres [...] en subjectivité qui entre *en contact* avec une singularité excluant l’identification dans l’idéal, excluant la thématization et la représentation, avec une singularité absolue et comme telle irréprésentable.”³⁵⁹

Pocas veces Levinas es tan claro: no propone ninguna moral específica ni nos dice cómo “reconocer al otro en su alteridad” simplemente nos dice que hay un modo de ser de la subjetividad que hace posible que haya ética, es decir, como la subjetividad no es idéntica a la conciencia tematizante entonces puede relacionarse con los otros de manera no-cognitiva, en el campo de las relaciones sociales esa relación no-cognitiva hace posible que el otro aparezca como «rostro», el cual nos afecta como lenguaje; a su vez, el lenguaje mediante el cual se expresa el rostro no se reduce a la apofánsis, a lo Dicho, sino que es también un Decir, un acto que no procede de ningún rendimiento intencional y que, sin embargo, hace posible todo discurso. En este Decir, el sujeto se expone al otro antes de que el contenido de lo que dice establezca un horizonte común que regule la relación entre hablantes; este exponerse al otro en el Decir indica que hay una forma de reconocimiento por la cual la subjetividad no puede optar y que la constituye como tal: la proximidad. La proximidad, el estar expuesto al otro, se expresa como responsabilidad y ahí es donde está lo más importante que tiene que decirnos Levinas sobre el reconocimiento.

El Reconocimiento como Substitución

El Decir nunca puede ser un tema o un noema porque su estructura es radicalmente diferente: establece un contacto y una *proximidad* que no es una forma de conocimiento ni una actitud tética, sino *responsabilidad*. La relación con el rostro que acontece en el Decir –puesto en otros términos: el hecho de que al decir algo a alguien no sólo presento un texto, sino que me expongo al otro, quien a su vez no aparece como un ser entre otros seres– es una responsabilidad que no proviene de mi propia voluntad, pues mi responsabilidad por los otros ha comenzado antes de que pudiera aceptarla o elegirla libremente:

“La responsabilidad, en efecto, no es un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para otro. La proximidad del otro es presentada en el libro como el hecho de que el

³⁵⁹ E. Levinas, *En découvrant...*, p. 225.

otro no es próximo a mí simplemente en el espacio, o allegado como un pariente, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento –en tanto yo soy– responsable de él. Es una estructura que en nada se asemeja a la relación intencional que nos liga, en el conocimiento, al objeto –no importa de qué objeto se trate, aunque sea un objeto humano–. La proximidad no remite a esta intencionalidad, en particular, no remite al hecho de que el otro me sea conocido.”³⁶⁰

A primera vista esta noción de responsabilidad veda la posibilidad de toda ética posible porque parece diluir la autonomía del sujeto en un deber ominoso y absoluto hacia el arbitrio del otro; sin embargo, lo que trata de hacer Levinas es dar cuenta de un acontecimiento, de una forma de relación, que hace posible la responsabilidad autónoma, la cual nunca es negada y sólo se pone en tela de juicio su primacía como punto de partida de la filosofía moral. La idea tradicional de responsabilidad significa que alguien puede apelar a razones para dar cuenta de su acción a otra persona; alguien se comporta responsablemente si es capaz de dar una respuesta a los cuestionamientos o acusaciones que se le hagan. Y en ese sentido un sujeto es responsable sólo si hay una instancia de razones que justifiquen su acción y que puedan ser aceptadas por los demás. La responsabilidad significa ser responsable *frente a* los otros. Así, el hombre se convierte en sujeto moral en la medida que responde de su conducta, que asume sus actos y sus consecuencias. La responsabilidad designa una triple relación: la atribución *de* tareas asumidas *a* determinadas personas, y los atributos de carácter al rendir cuentas *ante* una instancia (un tribunal, la conciencia, la comunidad). El problema con esa concepción de la responsabilidad es que lo que hacemos y decimos se sujeta a un orden dado: nuestra acción tiene sentido (es decir, se puede justificar) sólo en la medida que se integra dentro de un orden de razones. Pero asumir eso significa asumir que no hay trascendencia en la subjetividad del agente moral, es decir, que todo el contenido y la estructura de su subjetividad son o pueden ser producto de la actividad intencional de la conciencia; de tal modo que sólo puede ser cuestionado e interpelado después de realizar una acción que haga referencia a un orden existente.

En contraste, si suponemos que la subjetividad está transida por una exterioridad que jamás puede asumir es plausible, como lo quiere hacer Levinas, reformular la responsabilidad no como reponder *a* alguien sino como responder *por* o *para* alguien. Esto es, la capacidad de cada uno para ejercer el juicio autónomo presupone una pasividad más profunda que es consustancial a la subjetividad y en la cual se encuentra la responsabilidad de la que habla Levinas. Así, la responsabilidad puede describirse como una relación pre-fenoménica y pre-ontológica, lo cual no debiera conducirnos a pensar en ella como una relación etérea entre habitantes del reino de los fines ni una ampliación de la responsabilidad propia basada en la compasión, sino a trastocar el concepto de subjetividad en general y el de sujeto moral en particular. En el segundo apartado de este capítulo se vio que la alteridad estaba inserta en la estructura misma de la subjetividad, que tenía una génesis que no provenía de rendimiento intencional. A diferencia de lo que ocurre en el discurso postmoderno y postestructuralista, el hecho de que haya eventos que no provengan de la conciencia intencional no hace que Levinas niegue la subjetividad; por el contrario, la afirma, aunque el sujeto levinasiano no es una persona en la forma del nominativo, más bien es un sujeto en el sentido del acusativo: “La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, la exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, dia-cronía de la paciencia imposible de ensamblar, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y, por tanto, lo mismo a Decir y a Dar.”³⁶¹ Así, ser sujeto significa estar *sujetado* al otro. No hay un actor soberano que preceda al acto de responder; Quien responde llega ser lo que es

³⁶⁰ E. Levinas, *Ética e infinito*, p. 90-91.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 103.

únicamente en el proceso de responder, la subjetividad surge la relación con el rostro, la subjetividad significa sujeción al otro. El sujeto de la responsabilidad no es el sujeto que subyace a los actos, sino alguien que continuamente está respondiendo (por ello, en cierto sentido nunca puede construirse definitivamente una identidad). Esa sujeción (indicada en los términos de obsesión, persecución y substitución) constituye a la subjetividad.

A partir de esta noción de subjetividad se debe comprender el carácter radical y a la vez acotado del concepto de responsabilidad en Levinas. Por una parte, es acotado porque no prescribe ninguna conducta ni alguna actitud concreta hacia los otros; la responsabilidad ilimitada no es sentir compasión por los demás ni tener sentimientos altruistas hacia ellos, eso es tarea de la voluntad autónoma. Pero, por otro lado, como la subjetividad no se agota en los actos intencionales, entre los que figura la autonomía, es posible delinear un concepto radical de responsabilidad que indique que hay una forma de relación que no procede de la voluntad, sino que la precede y la hace posible. Esto es, el concepto levinasiano de «responsabilidad» es incoherente si se le interpreta como una «síntesis activa» en la que el sujeto es constituyente y asume conscientemente deberes respecto a otras personas, pero no lo es desde el punto de vista de la «síntesis pasiva», la cual proporciona todos aquellos horizontes de sentido implícitos que la conciencia manipula en la síntesis activa y que no son producto de la acción del ego,³⁶² porque desde esa perspectiva la responsabilidad (bajo los nombres que le da Levinas: «persecución», «obsesión» y sobre todo «substitución») se refiere a un acontecimiento, a una génesis de sentido que da lugar a la subjetividad y que por ello precede todo intercambio dialógico de pregunta y respuesta, así como toda iniciativa de la autonomía individual:

“La situación ética de la responsabilidad no se comprende a partir de la ética [entendida como conjunto de normas o procedimientos]. Ciertamente, procede de eso que Alphonse de Waelhens llamaba experiencias no-filosóficas y que son éticamente independientes [...] La proximidad, la obsesión y la subjetividad, de las que acabamos de hablar, no se remiten a fenómenos de conciencia. Pero su no- conciencia, en lugar de atestiguar un estadio preconsciente o una represión que las oprimiría, tan sólo conforma una unidad con su carácter excepcional frente a la totalidad, es decir, con su rechazo a la manifestación.”³⁶³

De acuerdo, la subjetividad no coincide con la conciencia y esta última depende de génesis de sentido que sólo se dan en una síntesis pasiva, pero ¿por qué denominar «responsabilidad» a esta síntesis pasiva?, ¿por qué decir que tiene un cariz ético si ni siquiera se manifiestan como fenómenos? La respuesta depende del carácter y naturaleza que se le otorgue a esa síntesis pasiva en la que se genera la subjetividad: para Husserl, por ejemplo, la «vida» era el paradigma de síntesis pasiva porque la vida le está dada pasivamente al sujeto sin que haya intervenido la acción del ego³⁶⁴; para Merleau-Ponty lo es la corporeidad (*Leiblichkeit*), que no está dominada por la conciencia y nos abre a

³⁶² Recuérdese que para Husserl la síntesis pasiva genera el ámbito sin el cual no habría conciencia ni rendimiento intencional alguno: “En todo caso, sin embargo, toda construcción por la actividad necesariamente pre-supone como grado inferior una pasividad pre-donante; siguiendo aquella actividad, pues, encontramos la constitución por la génesis pasiva. Lo que en la vida se nos presenta como ya concluido, por así decirlo, como mera cosa existente [...] es dado con la originariedad del *ello mismo* en la síntesis de la experiencia pasiva.” E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1997, § 38, p. 104.

³⁶³ E. Levinas, *De otro modo que ser...*, p. 191-192 y 193, n.26.

³⁶⁴ Para Husserl la vida es la que hace posible al ego porque ésta, cuyas conexiones racionales establecen al ego como el centro de la experiencia, está pasivamente dada: “‘Passive’ signifies here without the action of ego [...] the stream does not exist by virtue of the action (*Tun*) of the ego, as if the ego aimed at actualizing the stream, as if the stream were actualized by an action. The stream is not something done, not a ‘deed’ in the widest sense. Rather, every action is itself ‘contained’ in the universal stream of life which is, thus, called the ‘life’ of the ego.” E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 17 IV, 63a-63b.

distintas dimensiones de experiencia. Y para Levinas esa síntesis pasiva se encuentra en que estamos ya siempre e irremisiblemente expuestos al otro, es decir, el rostro tiene sentido aun antes de que comience el diálogo; antes de comunicar un mensaje o de tomar una actitud hacia los demás ya estoy expuesto a ellos y lo que se expone no es idéntico a la suma de cualidades materiales o psicológicas, mis palabras o las características fenoménicas mediante las cuales podría ser reconocido como esta persona específica. Estar expuesto significa que, sin importar las apariencias o los hábitos de cada uno, no se puede prescindir de la relación con los demás porque nuestra subjetividad consiste en estar siempre puesto en cuestión. Tal vez se podría objetar que una persona puede tener un carácter indiferente y no importarle los reclamos de los demás, pero ni siquiera en estos casos extremos la subjetividad deja de ser afectada, pues en el caso de la indiferencia se trata de una actitud conscientemente tomada para no ser puesto en cuestión y esa persona no puede impedir –a menos que se haya creado a sí misma, en el sentido más literal del término, o que pueda disponer de un lenguaje privado– que alguien se dirija hacia ella para reclamarle, felicitarle, pedirle ayuda o saludarle. Esta exposición no significa, pues, que abdique de mi voluntad y me entregue al otro, sino que cuando alguien se dirige a mí en la vida cotidiana (por ejemplo, al decirme “Hola, Jorge”) prerreflexivamente ha operado ya una forma de reconocimiento (porque sé que quien me saluda es mi vecino y no su buzón) y que aunque no le conteste el saludo su decir me concernía a mí y a nadie más; así, ser responsable significa estar expuesto a los otros, aunque no lo quiera soy *rehén*: “No he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido. La ipseidad dentro de su pasividad sin *arjé* de la identidad es rehén. El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todos y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener.”⁶⁵ En este sentido, responsabilidad *por* o *para* el otro significa una forma de *stare pro*, de «tener que responder por...». El sujeto puede escoger con quiénes se relaciona y que actitud asume hacia ellos, pero no puede optar por *la situación de estar expuesto a los otros*, esta «experiencia» le está dada pasivamente y precede a la conciencia reflexiva. Por eso no debe verse en la responsabilidad levinasiana una forma de alienación porque eso supondría –como ocurre en Sartre– tomar como punto de partida al para-sí que se vuelve ajeno respecto a sí-mismo y se convierte en otro o es limitado por otro. Pero eso no ocurre en Levinas porque la subjetividad es primordialmente sujeción a la relación con otros, a partir de la cual se genera la subjetividad: “En ese libro [*De otro modo que ser o más allá de la esencia*] hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene de modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo.”⁶⁶ Una vez más, esta responsabilidad no es negación de la autonomía porque no opone dos voluntades en una dialéctica en la que una prevalezca sobre la otra; por el contrario, la responsabilidad, como síntesis pasiva, es la que le otorga su investidura a la autonomía. Expliquemos un poco. Todo se basa en donde se ubique el plano del discurso moral: Kant –quien ejemplifica mejor que nadie una ética basada en la autonomía– se sitúa en un plano trascendental, es decir, la autonomía del sujeto es la condición de posibilidad de la libertad porque un sujeto sólo puede ser libre en la medida que su intención prescinde de condiciones egoístas y contingentes (esto es, heterónomas) y se guía únicamente a partir de la representación de principios universales. Levinas, en cambio, se sitúa en un nivel fenomenológico, en el de la génesis de todo sentido. Desde su perspectiva la reflexión del sujeto autónomo es ya una deformación de lo inmediato (lo que podríamos denominar «actitud natural») y se pregunta “¿cuál es la génesis de la obligación moral?”, y él la encuentra en la responsabilidad, entendida como la

⁶⁵ E. Levinas, *De otro modo que ser...*, p. 183.

⁶⁶ E. Levinas, *Ética e infinito*, p. 89.

situación de estar siempre interpelado. Es decir, yo no comienzo a reflexionar en privado cómo debo comportarme frente a los otros y así asentar las obligaciones morales que tengo. Ningún ejercicio de reflexión podrá decirme que matar es moralmente malo, el “no matarás” se constituye como obligación porque primariamente hay un otro que me dice “no me mates”. Esa interpelación, ese cuestionamiento es algo que la voluntad no puede anticipar ni sacar a partir de ella misma, proviene de algo exterior, heterónomo. Claro, eso no significa necesariamente que yo ayude al otro, pues perfectamente puedo matarlo con la mayor crueldad, pero si tomo una u otra vía entonces ya estoy tomando posición frente a la exigencia que se me hace. El contexto de la acción, la posibilidad de hacer A (ayudarlo) o B (matarlo), no proviene de mi voluntad ni de la autorreflexión sino que proviene de aquello que el otro me dice. La heteronomía inviste a la libertad porque es precisamente aquello que es exterior a mi voluntad lo que conforma los distintos contextos de acción por los cuales puedo optar. La libertad tiene una vocación moral no porque sea un “valor” objetivo ni porque el ser libre siempre ayude al otro, sino porque la libertad, la posibilidad de haber actuado de un modo y no de otro, sólo tiene sentido (distinguiéndose de la conducta o el instinto) a partir de una exigencia que no proviene de la voluntad. Al respecto, Chalier escribe: “Tel est le sens libérateur de l'hétéronomie privilégiée d'autrui: une election qui fait advenir le sujet à son unicité irremplaçable. Contrairement à Kant, Levinas ne pense pas que le sujet soit moral et libre en raison de son autonomie, mais en raison de cette élection.”⁶⁷ Así, la responsabilidad es la socialidad originaria o para decirlo de otro modo: la relación con el rostro que acaece en la proximidad y el origen de todo «deber moral» –sin importar en qué ética se formule– se refieren al mismo evento: el reconocimiento de la exterioridad del otro.

Esto podría sonar muy parecido a la argumentación de Honneth en el sentido que la identidad, la relación práctica consigo mismo únicamente se obtiene por medio de los distintos patrones de reconocimiento intersubjetivo, sin embargo hay diferencias importantes. En primer lugar, Honneth parte de una «fenomenología empíricamente controlada» y por ello sólo hace referencia a aquellas formas de autorrelación en las que intervienen las expectativas conscientes de los sujetos; en cambio, la fenomenología de Levinas se dirige a experiencias pre-temáticas que no tienen un contenido empírico ni se articulan en términos de pretensiones conscientes, aunque las hacen posibles. En segundo lugar, las relaciones de reconocimiento de las que habla Honneth se desenvuelven en un mundo de la vida donde ya existe cierta forma de eticidad, ese mundo de la vida es el medio que proporciona los referentes y criterios que regulan el reconocimiento recíproco; en contraste, Levinas se refiere a una relación no-mediada, donde el «por/para» de la responsabilidad no pone en relación entre sí a los sujetos, sino que él mismo *es* la relación, sin que haya una tercera instancia de la que dependa ese responder. En conclusión, Honneth nos dice que la subjetividad depende de ciertos patrones de reconocimiento intersubjetivo dentro de un espacio social ya constituido, pero el enfoque de su análisis prescinde de la cuestión de cómo opera la relación entre reconocimiento y subjetividad en un ámbito pre-reflexivo y pre-temático. Este último punto es lo que aporta el trabajo de Levinas al tema del reconocimiento: toda forma de relación práctica consigo mismo y, por ende, todo patrón de reconocimiento recíproco empíricamente verificable, e incluso toda forma de daño moral, en resumen, todo espacio social, presupone un reconocimiento previo, una exposición al otro, que no procede de la autonomía de la voluntad; por el contrario: la funda.

A esa exposición y responsabilidad para los otros pasivamente asumida Levinas la denomina «substitución»: “[...] esta pasividad sufrida en la proximidad por medio de una alteridad en mí, esta pasividad de la recurrencia a sí que, sin embargo, no es la alienación de una identidad traicionada, ¿qué otra cosa puede ser más que la

⁶⁷ C. Chalier, *op. cit.*, p. 94.

substitución de mí por los otros? No es, sin embargo, alienación puesto que el Otro en el Mismo es mi substitución del otro conforme a la *responsabilidad*, por la cual, en tanto que *irremplazable*, yo estoy asignado.”³⁶⁸ Si la reciprocidad, que se busca evitar, implica que unos sean sustituibles por otros, ¿cómo puede Levinas utilizar el concepto de «substitución» para explicar la relación ética? La Substitución levinasiana describe cómo la subjetividad tiene su génesis en el contacto con los otros; la substitución significa que ser sujeto significa ser moralmente responsable *para* el otro.³⁶⁹ La substitución rompe con la visión egológica según la cual todos mis intereses son intereses del *yo*, pues mis responsabilidades morales son en primera instancia *para* el otro. Así pues, la «substitución» significa que el sí-mismo está sujetado por el otro; la substitución es tener que responder a las demandas que se me hacen antes de que yo elija hacerlo. Pero esa substitución no se refiere a un acto consciente en el que abdique mi voluntad, más bien se refiere a una génesis pasiva de la subjetividad en el sentido que la substitución es un signo de que cada uno de nosotros está dirigido al otro, ser sujeto es ser social, estar dirigido al otro: “En todo este análisis no se busca relacionar un *ente*, que sería el Yo, al acto de substituirse, que sería el ser del ente. La substitución no es un acto, es una pasividad que no puede convertirse en acto, algo más acá de la alternativa de acto-pasividad.”³⁷⁰ Al ser afectado por el rostro no tengo otra opción más que reconocer a la otra persona como un otro. Así, la substitución es reconocermé a mí mismo en el lugar del otro, no con la fuerza de un reconocimiento conceptual, sino en el sentido de encontrarme a mí mismo como un rehén del otro. La substitución es la conversión como una sujeción *por* el otro en una sujeción *para* el otro.

Tratemos de poner el concepto de substitución en términos no levinasianos: supongase que alguien va caminando tranquilamente por la calle y de improviso alguien que está enfrente de él avienta una bolsa de basura a la calle; uno podría pensar que esa persona es sucia y grosera, pero nada más, nunca se pensaría que esa persona ha sido injusta con la bolsa de basura. Ahora bien, supóngase que en la misma situación alguien va caminando y la otra persona avienta a la calle ya no a otra bolsa de basura, sino a otra persona; supóngase además que esa otra persona me mira mientras está tirada en el suelo, puedo reaccionar de muchas maneras: ayudarla, ignorarla y seguir mi camino o patearla, pero algo es innegable: tuve que tomar una actitud, tuve que responder ante él de una manera que no lo hubiera hecho ante algún otro objeto. La substitución designa, pues, el hecho de que no podemos escapar a esa situación de ser afectados por el rostro de una manera en la que ningún otro existente nos afecta. La substitución se refiere al hecho de que, ante la “presencia” (Levinas preferiría hablar de “epifanía”) del rostro, no puedo hacer otra cosa sino reconocerlo como otro, aunque lo ignore o lo vaya a matar. En el concepto de substitución volvemos a encontrar –aunque sin sus presupuestos idealistas– la tesis de Fichte según la cual el reconocimiento no tiene su génesis en la reflexividad de la conciencia activa, sino que la presupone. Citémosla de nuevo y comparémosla con lo que escribe Levinas:

Lo que no se puede creer [...] es que el hombre tiene que hacer primero ese razonamiento largo y penoso que nosotros hemos desarrollado para concebir que cierto cuerpo fuera de él pertenece a un ser que es su semejante. Ese reconocimiento o no sucede nunca, o tiene lugar en un instante sin que se sea consciente de las razones³⁷¹

³⁶⁸ E. Levinas, *De otro modo que ser...*, p. 183.

³⁶⁹ Al respecto escribe Levinas: “Substitución-significación: no se trata del reenvío de un término al otro –tal como aparece tematizado en lo Dicho–, sino de una substitución como subjetividad misma del sujeto, interrupción de la identidad irreversible de la esencia en un tomar a mi cargo que me incumbe sin descarga posible” *Ibidem*, p. 58.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 186.

³⁷¹ Fichte, *Para una filosofía de la intersubjetividad*, pp. 36-38.

Y en las palabras de Levinas:

“¿Por qué me concierne el otro? [...] Estas cuestiones no tienen sentido más que si se ha supuesto ya que el Yo sólo tiene cuidado de sí, sólo es cuidado de sí. En efecto, en tal hipótesis resulta incomprensible el absoluto fuera-de-Mí, el Otro que me concierne. Ahora bien; en la «prehistoria» del Yo puesto para sí habla una responsabilidad. El sí mismo en su plena profundidad es rehén de modo mucho más antiguo que es Yo, antes de los principios.”¹⁷²

El modelo de reconocimiento sugerido por Fichte y sistematizado por Levinas se contrapone a aquellos modelos de razón práctica que subsumen la libertad a ciertos procedimientos o contenidos racionales que intentan encontrar criterios para la acción moral que sean universalmente inteligibles y válidos para todos. En estos modelos el reconocimiento depende de un orden universal a partir del cual recibe su significado. En cambio, para el modelo de Fichte y Levinas, el reconocimiento –y posteriormente la reflexión moral– no provienen de una universalidad que dicte criterios para la acción moralmente recta, sino que surge a partir de una situación pre-reflexiva a partir de la cual se genera la subjetividad; así, la obligación moral proviene de un hecho pre-reflexivo. Sin embargo, el hecho de que este reconocimiento sea pre-reflexivo no significa que sea irracional, sería irracional sólo si negara la posibilidad de que se establecieran criterios racionales para juzgar la acción moral, pero no ocurre tal cosa porque lo que hace Levinas, especialmente con el concepto de «substitución» es buscar el sentido de la ética y cuáles son los presupuestos en los que se sustenta la universalidad y racionalidad de ésta. Así, en esas síntesis pasivas a las que se refieren los conceptos de «proximidad», «responsabilidad» y «substitución» poseen, sin embargo, una dimensión de universalidad, la cual no proviene de del carácter abstracto del concepto, sino de situaciones que nos son dadas pasivamente y que nos constituyen en tanto que sujetos: aun si el reconocimiento surge en el aquí y ahora de un sujeto interpelado y puesto en cuestión este reconocimiento trasciende el aquí y ahora porque en él se despliega el significado mismo de la subjetividad. Por ese motivo, no es descabellado afirmar que el reconocimiento pre-temático del que habla Levinas es la condición que hace posible toda moral concreta: “La incondición de rehén no es el caso límite de la solidaridad, sino la condición de toda posible solidaridad. Toda acusación es persecución, del mismo modo que toda alabanza, recompensa o punición interpersonales suponen la subjetividad del Yo, la substitución, la posibilidad de ponerse en lugar del otro, que remite a la transferencia del «por el otro» al para «para otro».”¹⁷³ Así, Levinas establece al reconocimiento como un punto de vista moral porque la relación de responsabilidad indicada con el concepto de substitución establece las condiciones bajo la cual una acción puede calificarse como moralmente recta, pues si no la hubiera o si se intentara negar en la práctica –como en los estados totalitarios o en el deseo de anulación absoluta del otro que es el odio– simplemente no habría moral. Sin embargo, el carácter del punto de vista moral desarrollado por Levinas debe tomarse con precaución, pues aunque en cierto sentido es un planteamiento trascendental en la medida que establece las condiciones para toda moral posible –a saber, el reconocimiento pre-reflexivo– hay que enfatizar el carácter *ético* de su planteamiento por encima del aspecto *trascendental*; algo que deja en claro Levinas al responder al cuestionamiento de De Boer acerca de si cabría llamar a su obra un «trascendentalismo ético»: “Pues, bien, estoy absolutamente de acuerdo con esa fórmula, si «trascendental» significa una cierta anterioridad: excepto que la ética es anterior a la ontología. Es más ontológica que la ontología, más

¹⁷² E. Levinas, *De otro modo que ser...*, p. 187.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 188.

sublime que la ontología. De ahí procede un equívoco según el cual parece apoyarse sobre algo previo, mientras que es anterior. Se trata, pues, de un trascendentalismo que comienza por la ética.”³⁷⁴ Es decir, la condición trascendental no es una estructura ontológica que pueda reconstruirse a partir de fenómenos empíricos, sino que es un evento pretemático que precede al orden ontológico.

³⁷⁴ E. Levinas, *De Dios que viene a la idea*, p. 154.

CONCLUSIONES

A lo largo de los capítulos precedentes esta tesis desarrolló los siguientes puntos:

- I. El propósito general de toda la argumentación se adscribe a los proyectos de la filosofía moral contemporánea que –en oposición a aquellas posturas que pretenden disolver el concepto de racionalidad– intentan elaborar un modelo de razón práctica que prescinde de orientaciones sustantivas de la acción (es decir, pautas de conducta destinadas a determinar en qué consiste la acción virtuosa o cómo alcanzar la vida buena) y se centran, en cambio, en la reconstrucción de los presupuestos de nuestras intuiciones morales cotidianas con el fin de elaborar un punto de vista, inmanente a las prácticas sociales, que sirva como criterio para juzgar la rectitud de las acciones.

- II. Este punto de vista moral no debe equipararse con una «fundamentación última» de la ética ni debe considerarse como el resultado de una intuición ajena a todo procedimiento reflexivo. Por el contrario, este punto de vista de moral es resultado de un proceso de construcción que con, base en la reflexión acerca de los problemas presentes en las relaciones sociales de un momento histórico determinado, se propone encontrar en las actitudes o enunciados que se hacen en la vida cotidiana acerca de esos problemas elementos lo suficientemente formales para ser susceptibles de universalización, así como también aquellos presupuestos pre-temáticos y pre-reflexivos que condicionan toda toma de posición reflexiva ante los problemas que se discuten.

- III. La construcción del modelo de racionalidad práctica que esta tesis intenta construir se encuentra, pues, entre dos compromisos aparentemente contradictorios. Por un lado, toma como punto de partida los deseos y las creencias de los sujetos respecto a ciertos problemas morales persistentes en la sociedad; en esa medida el modelo de razón práctica que propongo se compromete *metodológicamente* con las explicaciones intencionales, es decir, la explicación del sentido de la acción moral debe dar cuenta de las *razones* por las cuales un sujeto actuó de determinada manera y no de otra, dadas su deseos y creencias. Por otro lado, el hecho de que la reconstrucción abarque también aspectos pre-reflexivos implica hablar de elementos que escapan a las intenciones explícitas de los sujetos y que, sin embargo, condicionan su acción. Considero que esta contraposición es insalvable sólo si se piensa desde el modelo «fundamento-fundamentado»: ni el sentido de la acción se agota en las intenciones manifiestas de los agentes ni los elementos pre-temáticos y pre-reflexivos que atraviesan al sujeto moral determinan unívocamente la acción. Se trata, más bien, de pensar un modelo de racionalidad práctica que tome en cuenta el proceso mediante el cual se generan las creencias y deseos de los agentes y no sólo cómo se relacionan entre sí estos dos últimos elementos.

- IV. Hechas las aclaraciones pertinentes, enuncio el fenómeno social que esta tesis asume como punto de partida e hilo central: el reconocimiento intersubjetivo, esto es, el hecho de que las pretensiones y expectativas acerca de la identidad (personal o colectiva) sean consideradas por los otros como valiosas, legítimas o merecedoras de respeto. ¿Por qué el reconocimiento y no la libertad, la solidaridad o la utilidad? En primer

lugar, porque el reconocimiento es una relación social indispensable para la formación de la identidad práctica de los sujetos. En segundo lugar, porque mientras que en el mundo moderno aparecen cada vez más espacios de libertad así como nuevas maneras de producir utilidad las expectativas de reconocimiento aumentan su posibilidad de fracasar. En tercer lugar, las consecuencias palpables de esas pretensiones fallidas de reconocimiento no distorsionado se extienden prácticamente a todas las áreas de la esfera pública: desde problemas de racismo hasta la exclusión de grandes capas de la población de los beneficios del desarrollo económico. No pretendo afirmar que el reconocimiento sea el fundamento o la “esencia” de toda moral, pero sí creo que el conflicto por afirmar la pretensiones de reconocimiento en el espacio social sí puede servir como hilo conductor para un modelo *contemporáneo* de racionalidad práctica debido a su generalidad tanto en el plano empírico (en la medida en que la mayoría de las cuestiones morales sometidas a debate se refieren a las exigencias de un reconocimiento negado o distorsionado) como en el ámbito de la reflexión filosófica (porque el fenómeno del reconocimiento puede tratarse desde distintas perspectivas teóricas que, sin llegar a una síntesis última, sí permiten construir mecanismos que expliquen cómo se engarzan los distintos niveles de reconocimiento).

- V. Como se mencionó, el punto de partida de la investigación son los distintos patrones de reconocimiento intersubjetivo existentes en la sociedad. ¿Cómo obtener conclusiones normativamente relevantes a partir de prácticas sociales? Con rapidez vienen a la mente dos vías posibles: por un lado, tratar de encontrar una forma sustantiva de reconocimiento, es decir, un conjunto de máximas de acción que debiéramos poner en práctica en nuestras relaciones con los otros; por otro lado, tratar de encontrar una «idea regulativa» que guíe la acción moral, aunque nunca se realice de manera plena. La primera posibilidad queda vedada por el enfoque del análisis que mencioné en el apartado (I): la racionalidad práctica es incapaz de proporcionar normas concretas de acción o de prever un estado de cosas que habría de cumplirse a la manera de una ley de hierro de la historia porque los patrones de reconocimiento pueden variar de una sociedad a otra y de una época a otra. La segunda vía es más acorde con el propósito de encontrar un punto de vista moral mediante el cual juzgar las prácticas sociales existentes sin tener que recurrir a un plano trascendente a éstas; como escribe McCarthy: “[...] el papel que tales idealizaciones desempeñan realmente al estructurar nuestras prácticas en las diversas esferas de la vida; por ejemplo, de cómo la idea de un mundo objetivo estructura la forma en la que nos ocupamos de los desacuerdos fácticos en la vida cotidiana y en la ciencia o de cómo la idea de una humanidad común estructura la forma en la que nos ocupamos de las justificaciones de la injusticia y la opresión basadas en diferencias de clase, raciales o de género”³⁷⁵. Sin embargo hay una característica de las ideas regulativas que, a mi juicio, las hace poco satisfactorias para servir de base al punto de vista moral que pretendo elaborar, a saber: incluso asumiendo el carácter asintótico y contrafáctico del ideal regulativo, ¿cómo es posible que una situación libre de conflicto, de diálogo transparente y de reconocimiento pleno sirva como criterio regulador para nuestra situación fáctica, caracterizada por el conflicto, la asimetría y las luchas por el reconocimiento? Es decir, el problema de las ideas regulativas es que se plantean de tal modo que difícilmente pueden *regular* siquiera la acción en un mundo transido por las asimetrías de poder. En ese sentido estoy del todo de acuerdo con Gadamer: “No es nuestra tarea inventar solidaridades, sino hacemos

³⁷⁵ McCarthy, Thomas, *Ideales e ilusiones*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 26-27.

conscientes de ellas”,¹⁷⁶ porque si se plantea una idea regulativa, a la manera de un punto de fuga de un progreso asintótico cuyo final sería un acuerdo transparente, sin conflictos ni disensos, como criterio de la acción y el juicio moral entonces estamos ante un modelo que considera a los elementos de finitud, de facticidad y de constitución de sentido como obstáculos ineliminables –es cierto–, pero cuya superación sería en principio deseable. La opacidad y el conflicto que acompañan toda constitución de sentido y toda formación del espacio social se piensan como un «todavía-no-racional» y no como elementos que deben considerarse como condiciones que hacen posible el ejercicio de la razón práctica. Sin embargo, a lo largo de la tesis intenté elaborar una “tercera vía” que hiciera justicia tanto al hecho de que toda comprensión se inserta en la finitud y en la facticidad histórica como a las ideas regulativas: con la «hermenéutica de la facticidad» comparto la tesis de que la filosofía es una manera de apropiarse de la vida tal como es vivida, es decir, la filosofía no puede inventar arbitrariamente el punto de vista, sino atenerse a la situación misma. En ese sentido, la filosofía moral toma su orientación de la situación vivida en la que estamos y permanece siempre dentro de la vida fáctica. Sin embargo, la filosofía moral no puede estancarse en un punto del círculo hermenéutico porque la facticidad no es un *principio de justicia* que por sí misma señale cómo juzgar acciones y procedimientos; esto último, la construcción de un punto de vista moral, depende de la facticidad en la medida que su *construcción* parte fácticamente de la interpretación que la vida tiene de sí misma y no puede ser de otra manera, pero eso no significa que “todo vale”, más bien significa que la pregunta por la validez del punto de vista moral debe plantearse tras reconocer a la facticidad como su condición. ¿Cómo plantear la construcción de principios de justicia sin traicionar el círculo hermenéutico? Para responder a esta cuestión me parece pertinente recurrir a las ideas regulativas, pero en un sentido «inverso»: no podemos poner como criterio para juzgar la acción social modelos que prescindan del disenso, pero sí es plausible reconstruir a partir de las relaciones sociales plurales y concretas formas de de daño moral que perturban la formación de la identidad de cualquier sujeto. En otras palabras, si partimos de nuestra situación hermenéutica difícilmente se encontrará un modelo regulador que indique cómo debemos comportarnos ante nuestros semejantes, pero sí cabe identificar patrones que señalen cómo *no* debemos relacionarnos con los otros. Esta noción de idea regulativa «inversa» se basa directamente en las formas de menosprecio de las que habla Honneth, pero no comparto su creencia en la posibilidad de encontrar a partir de éstas modelos normativos de reconocimiento recíproco. Una de las conclusiones más importantes de esta tesis es que la racionalidad práctica no puede prescribir –ni siquiera en un sentido regulativo– nuevas formas de solidaridad, sólo puede decir: «evitemos lo más posible la humillación», lo cual no es poco.

VI. ¿Por qué concluir con Levinas? No porque tenga la razón y represente la “verdadera moral”. La ética levinasiana no es una moral porque la moral es ya una tematización de los preceptos morales. La obra de Levinas representa el punto culminante de esta tesis sólo porque proporciona una descripción de las relaciones de reconocimiento en una etapa pre-reflexiva y antepredicativa, es decir, “presenta” el estrato final de la arqueología del reconocimiento, pero eso no debe interpretarse como una afirmación de que la obra de Levinas es mejor que la de Honneth o la de Habermas, simplemente permite hablar de una manera distinta de un mismo fenómeno, nos permite comprender que el reconocimiento no es puramente reflexivo. Ahora bien, ¿no hay una terrible contradicción en Levinas? Si los eventos que el describe son previos a la operación de la conciencia ¿cómo se les puede tematizar entonces?, ¿acaso la tematización de la

¹⁷⁶ H.G. Gadamer, *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 99.

«substitución» o la «pasividad» no *traiciona* el carácter no temático de estos eventos? Esta objeción la señala Derrida: “Al convertir la relación con lo infinitamente otro en el origen del lenguaje, del sentido y de la diferencia, sin relación con lo mismo, Levinas se resuelve, pues, a traicionar su intención en su discurso filosófico. Éste no se entiende y no enseña más que si se deja primero circular en él lo mismo y el ser”³⁷⁷. O si se quiere decirlo desde otro lenguaje, Levinas comete una autocontradicción performativa. Veamos. Levinas insiste constantemente en que la relación con el otro, lo que él denomina la proximidad, no puede pensarse desde el discurso argumentativo (ni desde alguna otra mediación) porque de esa manera se viola el carácter irreductible que el otro introduce: “Por tanto, la proximidad significa una razón anterior a la tematización de la significación por un sujeto pensante, anterior al reagrupamiento en términos en un presente, una *razón pre-original* que no procede de ninguna iniciativa del sujeto, una *razón an-árquica*.”³⁷⁸. Aquí aparece una dificultad en el intento de pensar el encuentro con el otro más allá de toda ontología, pues tal encuentro sólo puede pensarse, hacerse filosóficamente inteligible, si se recurre a un lenguaje tematizante, pero al tematizar esa trascendencia, esa ruptura que introduce el otro, se tematiza el presunto carácter no-objetivo y no-temático del otro. Más en particular, Habermas esgrimiría contra Levinas un argumento que ya ha empleado contra Heidegger, Derrida o Foucault: la «autocontradicción performativa», la cual consiste en que el contenido proposicional del acto argumentativo (en este caso, pensar una instancia de sentido más allá de toda tematización y de todo contenido predicativo) niega presuntos pragmáticos de ese contenido proposicional (es decir, Levinas sólo puede expresar su tesis mediante la tematización y contenidos predicativos) porque esa tesis cuestiona las mismísimas condiciones de posibilidad de la argumentación con sentido. Según Habermas, el uso comunicativo del lenguaje trae consigo la obligación inmanente de justificar pretensiones de validez y cuando las pretensiones de validez que se hacen niegan la posibilidad misma de tal justificación entonces se ha incurrido en una contradicción performativa. Así, al tematizar lo intemmatizable, Levinas se haría acreedor a las mismas críticas que Habermas dirige contra el pensamiento postmoderno: “...estos discursos no ni pueden ni quieren dar razón del lugar en el que se mueven... se da también una incongruencia entre estas «teorías» que sólo entablan pretensiones de verdad para inmediatamente desmentirlas... en todos los casos se produce una simbiosis de cosas incompatibles, una amalgama que en el fondo repugna al análisis científico «normal»”³⁷⁹.¹⁰ Levinas podría argüir, como de hecho lo hace, que su esfuerzo sería absurdo sólo si su discurso fuera sincrónico, es decir. Si sostuviera *al mismo tiempo* la imposibilidad de tematizar el encuentro con el otro y al mismo tiempo escribiera acerca de él; en contraste, Levinas reclama a la diacronía como el tiempo de la filosofía: “El escepticismo, que atraviesa la racionalidad o la lógica del saber, es un rechazo a sincronizar la afirmación implícita contenida en el decir y la *negación* que tal afirmación enuncia en lo Dicho... Como si el escepticismo fuese sensible a la *diferencia* entre *mi exposición* sin reserva al otro, que es el Decir, y la exposición o el enunciado de lo Dicho en su equilibrio”³⁸⁰. Como puede apreciarse, el argumento de Levinas se basa en el principio de no-contradicción que estipula que las proposiciones contradictorias no pueden sostenerse al mismo tiempo. Pero, acorde a Habermas y Apel, difícilmente esa estrategia diacrónica salvaría a Levinas de una contradicción performativa porque ésta surge, no cuando dos proposiciones contradictorias (A y no-A) se

³⁷⁷ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 206.

³⁷⁸ E. Levinas, *De otro modo que ser...*, p. 247.

³⁷⁹ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 397-398.

³⁸⁰ E. Levinas, *De otro modo que ser...*, p. 248.

afirman simultáneamente, sino que la contradicción aparece cuando lo que se afirma niega los presupuestos e implicaciones del acto de afirmarlo. Al sostener el carácter intematizable del otro Levinas estaría negando el presupuesto que hace posible su afirmación: un lenguaje intersubjetivamente compartido en que las cosas aparecen tematizadas. ¿Realmente ocurre así? ¿En verdad hay en Levinas un desprecio de la práctica cotidiana en aras de “experiencias estéticas” o un “rechazo adialéctico de la subjetividad”? No lo creo así, pero a mi juicio sí hay un problema serio en la obra de Levinas: el muestro que toda mediación, toda articulación entre distintos planos del discurso no es fundamental, sino que reposa en un reconocimiento previo y pre-reflexivo, pero jamás muestra cómo hacer esa mediación, el discurso levinasiano carece de mediaciones y por ese motivo no es plausible el proyecto de articular desde él los niveles de reconocimiento intersubjetivo tematizados por Habermas y Honneth. Hemos podido mostrar “arqueológicamente” los distintos estratos del concepto de reconocimiento, pero no se ha explicado cómo pueden articularse *prácticamente* dentro de una perspectiva común, aunque contingente y sujeta a revisión, es decir, aún queda por realizar la tarea de articular dos instancias: la instancia del reconocimiento igualitario y simétrico (Honneth y Habermas) en el que necesariamente intervienen una pluralidad de contextos y la instancia de la «substitución» en la que interviene la responsabilidad no elegida hacia el otro. Articular esas dos instancias requiere de un trabajo hermenéutico, pero eso es tema de otra investigación.

BIBLIOGRAFIA

- Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.
- , *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol. II.
- Benhabib Seyla, "The generalized and the concrete other", en S. Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism and critique*, Minneapolis, 1987
- , y Fred Dallmayr (eds.), *The communicative ethics controversy*, MIT, Cambridge MA, 1990.
- Bernstein, Richard, *Beyond objectivism and relativism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, PA, 1989.
- , *The new constellation*, MIT, Cambridge MA, 1993.
- Boer Theodore De, *The rationality of transcendence*, J.C. Gieben, Amsterdam, 1997.
- Buber, Martin, *Yo y tú*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1994.
- Bubner, Rüdiger, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol. II.
- Couzens Hoy, David y Thomas McCarthy, *Critical theory*, Blackwell, Cambridge MA, 1994.
- Colléony, Jacques, "Heidegger et Levinas: la question du Dasein", *Les études philosophiques*, n° 3, 1990, pp. 313-331.
- Chalier, Catherine, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, Bibliothèque Albin Michel, París, 1998.
- Checchi, Tania, *Sentido y exterioridad. Un itinerario filosófico a partir de Emmanuel Levinas*, UIA, México, 1997.
- Dean Jodi, "Civil society: beyond the public sphere", en Rasmussen (ed.), *Handbook of critical theory*, Blackwell, Cambridge MA, 1996.
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- Dussel, Enrique (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI-UAM-I, 1994.
- , *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993.
- , *Ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 1998.
- Feron, Étienne, "Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1, vol. 82, 1977, pp. 64-87.
- Ferrara Alessandro., "A critique of Habermas' Diskursethik", *Telos*, núm. 2, 1988.
- Fichte, *Para una filosofía de la intersubjetividad*, Universidad Complutense, Madrid, 1993.
- , *Fichtes Werke*, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1957.
- Frank, Manfred, *La piedra de toque de la individualidad*, Herder, Barcelona, 1995.
- Gadamer, H.G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- González, Graciano (coord.), *Ética y subjetividad*, Editorial Complutense, Madrid, 1994.
- González Riobó, *Fichte: filósofo de la intersubjetividad*, Herder, Barcelona, 1995.
- Greisch, Jean y Jacques Rolland, *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, Cerf, París, 1993.
- Gutman, Amy (comp.), *Multiculturalism and the «politics of recognition»*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Habermas, Jürgen, *Between facts and norms*, MIT, Cambridge, MA, 1994.
- , *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1989.
- , *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- , *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- , *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1988.
- , *Teoría de la acción comunicativa*, vols. 1 y 2, Taurus, Madrid, 1987.
- , *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.
- , *Moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1992.
- , "Justicia y solidaridad", en K.O. Apel, et al., *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 175-208.
- , *Pensamiento Postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.
- , *Justification and application*, MIT, Cambridge, MA, 1996.
- , *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999.
- , *Fragmentos filosófico-teológicos*, Trotta, Madrid, 1999.

- Hegel**, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1993.
- , *El sistema de la eticidad*, Editora Nacional, Madrid, 1988.
- , *Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Heidegger**, Martin, *Ser y tiempo*, F.C.E., México, 1993.
- Hendley**, "From communicative action to the face of the other. Habermas and Levinas on the foundations of moral theory", *Philosophy today*, invierno de 1996, pp. 504-530.
- Höffe**, Otfried, *Diccionario de ética*, Crítica, Barcelona, 1994.
- Honneth**, Axel, "Integrity and disrespect", *Political theory*, 20 (2), 1992.
- , *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997.
- , "The other of the justice: Habermas and the ethical challenge to postmodernism", en S.K. White (ed.), *The cambridge companion to Habermas*.
- , *The critique of power. Reflective stages in a Critical social theory*, MIT Press, Cambridge MA, 1991.
- , "Reconocimiento y obligaciones morales", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 8, 1996.
- , "La ética discursiva y su concepto implícito de justicia", en K.-O. Apel, *et al.*, *op. cit.*
- , "Pathologies of the social: the past and the present of social philosophy", en Rasmussen (ed.), *op. cit.*
- , "Atomism and ethical life: on Hegel's critique of the french revolution", en Rasmussen, *Universalism vs. communitarianism*, MIT, Cambridge MA, 1990, pp. 129-138.
- Horkheimer**, Max, *Ocaso*, Anthropos, Barcelona, 1986.
- Husserl**, Edmund, *Experiencia y juicio*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1980.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1995.
- , *Problemas Fundamentales de la fenomenología*, Alianza Universidad, Madrid, 1994.
- , *De la synthèse passive*, Jerome Millon, París, 1997.
- , *Meditaciones Cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Ingram**, David, *Habermas and the dialectic of reason*, Yale University Press, New Haven, 1991.
- Iribarne**, Julia, *La intersubjetividad en Husserl*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1988.
- Kant**, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México, 1991.
- , *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1994.
- Levinas**, Emmanuel, *Entre nosotros*, Pre-textos, Valencia, 1993.
- , *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991.
- , *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 1994.
- , *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- , *De l'existence a l'existant*, Vrin, París, 1990.
- , *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974.
- , *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993.
- , *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- , *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1994.
- , *Difficile liberté*, Le Livre de Poche, París, 1984.
- , "Pensée et prédication", *Analecta Husserliana*, vol. VI, núms. 3-6, 1977.
- , *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1997.
- , *Basic philosophical writings*, (editado por Peperzak, Critchley y Bernasconi), Indiana University Press, 1996.
- Lutterfelds**, Wilhelm, "Die monologische struktur der Kategorischen Imperativs und Fichtes Korrektur der Diskursethik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40, 1986, pp.89-102.
- Papastephanou**, Marianna, "Communicative action and philosophical foundations", *Philosophy and social criticism*, vol. 23, núm. 4, 1997, pp. 41-69.
- Peperzak** Adriaan, *Beyond. The philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, 1997.
- Posner**, Richard, *Overcoming law*, Harvard University Press, Cambridge MA 1995.
- Rasmussen**, David, *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary debates in ethics*, MIT Press, Cambridge MA, 1992.
- , *Reading Habermas*, Blackwell, Cambridge MA, 1990.
- Rehg**, William, *Insight and solidarity. The discourse ethics of Jürgen Habermas*, University of California, 1994.

- Ricoeur, Paul**, "La raison pratique" en *Rationality Today*, Ottawa, 1981.
- , *Amor y justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 1993.
- , *Sí mismo como un otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- , *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- Rivera Castro, Faviola**, "El reconocimiento ético de la persona y los límites de la solidaridad", en E. Dussel (comp), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, pp. 116-125.
- , "La raison pratique", en Geraets (ed.), *Rationality today*, Ottawa University Press, 1979.
- , *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- Rorty, Richard**, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Sartre, Jean-Paul**, *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1943.
- , *Cahiers pour une morale*, Gallimard, París, 1985.
- Skirbekk, Gunnar**, "The discourse principle and those affected", *Inquiry*, vol. 40, núm 1, 1997.
- Taylor, Charles**, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
- , "Identidad y reconocimiento", *Revista Internacional de Filosofía Política*, n°7, 1997, pp. 10-19.
- , *Sources of the self*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1989.
- , *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Theunissen, Michael**, *The other*, MIT, Cambridge MA, 1990.
- Trey, George**, "Communicative ethics in the face of alterity: Habermas, Levinas and the problem of post-conventional universalism", *Praxis International*, vol. 11, núm. 4, 1992, pp. 412-427.
- Tugendhat, Ernest**, *Autoconciencia y autodeterminación*, FCE, Madrid, 1993.
- , *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- Vázquez Moro, Ulpiano**, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1982.
- Vetlesen, Arne Johan**, "Worlds apart? Habermas and Levinas", *Philosophy and social criticism*, vol. 23, núm. 1, pp. 1-20.
- Wellmer, Albrecht**, *Ética y diálogo*, Anthropos-UAM,I, 1994.
- Williams, Roberts**, *Recognition. Fichte and Hegel on the other*, State University of New York Press, 1995.
- White, Stephen K. (ed.)**, *The cambridge companion to Habermas*, Cambridge University Press, 1995.