

# DE LA ÉTICA DISCURSIVA A LA ÉTICA DEL RECONOCIMIENTO. UNA PANORÁMICA GENERAL AL MODELO ÉTICO DE HONNETH A TRAVÉS DE LA ETICIDAD HEGELIANA

Jordi Magnet Colomer

Universidad de Barcelona

## Resumen:

En la primera sección me ocupo de aquellas limitaciones inherentes a la “ética discursiva” que son objeto de una recepción crítica en la obra de Axel Honneth; sólo desde esta base es posible apreciar en su justa medida las influencias del *Sistema de la Eticidad* hegeliano en la “ética del reconocimiento” –segunda y tercera sección-. De los impedimentos existentes a un verdadero reconocimiento ético da cuenta la cuarta sección del artículo. En la quinta y última parte analizo la respuesta de Honneth ante las críticas de procedencia althusseriana donde el reconocimiento es equiparado a “ideología”.

## Palabras clave:

Ética del reconocimiento, ética discursiva, reconocimiento, eticidad, Teoría Crítica.

## Abstract:

In the first section I deal with those limitations inherent in the “discourse ethics” which are object of a critical reception in Axel Honneth’s work, only from this basis one can see in perspective the influences of the hegelian *System of Ethical Life* in “ethics of recognition” –second and third sections-. About existing impediments to a true ethical recognition realizes the fourth section of the article. In the fifth and last part I analyze Honneth’s response to althusserian criticism in which recognition is equated to “ideology”.

## Key words:

Ethics of recognition, Discourse ethics, Recognition, Ethical life, Critical Theory.

Recibido: 08/07/2012

Aceptado: 24/09/2012

## PERSISTENCIA DE SESGOS FORMALISTAS-KANTIANOS EN LA ÉTICA DISCURSIVA

¿La ética discursiva debe limitarse a justificar el método procedimental por medio del cual pueden ser dilucidadas racionalmente las cuestiones de justicia o contiene también los preceptos para una teoría material de la justicia –en el sentido de la manifestación de un orden social justo-? Ya antes de empezar a elaborar su modelo ético del reconocimiento intersubjetivo, Axel Honneth mostraba ciertas reticencias hacia el viraje que la ética discursiva estaba adquiriendo en las formulaciones más recientes de sus máximos exponentes (Habermas, Apel). Lo que en aquel entonces le preocupaba sobremanera era la progresiva desvinculación de la ética discursiva respecto las formas prácticas e ideales de vida y las concepciones de justicia, pues al circunscribirse al estrecho marco de una ética procedimental pura, orientada exclusivamente a la fundamentación del principio de universalización, “la ética discursiva se comporta de forma estrictamente neutral no sólo ante cuestiones de la vida buena, sino también ante cuestiones de justicia” (Honneth, 1991: 168). Una lectura superficial de las primeras obras de Habermas llevaba frecuentemente a “la impresión errónea de que la ética discursiva podría indicar de modo inmediato un criterio para la distinción normativa de determinadas formas de vida” (Honneth, 1991:167). Esto acontecía así porque el concepto habermasiano de “situación ideal del habla” era a menudo equiparado a una forma de vida ideal.

Descartando la anticipación de cualquier concepción sobre la vida buena o ideal desde la ética discursiva, Honneth sostiene, no obstante, que un concepto material de justicia sí es inherente a los postulados de la ética discursiva. Ahora bien, Apel y Habermas “ofrecen el fundamento cuasitrascendental para la justificación de un procedimiento discursivo, pero no para el enjuiciamiento de los condicionamientos sociales de este procedimiento” (Honneth, 1991: 169). Esto significa que la ética discursiva “no asume en sus propios principios normativos aquellos presupuestos idealizables del diálogo, en la que está sustentada, sin embargo, su justificación del principio de universalización” (1991:169). La tarea que también compele a la ética discursiva es, desde el punto de vista de Honneth, la distinción normativa de “aquellos condicionamientos sociales que posibilitan por principio el establecimiento de discursos libres de coerción desde su infraestructura institucional y su autocomprensión cultural” (1991:169). De tal forma que una sociedad justa es aquella en la que en su infraestructura normativa se encuentran los presupuestos para la realización de diálogos libres de dominio; para la negociación igualitaria y sin coerción de las normas en discusión. Carece de fundamento, por tanto, el distanciamiento aparente entre una ética procedimental formal y una teoría material de la justicia. Dicha teoría, derivada del propio potencial de la ética discursiva, apunta a un concepto de justicia material intersubjetivamente ampliado donde el sujeto alcanza la autonomía por vía comunicativa; alejándose por ello de las teorías

de justicia centradas exclusivamente en la distribución de bienes (Rawls). Tal como afirma Honneth, “[...] el problema clave de la teoría de la justicia, al que indirectamente hace referencia la ética discursiva, lo representa la estructura de relaciones sociales de reconocimiento y no la distribución de bienes” (1991:172).

En el artículo que lleva por título “Entre Aristóteles y Kant: Esbozos para una moral del reconocimiento”, el máximo exponente de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, orienta en una dirección similar a Hegel sus críticas hacia la ética kantiana, sin dejar de guardar, a su vez, una distancia prudencial respecto la ética de Aristóteles. La siguiente cita es particularmente representativa de su postura frente a la imparcialidad del juicio en Kant:

[...] el agente individual obra a partir de una serie de intenciones, sentimientos y vínculos personales, frente a los cuales los principios imparciales no tienen motivacionalmente fuerza alguna; en segundo lugar, nuestro obrar cotidiano enseña igualmente que, en general, nos enfrentamos a tantas expectativas, obligaciones y deseos diferentes que no es la aplicación coherente de un principio moral, sino la conflictiva integración de diversos puntos de vista morales lo que constituye la regla; y tercero y último, es fácil ver que algunos de nuestros vínculos personales tienen un significado tan central para nuestra vida que, frente a ellos, la exigencia de imparcialidad moral llega a tener algo de absurdo (Honneth, 1998-99:18).

La estructura de motivaciones de la acción humana es demasiado compleja como para orientarse unilateralmente según un procedimiento universalista de fundamentación de tipo kantiano. La moral del reconocimiento no sólo descansa en la tradición que se remonta a Kant (a saber, respeto mutuo y autonomía moral de los sujetos en relación a derechos y deberes universales), sino también en los postulados de las éticas feministas del cuidado (donde sólo hay deberes o responsabilidad en relación a otros -relación madre-hijo etc.-) y en los planteamientos comunitaristas. Honneth opina que “[...] los diferentes contenidos semánticos de “reconocimiento” se hallan ligados, respectivamente, a perspectivas morales particulares”, [...] pero pueden justificarse normativamente de un modo común” (1998-99: 22).

Albrecht Weller, también discrepa de algunos planteamientos ofrecidos por Apel y Habermas. En *Ética y diálogo*, considera que la ética del discurso es “demasiado kantiana en un sentido, y no es lo suficientemente kantiana en otro” (Wellmer, 1994:38). Como alternativa a una interpretación teórico-consensual de la ética universalista del diálogo –excesivamente formalista e idealizante en sentido kantiano- propone una interpretación falibilista, y en lugar de una fundamentación fuerte y unidimensional, plantea la posibilidad de una fundamentación débil y pluridimensional (esto último contra el absolutismo implícito en los acuerdos definitivos y en la fundamentación última de la “filosofía primera” apeliana) (1994:39). Wellmer cree, además, que contrariamente a Kant, la ética discursiva,

debido a sus premisas teórico conceptuales, no ha logrado aún una demarcación suficientemente clara entre la acción moralmente correcta y el ámbito de justicia de las normas, esto es, entre los problemas de la moral y los del derecho (1994:39).

En una entrevista más reciente, Honneth parece haber abandonado definitivamente cualquier intento de ensanchar desde dentro el potencial implícito en la ética discursiva afirmando que ésta “limita su objeto central a las cuestiones de justicia –distributiva-. De esta manera excluye, como tema, la orientación tradicional sobre la vida buena” (Cortés, 2005:14). Y nos advierte también sobre la clara motivación moral de las luchas y conflictos sociales:

[...] sin la sensación añadida de la dignidad herida la mera experiencia de necesidad económica y dependencia política nunca se hubiera convertido históricamente en una fuerza impulsora de los movimientos subversivos prácticos; a la escasez económica o a la opresión social siempre hubo que añadir el sentimiento de ser despreciados en la exigencia de integridad de la propia persona, antes de que pudieran convertirse en motivo inductor de los levantamientos revolucionarios (1992: 87).

El elemento objetivo de una injusticia no es, pues, suficiente para iniciar una movilización política, es necesaria además una reacción moral de los sujetos que exija reconocimiento. No obstante, en la visión de la justicia distributiva de Habermas o Rawls, la motivación de las luchas sociales ha de buscarse únicamente en intereses de tipo económico. Así, tanto en Habermas como en Rawls, predominaría la visión de lo justo sobre el bien. Por lo demás, el punto de vista pragmático-universal mide las expectativas normativas de una sociedad solamente en relación al reconocimiento de derechos iguales.

Pero Honneth se pregunta cómo es posible determinar lo que es justo o injusto en una sociedad sin recurrir primero a una idea del bien. La ética discursiva de Habermas y Apel condiciona todas las reflexiones acerca de lo justo al potencial normativo de la argumentación, esto es, a nuestra forma de vida comunicativa en el mundo de la vida. Ahora bien, ¿dónde ubicamos, según este esquema, las pretensiones preargumentativas no exigidas en forma de discurso? Honneth entiende que las expectativas de los sujetos a ser estimados en sus rendimientos y capacidades están excluidas de la ética del discurso (Cortés, 2005:16). En vista a la estrechez consustancial a la ética discursiva, nuestro autor propone una ética intersubjetiva fundada a partir de la teoría del reconocimiento esbozada por Hegel. De este modo, la gramática de los conflictos puede interpretarse desde una moral social. Las condiciones y expectativas normativas de una sociedad dada deberían ajustarse al marco de un concepto formal sobre la vida buena.

Desmarcándose claramente de sus maestros en dirección a una eticidad concreta, el modelo propuesto por Honneth considera la eticidad como la moralidad histórica

alcanzada en un período concreto, como las condiciones de vida ética de una determinada época, es decir, como el “punto hacia el cual determinamos las perspectivas de lo justo” (Cortés, 2005:17). Prescindiendo de una ética universal ahistórica plantea organizar las estructuras normativas básicas de una sociedad basándose en el grado de eticidad alcanzado –o alcanzable–.

Las relaciones de reconocimiento intersubjetivo son el postulado indispensable para la integridad del ser humano. Si pretendemos encontrar soporte axiológico a una sociedad específica, éste deberá buscarse, no en el individuo autónomo y aislado, sino en una estructura de relaciones interindividuales. En concordancia con la ontología aristotélica de Hegel en el *Sistema de la Eticidad*, sostiene que las relaciones de reconocimiento, implícitas al desarrollo moral de una sociedad, toman la forma histórica universal de un proceso conflictual. La lucha por el reconocimiento surge cuando el reconocimiento previamente establecido ya no es suficiente para satisfacer las expectativas o demandas de determinados grupos sociales, o sea, cuando se produce un rechazo a la eticidad en vigor hasta ese momento.

El modelo bosquejado por Hegel conserva, empero, un carácter especulativo, puramente metafísico. Por esta razón, Honneth propone su reactualización en las condiciones del pensamiento posmetafísico (1997:89). Intentará compensar las insuficiencias empíricas de Hegel contrastando con la realidad empírica las hipótesis del modelo teórico de reconocimiento. Tal propósito le conducirá a los estudios de psicología social desarrollados por G.H. Mead, comprobando que ese proceso conflictual, generador del desarrollo moral de los individuos, emerge precisamente de la tensión entre el Yo y el Mí analizada por Mead.

En su afán por ofrecer un planteamiento diferente al desplegado por las teorías de la justicia del liberalismo distributivo, Honneth tampoco se referirá a los principios de distribución equitativa sino al aseguramiento estatal de los presupuestos sociales del reconocimiento recíproco. Pues la forma como el liberalismo jurídico entiende las libertades atañe sólo a la capacidad o incapacidad de los sujetos para devenir individuos autónomos; no hay cabida, aquí, para la libertad entendida desde el mutuo reconocimiento solidario entre sujetos.

#### CONSTRUYENDO PUENTES A PARTIR DEL JOVEN HEGEL

Hegel escribe su *Sistema de la Eticidad* en Jena durante los años 1802-03. Existe cierto consenso al considerar esta obra como el primer borrador de su posterior *Filosofía del Derecho*, ya que es en ella donde Hegel inicia su crítica al derecho natural racionalista y, a su vez, al positivismo jurídico que de él se desprende. Partiendo de las premisas del derecho natural de la modernidad -de sus errores atomísticos- no puede concebirse, como tiene en mente Hegel, una comunidad de

hombres conforme al modelo de una unidad ética sino, únicamente, el modelo abstracto de una “unidad de muchos” (Honneth, 1997:22). El asalto de Hegel contra la tradición iusnaturalista es también un ataque a la filosofía social de su época que precisamente encontraba fundamento en el iusnaturalismo para elaborar sus teorizaciones entorno una determinada concepción del estado de naturaleza, caracterizada por el modelo de una lucha de todos contra todos: una lucha por la autoconservación.

La filosofía social de Maquiavelo y Hobbes se erige como estandarte justificatorio de este modelo de lucha por la autoconservación. Cuando al finalizar la Edad Media la teoría política de la Antigüedad pierde toda legitimidad, los sistemas filosóficos de ambos autores y, en general, de toda la filosofía social de la modernidad, pueden brotar y prosperar en un nuevo contexto más propicio a sus respectivos análisis teóricos. En los casos de Maquiavelo y Hobbes, el conflicto entre los hombres toma la forma de una lucha incesante de todos contra todos. Se presupone, pues, que las relaciones de poder son las fuerzas estructurantes de la sociedad.

Maquiavelo presenta al ser humano como un ser egocéntrico ocupado en su propio interés, mientras Hobbes imagina la naturaleza humana de forma semejante a la de un autómatas (Honneth, 1997:17). Lo único que preocupa a los sujetos es asegurarse el bienestar futuro, su autoconservación; de esta forma los individuos no se reconocen recíprocamente sino que permanecen extraños y aislados unos de otros. Y, como en el campo social impera una razón puramente instrumental, encaminada a satisfacer los intereses de cada uno por separado, se hace necesaria la sumisión de todos los sujetos a un poder soberano absoluto que mitigue la contraposición de intereses existentes.

De igual forma, en las teorías de Kant y Fichte hallamos también las premisas atomísticas donde

[...] la naturaleza del hombre se representa, por un lado, como una acumulación de disposiciones referidas al yo o, como Hegel escribe, anéticas, que el sujeto sólo debe aprender a someter en sí mismo, antes de poder eticizarlas, antes, pues, de conseguir una posición que reclame comunidad [...] No se puede desarrollar una situación de unidad ética entre los hombres, sino que se les ha de añadir desde fuera, como algo otro y extraño (Honneth, 1997:22).

Hegel, evitando toda teorización que presuponga la existencia de sujetos aislados unos de otros, reinterpretará la doctrina del reconocimiento de Fichte enfatizando los lazos éticos presentes en la sociedad, con el fin de llegar a perfilar la conexión ético-social basada en el reconocimiento solidario. Asimismo, su concepción del reconocimiento será un “intento de ofrecer una mediación ética (*sittliche vermittlung*) de la noción kantiana de autonomía” (Giusti, 2005:9). Hegel desea substituir el iusnaturalismo por un sistema que, naciendo de las cenizas de aquél,

emerja espontáneamente de la vida. Tomando como punto de partida las ideas de Hobbes entorno al estado de naturaleza, Hegel demostrará que los sujetos, antes de entrar en conflicto entre sí, ya tienen al otro incluido en sus pautas de acción. Existe un reconocimiento previo, una recíproca afirmación de los dos en tanto que sujetos de interacción (Honneth, 1997:62).

Desde estos supuestos, Hegel traza las relaciones entre el individuo y su mundo; es decir, las formas en que los sujetos perciben y conquistan el mundo histórico. Es en la forma de vida ética donde los individuos logran satisfacer las necesidades humanas. La eticidad (*Sittlichkeit*) es la forma culminante de esta vida ética y la Eticidad absoluta es el pueblo (*Volk*). Para Hegel el ideal ético consiste en vivir en el pueblo y para el pueblo. El pueblo simboliza la universalidad concreta de los individuos, pues todo llegar a ser reconocido depende de que la conciencia del singular aparezca y exista en la “conciencia absoluta, universal” o “espíritu de un pueblo” (Emel, 2007:101). De este modo, el individuo es reconocido, no únicamente por otro individuo, sino por la comunidad en general. Se observa aquí como la lucha por el reconocimiento de la singularidad del propio sujeto da paso a una lucha por el reconocimiento de la comunidad en que dichos sujetos se encuentran inmersos (Emel, 2007:111).

La existencia sólo deviene existencia reconocida dentro de una totalidad supraindividual. Hegel, empero, no imagina el pueblo como una totalidad abstracta situada por encima de los sujetos que habitan en él, sino como el lugar donde se desarrollan formas de vida e interacción entre ellos. La intersubjetividad práctica es la forma que adoptan las relaciones éticas de una sociedad. Antes de llegar a esta síntesis del ideal ético, Hegel empieza analíticamente por el individuo, para poder explicar luego las formaciones objetivas que son los pueblos y las comunidades orgánicas en general (Negro, 1982:35).

Las tres partes que conforman el *Sistema de la Eticidad* discurren de la siguiente manera. Hegel formula primeramente el proceder de su teoría de la eticidad, mostrando la forma como ésta nace de la naturaleza para salir de ella. En la segunda parte examina el delito en tanto que manifestación de la libertad pura o de lo negativo que niega lo absoluto –la eticidad-. Finalmente, en la tercera y última parte de la obra, Hegel alude al gobierno –al Estado- como manifestación y máxima realización de la eticidad.

El Gobierno asegura que los individuos permanezcan en lo ético y en lo universal; se instituye como fuerza frente a lo particular. Hegel menciona tres sistemas de gobierno que guardan, cada uno de ellos respectivamente, determinados vínculos con la universalidad y/o la particularidad. El primer sistema de gobierno es el sistema de la necesidad; el “sistema de la dependencia física universal y recíproca de unos respecto de los otros” (Hegel, 1982:182) donde “lo universal es lo universal en

estado bruto, meramente cuantitativo, exento de sabiduría" (1982:192). El segundo sistema de gobierno es el sistema de la justicia de universalidad concreta del concepto donde "la oposición de lo universal y lo particular constituye una oposición formal" (1982:189) y donde "el derecho tiende a la individualidad y es la abstracción de la universalidad concreta, pues la singularidad ha de estar contenida en el derecho" (1982:190). El tercer sistema de gobierno es el sistema de la formación cívica donde "lo absoluto es lo universal y lo determinante simplemente en cuanto tal" (1982:192). Todo el sistema hegeliano "es una descripción del proceso mediante el cual el "individuo se vuelve universal" y tiene lugar, por lo tanto, 'la construcción de la universalidad' " (Marcuse, 2003:93).

Honneth considera que el "modelo filosófico que Hegel elabora en Jena para explicar la historia de la moralidad humana, sólo se encuentra en esbozo en el *Sistema de la Eticidad* (1997:39). Luego habría abandonado paulatinamente el marco de referencia aristotélico, que aún domina todo el *Sistema*, por una teoría filosófica de la conciencia. El paradigma del reconocimiento (teórico-comunicativo) es substituido por el paradigma del espíritu (teórico-subjetivo). Hegel elimina así toda intersubjetividad de la esfera de la eticidad; o, en otras palabras, ya no construye la teoría política de la eticidad a partir de una historia social donde las relaciones entre los sujetos asumen un papel preponderante, sino que traslada sus análisis al proceso formativo que debe seguir un individuo para adecuarse a la sociedad. Así, el despliegue objetivo de la razón llevaría consigo, o bien el carácter comunitario del hombre, dentro de un marco de referencia aristotélico, o bien la autorreferencia del Espíritu, dentro de una filosofía de la conciencia (Honneth, 1997:85).

La autoenajenación y la vuelta a sí mismo del Espíritu, proceso en cuyo seno toma forma el Espíritu subjetivo (relaciones afectivas), el Espíritu real (relaciones de derecho) y, a partir de éstos, el Espíritu objetivo (relaciones en y del Estado), sustituye, desde la *Realphilosophie* de 1805/06, al concepto intersubjetivo de reconocimiento del *Sistema de la Eticidad*. La filosofía política de Hegel, además, ya no establece de manera sistemática "ni la diferenciación entre los distintos medios de reconocimiento, ni la diferenciación de las relaciones de reconocimiento gradualmente escalonadas que aquéllos introducen, ni sobre todo la idea de un papel históricamente productivo de la lucha moral" (Honneth, 1997:81). Cabe remarcar que, en este punto de su obra, Hegel apuesta por un Estado fuerte y, en última instancia, por una monarquía constitucional, como única solución posible para poder hacer frente a los antagonismos de la sociedad individualista de su tiempo.

Sin embargo, también se ha dado por supuesta la síntesis complementaria entre el paradigma del reconocimiento y el del espíritu, considerando al segundo como la prolongación lógica del primero (Giusti, 2005:7). Desde esta perspectiva la

estructura intersubjetiva del reconocimiento no quedaría subordinada al movimiento especulativo y autogenerador del Espíritu; no existiría ruptura alguna, sino, más bien, una conexión entre ambos. En este sentido, sería plausible establecer ciertos vínculos, aunque sean bastante indirectos, entre eticidad natural-Espíritu Subjetivo-Espíritu Real y entre eticidad absoluta-Espíritu objetivo-Espíritu absoluto.

El movimiento de la eticidad natural a la eticidad absoluta corresponde a la transición de un estado natural a un estado de sociedad civil (Marcuse, 2003:80). Una progresión que avanza desde las formas elementales de existencia, centradas en la familia -eticidad natural, eticidad de la confianza- y/o en la vida institucionalmente regulada de una sociedad, es decir, en el estado de rectitud u honestidad garantizado en el reino del derecho, el trabajo y la propiedad -eticidad relativa-, hasta otras formas más elevadas –eticidad absoluta-. El individuo es reconocido como ser concreto de necesidades en las relaciones (afectivas) de reconocimiento familiar, como persona abstracta en las relaciones de reconocimiento formal/jurídico y como sujeto socializado en su unicidad, como general-concreto, en las relaciones del Estado (ilustrado).

La eticidad natural (*natürliche Sittlichkeit*) haría referencia a aquel estado primitivo de armonía donde hombre, comunidad y naturaleza se encuentran en unidad inmediata, donde los sujetos no establecen diferenciación alguna entre su conducta solidaria e irreflexiva dentro de la comunidad y su conducta como seres individuales, donde, en resumen, predomina el pensamiento de lo meramente particular. Pero en el transcurso de la historia las necesidades humanas crecen en complejidad y las diferencias se manifiestan. El sentimiento natural deviene entonces inteligencia; la satisfacción de las necesidades inmediatas sigue siendo condición necesaria, pero ya no suficiente. Las personas, con tal de satisfacer estas nuevas necesidades, desarrollan relaciones económicas, de valor y de propiedad. Surge el comercio y, asociado a él, las relaciones de poder, desigualdad y sumisión. En la actividad de los seres humanos aparecen mediaciones que requieren de una asociación consciente entre ellos.

Hegel, apoyándose en la ontología aristotélica, concibe el desarrollo moral de una sociedad, a través de un proceso de sucesivas negaciones, desde una sustancia originaria a otra más desarrollada. Esta sucesión conflictiva en la universalización de potencias morales es la historia misma del espíritu humano. Los estados de eticidad natural y de eticidad relativa contienen potenciales éticos no desarrollados que, gradualmente, pueden desarrollarse hasta alcanzar validez universal. Los individuos devienen intuitiva y directamente idénticos a lo universal cuando, obedeciendo la voluntad propia, obedecen también la voluntad del pueblo.

Observamos que, en el *Sistema*, Hegel relaciona el “concepto” con la particularidad (ser-uno de las individualidades) y la “intuición” con la universalidad

(el pueblo). Así, la eticidad natural sería la subsunción de la intuición (universalidad) en el concepto (particularidad); la eticidad relativa, relacionada con el delito y el castigo, la subsunción del concepto (particularidad) en la intuición (universalidad) y, finalmente, la eticidad absoluta se concibe como la indiferencia absoluta de la particularidad y de la universalidad, del concepto y la intuición; la realización de la universalidad concreta. En el estado de la absoluta y libre eticidad “lo ético tiende a la diferencia y la suprime (...) (es) el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo y el suprimir dicha oposición” (Hegel, 1982:161). Se suprime, dialécticamente, la particularidad, la determinación y la configuración natural.

Honneth, en lugar de referirse explícitamente a la diferenciación entre sujeto natural –aquél que no trasciende el plano de la eticidad natural- y sujeto ético –aquél que se desenvuelve en el medio de la eticidad absoluta-, introduce otra diferenciación hegeliana de suma importancia. Conceptualiza con el término persona lo referente al sujeto natural; y aplica al concepto persona-como-un-todo lo referente al sujeto ético. Persona sería quién refiere su identidad de manera inmediata desde el reconocimiento intersubjetivo de su capacidad jurídica (Honneth, 1997:36). Persona-como-un-todo sería quién trasciende esa inmediatez identitaria consigo mismo, así como la abstracción formal de su persona derivada del exclusivo reconocimiento intersubjetivo de su capacidad jurídica (1997:36).

#### DIGNIDAD HUMANA Y RECONOCIMIENTO

¿Qué relaciones de reconocimiento rigen el funcionamiento de nuestras sociedades? ¿Mantienen algún vínculo con los estados de eticidad natural, eticidad relativa y eticidad absoluta? Examinemos, en primer lugar, las relaciones de reconocimiento afectivo propias de las relaciones sociales primarias. Aquello que Hegel agrupa bajo el concepto de amor, es, según Honneth, lo que “ayuda al individuo en la formación de la confianza en sí mismo vinculada al cuerpo” (1992:84). El progreso de todas las demás actitudes, relativas a la autoestima (relaciones jurídicas) y al autoaprecio (relaciones de solidaridad), depende, enteramente, del presupuesto psíquico vinculado al reconocimiento afectivo resultante de las relaciones sociales primarias. Por relaciones sociales primarias entendemos las relaciones familiares, las relaciones de amistad y/o las relaciones amorosas. Son relaciones sociales inmediatas, caracterizadas por un particularismo moral no generalizable.

La segunda forma de relaciones de reconocimiento social concierne al ámbito del Derecho. Las libertades garantizadas intersubjetivamente en las relaciones jurídicas permiten a los individuos reconocerse como sujetos de derecho, como actores moralmente responsables. La igualdad jurídica y de derechos conlleva la aceptación de normas reguladoras de conducta, basadas en determinadas exigencias –derechos- y obligaciones –deberes-. A diferencia de las relaciones sociales primarias, la

relación de reconocimiento jurídico sí admite cierta generalización de contenido y de derechos –un otro generalizado-contribuye, asimismo, a forjar la autoestima de la persona. Pero el proceso de universalización jurídica no sería posible sin luchas históricas motivadas por la ampliación del reconocimiento de derechos. Mediante estas luchas, “a un círculo creciente de grupos marginados o perjudicados le son reconocidos los mismos derechos que al resto de los miembros de la comunidad” (Honneth, 1992:85). Sin embargo, la universalidad jurídica es aún un universal abstracto, inmerso en la esfera de eticidad relativa.

Una mayor generalización requiere relaciones de reconocimiento más próximas a un estado de eticidad absoluta. Por eso la tercera -y última- forma de relaciones de reconocimiento hace referencia a la aprobación solidaria con formas de vida alternativas. Esta solidaridad es también un reconocimiento de la eticidad –absoluta-. Implica una ruptura con los caracteres jerarquizantes y prescriptivos de la tradición, así como una “valoración de la propia persona (...) respetada por su interlocutor como una persona biográficamente individualizada” (Honneth, 1992:86). En su medio hallamos ya al sujeto individualizado, al sujeto ético. La persona logra autoaprecio y autoconfirmación ética/intersubjetiva; se alcanza la universalidad concreta. Los análisis de Honneth irrumpen desde la reflexión moral como requerimiento indefectible en la defensa de “la reciprocidad del amor, la universalidad de los derechos y el igualitarismo de la solidaridad contra la entrega a la violencia y a la opresión” (1992:87). El progreso moral de una sociedad es consecuencia de la lucha por el reconocimiento.

Sintetizando lo expuesto hasta ahora, conviene recalcar que gracias a las relaciones afectivas primarias los sujetos adquieren la autoconfianza necesaria para desenvolverse en la vida social, aunque aún desde una inmediatez no generalizable (cercana a un estado de eticidad natural y a la particularidad). A través de las relaciones jurídicas de reconocimiento generalizables, los sujetos adquieren autoestima, bajo la forma, sin embargo, de un universal abstracto (estado de eticidad relativa y particularidad). Finalmente, en las relaciones de reconocimiento solidario, los sujetos individualizados adquieren autoconfirmación intersubjetiva en la universalidad concreta (estado de eticidad absoluta e individualidad).

A las tres formas anteriores de reconocimiento social corresponden, sin embargo, tres formas de negación del reconocimiento. Estas negaciones se acompañan de sensaciones afectivas que revelan distintos modos de experimentar desprecio y humillación dentro de la sociedad. Si la integridad de la persona estriba en la experiencia del reconocimiento, de ello emana que su dignidad dependerá de la protección frente a los diversos modos de desprecio u ofensa personal por los cuales les son negados las diversas formas de reconocimiento social. El desprecio “se refiere a aquel aspecto de una conducta dañina por el que las personas son heridas en la

comprensión positiva de sí mismas que han adquirido por vías intersubjetivas”, perturbando así “la relación práctica de una persona consigo mismo privándola del reconocimiento de unas determinadas pretensiones de identidad” (Honneth, 1992:80-81). No obstante, sin la experimentación negativa de este desprecio, las sociedades no desarrollarían ningún impulso práctico-moral. Dicha premisa de progreso moral, consistente en negar estados de negación del reconocimiento para alcanzar nuevos estados de reconocimiento, es inherente a la teoría normativa del reconocimiento recíproco desplegada por Hegel y Honneth.

La primera forma de desprecio/humillación está estrechamente relacionada con la integridad física de la persona. Afecta al reconocimiento y a la autoconfianza obtenidos por el sujeto en las relaciones afectivas primarias. Es el modo más elemental de humillación personal, donde la persona es despojada de la libre disposición de su cuerpo. Hallamos arquetipos de esta forma de desprecio en la tortura o la violación, donde existe, en efecto, una intención clara de apoderarse del cuerpo de otro en contra de su voluntad (Honneth, 1992:81). Una secuela axiomática sería la pérdida de confianza en sí mismo que, llevada al extremo, puede comportar, en sentido metafórico, la muerte psíquica de la persona.

Por otra parte, la realización social legítima de la persona también peligra si existe una privación de determinados derechos reconocidos en las relaciones sociales jurídicas. Por este motivo, la segunda forma de desprecio/humillación influye negativamente en el afianzamiento de la autoestima y la autocomprensión normativa de una persona. Al experimentar una sensación de desprecio, referida a la privación de derecho, los sujetos pueden sufrir una profunda marginalización que conlleve su muerte social.

El tercer modo de reconocimiento social consistía en la aprobación solidaria con formas de vida alternativas -a la nuestra-. En este caso, la correspondiente forma de desprecio vendría dada por la infravaloración social de modos de vida desplegados por otros individuos o colectivos. Aquí la humillación tiene que ver con la desaprobación social a una forma de autorrealización que la persona “tuvo que encontrar fatigosamente con ayuda tan sólo del estímulo creado por la solidaridad del grupo” (Honneth, 1992:83). Se hace patente, por tanto, la dificultad para obtener autoconfirmación intersubjetiva dentro de la comunidad. Comúnmente, designamos con los conceptos de ultraje o deshonor al desprecio relativo a un reconocimiento solidario insuficiente.

## IMPEDIMENTOS AL RECONOCIMIENTO: REIFICACIÓN Y PATOLOGÍAS SOCIALES DE LA RAZÓN

La existencia de relaciones reificantes -con uno mismo, con los demás y con el mundo objetivo- es uno de los mayores obstáculos al desarrollo de relaciones sociales no patológicas. Honneth entiende por reificación un olvido o una proporción insuficiente de relaciones de reconocimiento. Con el propósito de mostrar cómo deberían ser las formas de reconocimiento intactas o no quebrantadas, dirigirá su atención a los estudios pioneros de Lukács entorno la reificación contenidos en *Historia y conciencia de clase*, no sin actualizarlos y guardar cierta distancia crítica respecto ellos.

La hipótesis defendida por Honneth es la siguiente: una postura de reconocimiento precede, tanto en lo genético como en lo categorial, a todas las demás actitudes de los seres humanos (Honneth, 2007:51). Lukács se refiere, en cambio, a una conducta previa de implicación existencial y Heidegger, con intenciones disímiles a las de éstos últimos, a una actitud de cura. El reconocimiento intersubjetivo, la implicación existencial o la actitud de cura antecederían, pues, a nuestro conocimiento, a nuestra aprehensión neutral de la realidad y/o a nuestra relación epistémica y objetivadora con el mundo. Sin embargo, y a modo de ejemplo, numerosas formas de conocimiento operan perdiendo toda “capacidad de percibir su origen en el reconocimiento previo” (2007:91). Para justificar la primacía del reconocimiento frente al conocimiento es necesario remontarse a los procesos de socialización primaria. Puede afirmarse entonces que “sin esta forma de reconocimiento previo, los lactantes no estarían en condiciones de adoptar las perspectivas de sus personas de referencia, y los adultos no podrían entender las manifestaciones lingüísticas de sus interlocutores” (2007:83).

Por reificación respecto de uno mismo –por autoreificación-, nos referimos a una forma de percibir los propios deseos y sensaciones según el patrón de las entidades cósmicas, observándolos pasivamente o produciéndolos activamente (2007:125-127); mientras que, en relación con otros hombres, significaría “perder vista su reconocimiento previo” y, respecto al entorno, “perder de vista la multiplicidad de significaciones que tiene aquél para aquellos otros reconocidos previamente” (2007:105). Como corolario a este olvido, tendemos a percibir al entorno, a los otros hombres o a uno mismo como objetos insensibles, como simples mercancías. Algunos fenómenos empíricos confluentes con estos comportamientos humanos reificados/reificantes son: las formas organizadas de intermediación de parejas, el alquiler de vientres, la expansión de la industria del sexo, determinadas prestaciones de servicios, las entrevistas de empleo, etc. (2007:17 y 143).

Desde hace unos años asistimos a un revival conceptual de la reificación como herramienta de análisis crítico ante ciertas dinámicas propias de las sociedades contemporáneas capitalistas. Pero una proporción significativa de los estudios producidos parten de una noción débil de reificación, donde un comportamiento es calificado de reificante “no porque atente contra presuposiciones ontológicas de nuestro actuar cotidiano, sino porque atenta contra principios morales” (2007:18). Lukács, distanciándose de las interpretaciones más laxas, emplea una noción fuerte de reificación, asentada en presupuestos de racionalidad socio-ontológicos que se oponen a determinadas formas de praxis patológicas. No obstante, la crítica de Lukács también conserva contenido normativo, pues sus análisis están orientados a mostrar “un desacierto en la forma “propia” o “correcta” de posicionarse frente al mundo” (2007:19).

Sin embargo, Honneth cree que Lukács erró ciertos diagnósticos. Así, la equiparación lukácsiana entre reificación y objetivación es, cuando menos, problemática. En Honneth “la aprehensión objetivadora de circunstancias o personas es un producto posible del reconocimiento previo, pero no su opuesto puro” (2007:88). Por otra parte, al atribuir los motivos de la reificación a causas estrictamente económicas, esto es, al intercambio de mercancías, Lukács olvidó la distinción evidente entre despersonalización y reificación. Las transacciones mercantiles, por ejemplo, otorgan un estatus legal de reconocimiento jurídico a los actores participantes que, si bien es abstracto y despersonalizador, “los protege en forma recíproca de una postura puramente reificante” (2007:138).

Si la falta de racionalidad es la causa principal de las patologías en las sociedades capitalistas, entonces habrá que aspirar a un universal racional en tanto que forma intacta de sociabilidad, de autorrealización cooperativa (Honneth, 2009:35). Este universal racional no está regido por una racionalidad instrumental con arreglo a fines sino por una racionalidad con arreglo a valores asentada en el afecto mutuo y el perdón, siendo, por ello, una figura no jurídica. Aún presuponiendo las dos primeras formas de reconocimiento, a saber, el reconocimiento afectivo y el reconocimiento jurídico, está fundada en el reconocimiento solidario. Va más allá, por tanto, del estado de eticidad relativa asegurada por el Derecho; es un universal concreto, coincidente con el estado de eticidad absoluta.

Las patologías originadas por las características estructurales del capitalismo se acompañan, precisamente, de una pérdida del universal racional. Por eso, la tradición representada por la Teoría Crítica apela, como rasgo distintivo de su producción teórica, al proceso histórico de realización de la razón. Honneth argumenta que el resultado de esta realización de la razón sería “la autorrealización individual ligada al presupuesto de una praxis común” (2009:36). El papel de una razón socialmente activa encuentra reminiscencias en la filosofía ética de Hegel.

En *Las principales corrientes del marxismo*, Leszek Kolakowski escribe:

Resulta claro que toda argumentación de Marcuse se basa en la creencia de que podemos conocer, independientemente de los criterios empíricos, las exigencias trascendentales de racionalidad según las cuales hemos de juzgar el mundo; y también de que podemos conocer aquello que constituye la esencia de la humanidad, o cómo sería un “verdadero” ser humano por contraste con uno empírico. La filosofía de Marcuse sólo puede ser entendida sobre la base de la trascendentalidad de la razón, más el supuesto de que la razón “se manifiesta” sólo en el proceso histórico. Sin embargo, esta doctrina se basa tanto en falacias lógicas como históricas. [...] Hegel es presentado simplemente como el defensor de la razón suprahistórica, que evalúa los hechos mediante sus propios criterios (1983:385-386).

Es sabido que Kolakowski, durante los años en que escribió esta obra monumental, se había alejado ya del marxismo, aplicando contra él, en su conjunto, una crítica de corte neopositivista. Pero la falta de empirismo que Kolakowski atribuye a Marcuse y, de forma indirecta, a Hegel, es suplida, empero, por la tercera generación de la Escuela de Frankfurt. Incorporando elementos de la psicología social de G. H. Mead y recurriendo, más concretamente, a casos empíricos de reconocimiento social, Honneth logra agregar la dimensión empírica en este proceso de trascendentalidad-realización de la razón, de la razón encarnada en el proceso histórico.

Pero, ¿cuáles son los mecanismos que paralizan el proceso de realización de la razón e impiden a los sujetos apropiarse de la “razón ya objetivamente posible” (Honneth, 2009:31)? Determinados sistemas de pensamiento e ideologías procederían entorpeciendo la percepción de la eticidad ya conquistada. De ahí que “las circunstancias sociales que constituyen la patología de las sociedades capitalistas tengan la característica estructural de velar (...) aquellos hechos que serían motivo de una crítica pública particularmente dura” (2009:38). Esta falsa conciencia, como consecuencia del fetichismo de la mercancía y de la reificación, trae aparejada una “destematización pública de las anomalías sociales” y, a nivel más general, una “pérdida de sentido a gran escala” (2009:31 y 39). La tarea de la Teoría Crítica consistiría en “conectar la crítica de las anomalías sociales con una explicación de los procesos que en general han contribuido a velarlas” (2009:38).

Como correlato a la pérdida de un universal racional encontramos siempre un estado de menor o mayor sufrimiento individual. Sin embargo, ante la presencia de una razón social predominantemente ofuscada, se torna difícil cualquier intento de avivar la disposición racional requerida para el desarrollo de formas de praxis no patológicas donde ese sufrimiento pueda minimizarse. La solución a este reto aproximará los miembros de la Escuela de Frankfurt hacia la teoría psicoanalítica. “Haber comprendido que entre una psiquis intacta y una racionalidad no

distorsionada tiene que haber una relación interna es tal vez el impulso más fuerte que la Teoría Crítica ha recibido de Freud” (Honneth, 2009:48). El deseo de los sujetos a liberarse del sufrimiento, recobrando una racionalidad intacta, surgiría, en principio, del mismo “sufrimiento vivido subjetivamente o atribuible objetivamente” (2009:49).

#### VIEJAS CUESTIONES DE MÉTODO: LA CRÍTICA AL RECONOCIMIENTO COMO IDEOLOGÍA

Periódicamente reaparecen controversias en el panorama de la crítica que no hacen sino atestiguar una circularidad preocupante por cuanto con ellas se demuestra, no ya que la teoría crítica en cuestión goce de buena salud -por la cantidad de posturas divergentes existentes en su seno-, sino que algunas disputas que ya se creían zanjadas vuelven a resurgir ahora bajo otras envolturas. Tanto es así que Honneth ha debido contestar a las acusaciones que no ven en su teoría del reconocimiento –y en la ética en general- más que una mera ideología. Aquí las ideologías vienen asimiladas a un modo de producción específico, siendo concebidas, por esta razón, como superestructuras dependientes de la infraestructura económica de la sociedad –determinismo economicista-. El conocimiento es ciencia, el reconocimiento es ideología. Según el marxismo estructuralista de Althusser y sus discípulos, toda forma de reconocimiento es ideológica porque no tiene otra función que generar actitudes conformes al sistema establecido de expectativas de comportamiento. En su artículo “El reconocimiento como ideología”, Honneth rebate las invectivas de Althusser esforzándose por diferenciar normativamente las formas de reconocimiento ideológicas de las moralmente justificadas, esto es, de las no ideológicas. Veamos cómo.

Honneth reconoce que “(...) ser oficialmente alabado respecto a determinadas cualidades o capacidades parece haberse convertido en un instrumento de la política simbólica, cuya función subterránea es integrar a individuos y grupos sociales en el orden social dominante mediante la sugestión de una imagen positiva de sí mismos” (2006:130). En tales casos, el reconocimiento no iría encauzado al fortalecimiento de la autonomía personal de los individuos sino, antes bien, a la producción de actitudes de sumisión. No obstante, en la mayoría de casos la categorización de una forma de reconocimiento como ideológica sólo es posible en la medida en que hayamos efectuado una valoración retrospectiva marcada por una actitud moralmente reflexiva ante el pasado, a saber, “sólo en el caso en que los afectados mismos se rebelaron contra una práctica dominante de reconocimiento encontramos la base para poder hablar de mera ideología en relación a esa época específica” (2006:132). La constatación empírica de una recusación frente a ciertas prácticas de reconocimiento por parte los afectados, nos ofrece, pues, la llave para determinar si estas prácticas respondían o no a intereses de tipo ideológico. Honneth propone como ejemplos de ese reconocimiento, repudiado a través de una mirada

retrospectiva, la alabanza por ser “una buena ama de casa”, un “esclavo virtuoso” o un “heroico soldado”.

La ética del reconocimiento presupone cuatro premisas para categorizar una práctica de reconocimiento como moralmente justificada, éstas son: 1. que se haga referencia a la afirmación de las cualidades positivas de sujetos o grupos, 2. que el reconocimiento en cuestión no se agote en meras palabras o declaraciones simbólicas, es decir, que venga traducido en un modo de comportamiento, en una actitud eficaz en el plano de la acción, 3. que constate un fenómeno distintivo en el mundo social de la vida y 4. que sea considerado como un concepto genérico constituido por los tres subtipos ya reseñados en el III apartado (conductas del amor, respeto jurídico y apreciación de valor). Otro procedimiento de fiabilidad para discernir modos ideológicos y no ideológicos de reconocimiento arraiga en el hecho de si el reconocimiento logrado ha sido fruto de un acto atributivo o bien receptivo. Por atributivo entendemos la producción o generación de cualidades nuevas a través de las cuales el sujeto es reconocido a un nivel exclusivamente institucional. Si es receptivo significa, en cambio, que al sujeto le son restituidas mediante el reconocimiento ciertas cualidades de valor que ya antes habían alcanzado “expresión en la praxis narrativa del mundo de la vida”. Se hacen “valer públicamente de modo performativo cualidades de valor ya existentes de los seres humanos” (2006:139).

Que toda ética en general y que el reconocimiento en particular sean conceptuados como ideologías derivadas de un modo de producción determinado, conduce consecuentemente a la asunción de posturas próximas al relativismo moral o al amoralismo. En este sentido, Honneth plantea una alternativa al falso dilema entre absolutismo-relativismo al otorgar a las formas de reconocimiento intersubjetivo una validez transhistórica condicionada a la diferenciación histórica de cualidades de valor en cada cultura. De ahí su apuesta por el anclaje del concepto de reconocimiento en un realismo moderado de valor. Junto a los criterios de credibilidad y realidad, a toda práctica de reconocimiento hay que añadir también un criterio de racionalidad con tal de que las declaraciones evaluativas de carácter discriminatorio se excluyan de ella.

Otra señal que nos permite salvar las formas de reconocimiento social encauzadas a la autonomía de aquellas funcionales al sometimiento, es la capacidad -o incapacidad para plasmar tales prácticas en términos jurídicos, políticos y materiales. El componente material es precisado en toda práctica de reconocimiento no ideológica, mientras que la sospecha de ideología generalmente se avista cuando entre la promesa evaluativa y el cumplimento material se abre un abismo.

Más pertinentes y fundamentadas son las objeciones de otros autores cuestionando el potencial crítico implícito en la teoría de la modernidad de Honneth

(Fraser, 2006 y Romero, 2010.). No podemos detenernos aquí en el análisis de tales aportaciones críticas, baste mencionar sus líneas argumentales básicas. Honneth defiende una concepción normativa de la modernidad donde el orden de reconocimiento instaurado en ella es condición de toda autorrealización individual y colectiva en el logro de una “vida buena”. Sin embargo, este orden es inmune a toda crítica trascendente y la teoría termina priorizando los factores culturales como fuentes de la injusticia, ignorando o relegando a una posición secundaria las causas económicas y políticas de la injusticia. Ir con y más allá de Honneth supondría trascender la idea según la cual la instauración de relaciones de reconocimiento justas consiste únicamente en el cumplimiento pleno del reconocimiento ya institucionalizado en las tres esferas de la modernidad, pues dicha instauración podría requerir también una transformación de ese mismo orden de reconocimiento moderno y de su estructura socio-política.

#### BIBLIOGRAFÍA

- CORTÉS, Francisco (2005). “Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth”. *Estudios Políticos* (27), julio-diciembre 2005, pp.9-26.
- EMEL, Carlos (2007). “La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta”. *Ideas y valores* (133), pp. 95-112.
- FRASER, Nancy. & HONNETH, Axel (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Morata: Madrid.
- GIUSTI, Miguel (2005). “Autonomía y reconocimiento. Una perdurable y fructífera controversia entre Kant y Hegel”. *Revista Electrónica de Estudios Hegelianos*, (2).
- HEGEL, G. W. F (1982). *El sistema de la Eticidad*. Madrid: Editora Nacional.
- HONNETH, Axel (1991). “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia”, en APEL, Karl Otto, CORTINA, Adela et al. (1991). *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica.
- (1992). “Integridad y desprecio”. *Isegoría*, (5), pp. 78-92.
- (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- (1998-1999). “Entre Aristóteles y Kant”. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, (32), pp. 17-37.
- (2006). “El reconocimiento como ideología”. *Isegoría*, (35) julio-diciembre, pp. 129-150.
- (2007). *Reificación*. Madrid: Katz.

— (2009). *Patologías de la razón*. Madrid: Katz.

KOLAKOWSKI, Leszek (1983). *Las principales corrientes del marxismo, vol. III: La crisis*. Madrid: Alianza.

MARCUSE, Herbert (2003). *Razón y revolución*. Madrid: Alianza.

NEGRO, Dalmacio (1982). "Introducción", en HEGEL, G. W. F (1982). *El sistema de la Eticidad*. Madrid: Editora Nacional.

ROMERO, José Manuel (2010). "El alcance crítico de la teoría del reconocimiento de A.Honneth", en *Crítica e historicidad*. Barcelona: Herder, pp.177-203.

WELLMER, Albrecht (1994). *Ética y diálogo*. Barcelona: Anthropos.