

Sobre la actualidad de la teoría del reconocimiento de Hegel



Ludwig Siep

Universidad de Münster

Resumen

El presente trabajo estudia la actualidad de la teoría hegeliana del reconocimiento, tal como ha sido puesta en el centro de los debates políticos actuales en torno a la constitución de subjetividades y la determinación de derechos, particularmente, en autores como Honneth, Pinkard y Brandom.

Palabras clave

Hegel
reconocimiento
subjetividad
derechos

Abstract

This paper examines the relevance of Hegel's theory of recognition, as has been put at the center of current political debates on the constitution of subjectivities and the determination of rights, particularly in authors such as Honneth, Pinkard and Brandom.

Key words

Hegel
recognition
subjectivity
rights

I. El reconocimiento en Hegel

Ya desde hace unas décadas, el concepto de reconocimiento ha ganado una gran atención.¹ Para algunos, como para Paul Ricoeur, esta noción constituye un concepto central para la filosofía teórica y práctica, considerada en su conjunto. Sin dudas, el concepto francés de "*reconnaissance*" reviste un espectro de significados más amplio que la noción alemana de "*reconocimiento*" [*Anerkennung*].² En el último tercio del siglo XX, los filósofos alemanes han visto en dicho concepto un principio de la filosofía práctica, y un criterio para la filosofía moral y la crítica de la sociedad.³ Hoy ya hablamos acerca de una teoría sistemática del reconocimiento.⁴ También es un tópico que se discute en la filosofía norteamericana como criterio normativo fundamental para la filosofía social.⁵ De este modo, la constitución recíproca de la autoconciencia y de la sociedad se refieren a este punto, a saber: cómo se puede constituir una sociedad democrática y pluralista en la que coexistan culturas y grupos diferentes que se reconozcan mutuamente.

1. El presente texto es una reescritura de un trabajo anterior acerca de este tema. Me remito a Siep (2009a: 107-124) y (2009b: 179-201).

2. Como lo muestran las reflexiones de Ricoeur, el concepto francés de "reconocimiento" [*reconnaissance*] parece ser más abarcativo que el vocablo alemán "Anerkennung". En principio, en alemán no subsistiríamos los términos "identificar" [*Identifizieren*] y "reconocer nuevamente" [*Wiedererkennen*] bajo dicho término. Ricoeur, P. (2006).

3. Siep (2009), Wildt (1982), Honneth (1992), Halbig (2006).

4. Ante todo, nos referimos a la Escuela de Frankfurt, y a Axel Honneth, Honneth (1992), (2001) y (2005).

5. Taylor (1992), Williams (1997), Brandom (2004: 46-77), Pippin (2008), Pinkard (2003: 47-66), Fraser (2003: 7-109).

* Doctorado en Filosofía en la Universidad de Friburgo (tesis: La crítica de Hegel a la *Wissenschaftslehre* de Fichte de 1804), 1969; Habilitación en filosofía en la Universidad de Friburgo (tesis: El reconocimiento como principio de la filosofía práctica), 1976. Desde 1978 profesor de la Universidad Libre de Berlín; 1978/79 profesor de la Universidad de Heidelberg; 1979-1986 Profesor regular de Filosofía en la Universidad de Duisburg; desde 1986 Profesor regular de Filosofía y Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Münster. Desde 1993 miembro de la Academia de Ciencias de Renania del Norte-Westfalia. 2011 Emérito.

Estas discusiones actuales dan cuenta, en lo esencial, de una recepción y de una transformación de los textos teóricos de Fichte y de Hegel, cuyo desarrollo comienza con el escrito de Fichte sobre el derecho natural, de 1796-1797. En este texto, Fichte entiende por “reconocimiento” la relación recíproca entre individuos independientes, los cuales limitan su propia libertad de acción en aras de la realización posible de la libertad de los otros.⁶ Primero se realiza esto regularmente bajo una ley universal, por medio de la cual constituyen una relación jurídica. Para Fichte este vínculo es la única relación racional posible entre individuos entendidos como seres vivos racionales, pero al mismo tiempo es una condición de su autoconciencia.

6. Sobre el concepto de reconocimiento en Fichte, véase Düsing (1986), Siep (1979).

Fichte consolidó esta doctrina en su teoría ética, publicada posteriormente (en 1798), pero en lo esencial ésta se limita a relaciones jurídicas y a vínculos mutuos que se refieren a la moral. Sólo unos pocos años más tarde Hegel, en Jena, acogió y continuó desarrollando el concepto de reconocimiento y la idea de condicionamiento recíproco de la autoconciencia y de la comunidad compuesta ética y jurídicamente. En los escritos de Jena acerca de la Filosofía del Espíritu, en el *Bosquejo de Sistema* y en la *Fenomenología del Espíritu* de 1807, Hegel concibe una teoría del reconocimiento como un “movimiento” [*Bewegung*]⁷ que abarca un conjunto de grados tanto de las figuras de la conciencia como de la historia de la cultura humana. Hegel se refiere aquí a un proceso teleológico que puede posar su subjetividad racional en una comunidad compuesta jurídica, estatal y culturalmente, sin que el individuo sea necesariamente conciente de ello. En la historia de la cultura humana Hegel abarca un conjunto de momentos vinculados con el señorío, la organización del trabajo, la moral, el derecho, el Estado y la cultura, los cuales culminan en las relaciones jurídicas y sociales del Estado Constitucional moderno europeo de los tiempos postrevolucionarios.

7. Hegel (1971, 3: 128).

Por lo tanto, Hegel amplía la estructura (analizada por Fichte) del reconocimiento recíproco entre individuos autoconcientes a un reconocimiento de nivel superior entre individuos y formas comunitarias (sistemas sociales e instituciones). Esta relación de reconocimiento se expresa entre “yo” y “nosotros”. Por una parte, está presupuesta como fundamento en los vínculos interindividuales. Así, por ejemplo, la conciencia individual no podría formarse adecuadamente sin una integración en un grupo primario como la familia. Pero, por otra parte, el reconocimiento entre individuos presupone formas comunitarias o una “conciencia del nosotros” [*Wir-Bewusstseins*]. En la lógica hegeliana de la esencia el presupuesto recíproco no es circular, sino que constituye una estructura de relaciones que se organizan y se expresan a sí mismas. También en el último Wittgenstein, en sus trabajos orientados a la filosofía social, existen presupuestos recíprocos similares de formas de vida social y de mutuas relaciones entre individuos. A causa de tales formas de vida (*i. e.* “juegos de lenguaje”), podemos identificar acciones a partir de determinados fundamentos y de reglas comprensibles, pero hay que recordar que los juegos tampoco se forman sin la convergencia de las expectativas y las intenciones de sus actores.

El reconocimiento de la conciencia y de la comunidad moral se expone como culminación del reconocimiento entre “yo” y “nosotros” en la *Fenomenología del Espíritu*.⁸ El individuo posado en su conciencia debe confesar su unilateralidad y el posible error de su decisión. Por otra parte, debe reconocer la conciencia moral universal, la decisión de la conciencia (incluso en su ausencia de conformidad y “maldad”, como momento necesario del Espíritu). Así, la conciencia y la legalidad universal son reconocidas como dos momentos de *un* Espíritu que se concretiza y se despliega en las decisiones individuales.

8. Siep (2010: 184-186).

En la *Fenomenología...* Hegel no ha desarrollado ulteriormente las formas sociales y prácticas de esta reconciliación [*Versöhnung*]. Ante todo, conforme al capítulo conclusivo, la comunidad religiosa parece ser el medio primario de la corrección recíproca entre la moral pública y la conciencia privada.

Ante todo, Hegel ya ha expuesto en la *Filosofía del Derecho* el hecho de que esta religión racional sólo es posible en una monarquía constitucional en la cual se distinga estamentalmente entre Estado jurídico y Estado social. Aquello que en este libro propone de interesante para la teoría del reconocimiento y para la filosofía práctica tiene que ver con dos cuestiones, a saber: por una parte, la expansión del reconocimiento jurídico del respeto recíproco ante la libertad de la persona sobre formas de aceptación [*Zustimmung*] “solidarias” en relación con el bienestar y la “identidad” personal del otro. Por otra, la idea de un “modelo” integrado por acuerdos, limitaciones y libertades, entendidas como hilo conductor de una representación sistemática de los tipos de relaciones y representaciones sociales (familia, profesión, Estado), y también de las instituciones (Derecho, Administración, Poderes del Estado, etc.).

Sin embargo, también hay que observar que, en relación con su concepto universal en la *Fenomenología...*, la realización de la teoría del reconocimiento de Hegel contiene una “asimetría” en vistas del “nosotros”, es decir, de la “sustancia” espiritual de una esencia común frente a los individuos. En la “realidad” [*Realität*] institucional del Estado el reconocimiento de la unicidad personal tiene sólo un rol subordinado. El aspecto de aquello que se “entrega” a los otros en forma de renuncia (en el “ingreso” al Estado) está puesto unilateralmente a favor de este último (en la relación entre individuo y Estado). El derecho del Estado tiene prioridad ante los derechos individuales no sólo en estados de guerra y de excepción. La soberanía del Estado y la permanencia de sus instituciones son también el fin más alto de la vida política (y no el derecho y el bienestar de los individuos y de las partes).

II . El reconocimiento en la filosofía práctica del presente

La noción de “reconocimiento” es uno de los conceptos de Fichte y de Hegel más fuertemente recibidos por la filosofía actual. Antes que nada, nuestro trabajo se refiere a este tema. Los debates contemporáneos se orientan en torno a los tres siguientes complejos temáticos:

1. “Reconocimiento” en un sentido ontológico-social, entendido como condición o proceso de origen de comunidades culturales o espirituales por medio del cual se confieren autoridades normativas y se asignan roles sociales. Esta lectura está desarrollada por autores como Robert B. Brandom, Terry Pinkard y Robert B. Pippin, todos como continuadores de Hegel.
2. “Reconocimiento” en un contexto cultural socio-psicológico y perteneciente a la teoría de la conciencia, relativo a la identidad o a la idea de autenticidad. De este tema se ha ocupado, ante todo, Jürgen Habermas, en sus estudios acerca de las condiciones socio-psicológicas y sociales sobre la identidad personal, a través del concepto de “reconocimiento” y de la tradición Idealista. Tanto su discípulo Axel Honneth como Charles Taylor o Paul Ricoeur continúan estudiando las condiciones de conformación de la identidad a través del reconocimiento en y por medio de grupos sociales.
3. “Reconocimiento” como categoría ética del respeto recíproco entre personas autónomas. En este punto es posible observar el camino inverso de Hegel a Kant y a Fichte, a la vez que una concepción del reconocimiento antipaternalista y formal. La ética aplicada contemporánea se ocupa del tema de las condiciones y de los límites de la relación entre personas autónomas, ante todo en contextos de dependencia y de distribución asimétrica de funciones [*Kompetenzverteilung*] en una sociedad.

(1) Para Brandom, Pippin y Pinkard, el “mensaje” esencial de la teoría hegeliana del reconocimiento es la originariedad de la igualdad y de la “autoconstitución” de la

vida social y de la conciencia individual. Ambas cuestiones no deben ser explicadas a partir de propiedades naturales de la “esencia de la vida social” y tampoco en virtud de un acto de las representaciones sociales concientes, por medio de la celebración de un contrato entre individuos autónomos. Por tanto, una teoría de las comunidades humanas no puede partir desde un punto de vista naturalista, pero tampoco de un “individualismo metodológico”. Pippin sostiene: “Un agente racional no debe ser analizado en términos de propiedades y capacidades inherentes, sino como una especie de construcción social colectiva, como una condición alcanzada”.⁹

9. Pippin (2008: 196).

Robert B. Brandom se ha dedicado fundamentalmente a analizar el origen de una sociedad de actores autoconcientes, conforme al análisis de Hegel del reconocimiento que aparece en la *Fenomenología...* En su artículo „Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung“ [“Autoconciencia y autoconstitución. La estructura de los deseos y del reconocimiento”]¹⁰ interpreta la transición de Hegel de la apetencia al reconocimiento como un análisis de la estructura relacional entre necesidades deseantes de seres vivos que buscan ser satisfechos, por una parte, y hombres autoconcientes, por otra. Los seres vivos “deseantes” se encuentran, respecto de sus objetos, en una relación triádica de deseos, significados y reacción práctica. Por medio de sus deseos (alimentación, lugar en donde habitar, etc.) ellos le confieren a sus objetos un significado determinado. Ellos los categorizan como objetos necesarios (*i. e.* “interesantes”, pero también peligrosos) o irrelevantes. A través de su conducta, en cierto modo, “constatan” sus deseos y los confirman o los falsifican. Ellos se dirigen tanto a sus deseos como a sus reacciones, según los correspondientes puntos de vista de sus congéneres, los cuales pueden compenetrarse con ellos (es decir, pueden imitarlos).

10. Brandom (2004: 46-77).

Para algunos, respecto de la autoconciencia, estos seres tienen ahora la capacidad de tener una posición distante en relación con los seres deseantes. Ellos pueden actuar respecto de sus deseos y reacciones sin tener que dividirse (*i. e.* aceptarse). En cierto modo, pueden actuar como “tesis” o hipótesis. Además pueden comportarse los congéneres como seres (y aún menos e implícitamente “considerar”) que sitúan tales hipótesis en su misma relación.¹¹ El comportamiento de tales seres respecto de los significados que les confieren a las cosas y a sus acciones mismas está determinado por medio de una estructura de signos y de lo “público”. Pues de este modo, éstos elevan las pretensiones “normativas” de hacer aquello que es correcto, respecto de las cuales tales seres también se encuentran obligados. De igual modo, esta ambición, que al menos está vinculada con el grupo de las más importantes y correctas, aparentemente puede constatarse empíricamente hoy en la investigación comparada sobre los primates: sólo los humanos intentan “estudiar” [*belehren*] (investigar) a los demás.

11. En este punto, uno puede pensar en los trabajos acerca de la comprensión recíproca de intenciones y la imagen de intenciones comunes por medio de una identificación. Tomasello (2002).

Pero para alcanzar realmente la autoconciencia, es necesario un paso ulterior, y es aquí en donde se pone en juego el reconocimiento recíproco. Pues los humanos tienen un deseo primario que pertenece a sus congéneres (esto es, al grupo al cual pertenecen). Esto depende de diferenciar éstos de otros seres (*i. e.* reconocerlos como humanos) y devenir reconocidos por ellos. Por consiguiente, éstos deben reconocer la “autoridad” del otro como “normativa” (en su relación y en sus efectos cognitivos), es decir, como modelo: conferir significados y estar obligados en relación con las respectivas reacciones correctas. Brandom señala: “Un sujeto debe ser capaz de prevenir cosas, de comprometerse frente a una actitud normativa, de asumir una responsabilidad, de ejercer una autoridad o de estimar aquello que es correcto”.¹² Además, estos seres deben ser reconocidos como portadores de tal autoridad (práctica y “teórica”). Este intento es exitoso cuando un ser capaz de reconocer (y de ser reconocido) mi exigencia, efectivamente me reconoce. Debe constatarse en su comportamiento que acepta lo que para mí es esencial, a saber, ser el sujeto de diferentes

12. Brandom (2004: 74).

acciones, las cuales expresan aquello que es correcto (respecto de lo cual están obligados). Según Brandom, aquí también aparece la confirmación de aquellas interpretaciones (las mías y las de los otros) sobre todos aquellos seres reconocibles, es decir, la posición de “reconocer la autoridad de sus reconocimientos de la autoridad”.¹³ Esto puede pensarse hipotéticamente porque, evidentemente, uno no está obligado a aceptar en un grupo los criterios de inclusión y de exclusión de todos los demás.

Por medio de tal reconocimiento recíproco de la capacidad de estipular aquello que es importante y correcto para los hombres, respecto de las acciones, de adoptar una posición en relación con este punto y poder justificar esto (al menos para los grados más altos de evolución cultural) por medio de fundamentos, surge una comunidad social de seres autoconcientes. Permanece como una cuestión abierta en qué medida es ajustada esta interpretación de los apartados correspondientes de la *Fenomenología...* Para poder aclarar este punto, habría que exponer con rigor la posición metodológica de este apartado en Hegel, y el significado que éste tiene en la teoría de la normatividad y de la semántica inferencial de Brandom. De todos modos, en Hegel se pone en juego desde un comienzo otro tipo de normatividad, la cual se halla signada por experiencias “históricas” con tesis que señalan cómo debe comprenderse una autoconciencia. Según la *Fenomenología...*, estas experiencias constituyen, efectivamente, el regreso de la conciencia colectiva, es decir, de la comprensión del mundo y de la autocomprensión.¹⁴ Su primera fase se dirige desde la pretensión de cumplir con su propia “herencia” (sin un retorno contra sí misma y contra otra imagen normativa del yo) hasta la experiencia de la propia “identidad” espiritual de todos, la cual radica en el hecho de pertenecer a una comunidad jurídica.¹⁵ El “querer-pertenecer” [*Dazugehören-Wollen*] recíproco y las pretensiones de formular “normas” rudimentarias (tesis regulares acerca de comportamientos correctos), con seguridad, no es suficiente para las experiencias que todas tienen de la misma pretensión a la acción autodeterminada, es decir, el hecho de elegir un destino propio en un espacio de libertad recíprocamente correspondiente.

Una cuestión general concierne a la interpretación pragmática o neopragmática del reconocimiento, y a sus consecuencias para la determinación conceptual y la justificación de las normas. Para Brandom, la transición de la conciencia a la autoconciencia indica “...que no se pueden comprender las relaciones de incompatibilidad *objetiva* que articulan la estructura conceptual relacional en virtud de la cual el mundo es *determinado*, a menos que se comprendan los *procesos* y las *prácticas* que constituyen el reconocimiento de la incompatibilidad *subjetiva* de los *compromisos* que son tratados como representaciones de *dicho* mundo”.¹⁶ Pero esto no es verdad para Hegel. Al final del conjunto total de las experiencias de la *Fenomenología...* y de la *Ciencia de la Lógica*, el saber verdadero (“absoluto”) exige “sumergirse” [*Sich-versenken*] en el movimiento (la diferenciación semántica del concepto). Este “automovimiento” del concepto (su totalidad “interconectada” holísticamente), *del* concepto, determina la realidad de la naturaleza, de la historia y de la sociedad. Las instituciones (*v. g.* la división de poderes) y las normas de una sociedad deben ajustarse a esta estructura, aún cuando éstas sólo puedan ser descubiertas en una historia colectiva. En este sentido, a pesar de la dinamización del concepto de la historización de su descubrimiento, Hegel es más platónico que pragmatista.

En el centro de la apropiación de las figuras de reconocimiento hegelianas por Terry Pinkard y Robert Pippin se encuentra la evolución histórica de una conciencia común de “autoridad” encargada de dictar normas. Para ella, el análisis de las relaciones de reconocimiento de la *Fenomenología...* señala que las exigencias de justificación constituyen la conciencia común de las esencias autoconcientes. Los actores se reconocen como tales y reaccionan, respecto de otros, como sujetos, cuando sus acciones se encuentran justificadas por medio de normas y fundamentos, los cuales son válidos

13. Brandom (2004: 71).

14. El intento de Brandom de reconstruir la dimensión histórica de los procesos de reconocimiento según el modelo del *Common Law* anglosajón no me parece convincente. Brandom (2002: 210-234). R. Pippin ha expuesto una crítica similar a Brandom en Pippin (2005: 381-408).

15. El hecho de que Brandom se encuentre poco orientado hacia los procesos histórico-culturales parece seguirse también del hecho de que, para él, en ese capítulo de la *Fenomenología...* [cap. 4] Hegel, ya “...constituye la conciencia del amo bajo una categoría de *independencia* decisivamente moderna y enajenada”. Brandom (2004: 77). Sin embargo, en varios lugares Hegel enfatiza que la lucha entre el amo y el esclavo se refiere a figuras anteriores al Estado moderno.

16. Brandom (2001: 61-95).

en una sociedad, es decir, están anclados en una forma de vida común. Pero cuando estas reglas no pueden ser reconducidas a la naturaleza o a una razón atemporal, su origen debe situarse en un proceso basado en convenciones, juegos de lenguaje y formas de vida que se fundamentan en las interacciones entre individuos. Así, Pippin y Pinkard enfatizan la tesis de Hegel de que el espíritu se produce a sí mismo, casi en una forma colectivista fichteano.

El reconocimiento es decisivo para esta autoproducción, puesto que aquí los individuos entre sí conceden el *status* de la participación a un juicio normativo recíproco. Los hombres se mueven siempre en un espacio normativo. Ellos intentan conducirse “correctamente” en la vida. Pero estas pretensiones coinciden y pueden ser “objetivas” sólo cuando tiene lugar un intercambio de fundamentos con una búsqueda común de aquello que es correcto. No obstante, para esto los individuos entre sí deben atribuirse un *status* normativo: “Así, la demanda de reconocimiento es la demanda de que el otro agente se atribuya a sí mismo cierto *status* normativo, que puede ser reconocido como ‘adecuado’ por los demás”.¹⁷

17. Pinkard (2003: 57).

Sin embargo, Pippin y Pinkard quieren evitar un relativismo, tanto respecto de este *status* atributivo (cuyas consecuencias son altamente controvertidas en la discusión moderna acerca del *status* moral de los embriones), como también de la validez particular de los fundamentos en sociedades determinadas. Para esto, el camino hegeliano de la *Fenomenología...* les ofrece el “relato” de una “historia” de las formas de vida culturales, en el cual la forma “moderna” de la razón se origina en la experiencia del fracaso de las pretensiones por alcanzar, de manera simultánea, valores y normas subjetivas y objetivas. En este relato se halla asegurada la libertad de los individuos de reencontrarse en acciones públicamente permitidas y reconocidas. A este punto pertenecen las instituciones legitimadas por Hegel como condiciones de reconocimiento, pero también su evolución en una sociedad moderna de derechos fundamentales, de participación democrática y de debates “sociales” acerca de sus formas de vida correspondientes.

18. Sobre este tema, véase Siep (2009c).

Aquí no discutiremos si esta recepción de la interpretación de Hegel es convincente.¹⁸ En mi interpretación, la *Filosofía de la Historia* de Hegel (ya en la *Fenomenología...*, pero también en otros escritos posteriores) se encuentra claramente determinada por una fuerte necesidad lógica y por la idea de una realización teleológica.¹⁹ Pero esto debe diferir de una teoría moderna del origen de las formas de vida y de la justificación de las normas en la dirección de ambos autores [Hegel y Pippin]. Con todo, es necesario justificar las experiencias en su validez irreversible (a partir de las cuales aparecen nuevas formas de conciencia colectiva).

19. Hegel, G. W. F.: “Pero esta sustancia que es el espíritu es el devenir de sí hacia lo que es en sí (...) ella es el círculo que vuelve en sí, que presupone su comienzo y se alcanza sólo en su final”; Hegel (1971, 12: 525).

Tanto para Hegel como para nosotros, hoy en día es problemático el dualismo entre naturaleza y cultura, reino de las causas (“realm of causes”) y reino de las razones (“realm of reasons”), es decir, de las normas. Si bien no existen reglas o normas concientes seguidas en la naturaleza no humana (y hasta donde sabemos, tampoco en los primates), existen capacidades y disposiciones que contienen “prescripciones” implícitas, algo semejante a disposiciones en este tipo de seres vivos. Me parece incierto que se pueda descubrir aquello que los hombres necesitan para su desarrollo y lo que ellos mismos deben concederse recíprocamente sin remitirse a sus necesidades, capacidades y disposiciones. Esto no significa que éstos hayan inventado (“creado”) formas de vida culturales que no estuvieran precondicionadas en su “naturaleza”. Pero su constitución natural determina un marco tan fijo que no puede ser modificado. En lugar de una autocreación cultural, uno debería hablar quizá de una autocultivación y de una integración de disposiciones y necesidades en normas y formas de vida culturales. En este contexto, también tiene sentido la cuestión acerca de si nosotros no necesitamos al menos la “idea” de una esencia humana, cuando

queremos decir que algo como derechos humanos corresponden a la capacidad y a la dignidad del hombre. Pero esto significaría dejar entrever como una exageración problemática el discurso de una “construcción” recíproca entre sujetos actuantes, acciones y la sociedad.

(2) También la segunda línea de recepción trata de las condiciones para la formación de una individualidad libre y auténtica, pero entendida más bien sociopsicológica y sociopatológicamente.²⁰ Aquí el reconocimiento se entiende como una condición de la autorrealización (en el sentido de irreductibilidad y de insustituibilidad) del individuo. A partir de Herder y de los románticos, la cuestión acerca de la autoinvención y de la autoexpresión individual gana una importancia que procede de los ideales antiguos del cumplimiento de los deberes sociales y de la consecución de la eterna salvación del alma por medio del sucesor de Cristo. La transmisión del ideal del genio artístico a la moral, al ideal “antiburgués” de los siglos XIX y XX, el rechazo de la filosofía existencial del “hombre” a favor del carácter propio del mismo y la coyuntura actual de los conceptos de autorrealización y autenticidad continúan siendo interpretados —parcialmente de modo crítico— por comentaristas como Jürgen Habermas, Richard Rorty, y especialmente Charles Taylor.²¹

La disolución de la sociedad estamental, la pluralización del sistema de valores y las dudas sobre la idea de un progreso lineal de la razón en la historia han dejado desdiseñado el ideal de la “cultura” del individuo como miembro de un estamento pleno y ciudadano del Estado, como todavía lo plantea la Filosofía del Derecho hegeliana. Si bien en las teorías socialistas modernas se destaca la determinación por medio de patrones de comportamiento social y de valores, simultáneamente el fin propio del desarrollo de la personalidad se refiere a un vínculo con la determinación propia, con fuertes valoraciones personales (Taylor) o con la decisión acerca de qué significa algo para alguien.²² Esto llega hasta el ideal de la autoinvención en Richard Rorty.²³

Cuando la autoconciencia individual depende del reconocimiento de otra autoconciencia, entonces podemos hablar de una condición del encontrarse a sí mismo [*Selbstfindung*] y de autorrealización. Sin embargo, es evidente que un sujeto (fundado en su autonomía, en su dignidad, y en la igualdad de las personas) no necesariamente habrá de tolerar o apoyar expresamente cada proyecto propio de los demás. Asimismo, la libertad de encontrar la propia determinación debe limitarse por medio de reglas universales. Con todo, puede haber reglas y direccionamientos sociales que proporcionen más espacio que otras, en dicho espacio de juego, respecto de tal búsqueda. Para Hegel, la sociedad civil, con la libre elección de las profesiones y de los oficios (limitada sólo por la certificación de calificación y competencias) era un presupuesto para el desarrollo de las propias capacidades y para la búsqueda de un lugar en la estructura social.

La controversia en torno a si el mercado y sus leyes económicas pertenecen a las condiciones más básicas del reconocimiento de la particularidad individual es todavía políticamente virulenta hasta el día de hoy. Algunos se remiten a las grandes posibilidades del “pursuit of happiness” en este sistema, o también a la individualización permanente de la satisfacción de las necesidades. Otros enfatizan los peligros aún inevitables de las crisis económicas y de la división de clases.

Hay que señalar además que la presión de eficiencia de estas estructuras ha conducido a una competencia por los resultados y a una selección de capacidades y de disposición para el rendimiento, la cual reduce el reconocimiento a la recompensa por el resultado alcanzado, cuya medida pasa por criterios empresariales. Sólo necesitamos pensar en los criterios de rendimiento, selección y reconocimiento de la empresa moderna (aunque también de las tendencias en la educación) para ver que amenazan

20. Pippin crítica tal lectura “psicológica” de Hegel en Honneth. Él estaría hablando de un reconocimiento como “conditions of agency”, pero no como condiciones del crecimiento social. Pippin (2008: 193).

21. Habermas (1985), Taylor (1996) y (1995), Rorty (1992). Para las fuentes románticas y las formaciones histórico-culturales del concepto moderno de individualidad, véase también Früchtl (2004).

22. Taylor (1992: 9-51), Frankfurt (1988).

23. Rorty (1992).

con hacer desaparecer los elementos de la “eticidad familiar” (el apoyo *incondicional*, el sostén emocional y el respeto) de la sociedad de mercado. El reconocimiento del carácter inconfundible y de la integridad (también válido para hombres que viven como “fracasados” bajo los criterios dominantes de rendimiento) exige, ante todo, tipos de conducta e “identidades de grupo” que, como para Hegel la familia y la corporación, están sustraídos a los criterios de reconocimiento de la sociedad de mercado. Me referiré ahora a tres intentos por comprender las relaciones de reconocimiento como condiciones de la autoconciencia individual y su aspiración de cumplimiento en Axel Honneth, Charles Taylor y Paul Ricoeur.

Axel Honneth ha intentado sistematizar tales criterios en una psicología social basada en Hegel, en cierto modo, pero también contemporánea. Los tres “modelos del reconocimiento intersubjetivo” que él ha elaborado son: “amor”, “derecho” y “solidaridad”. El concepto de *amor* se vincula a Hegel, pero abarca a todas las “amistades” y relaciones de parentesco. En este sentido, éstas “...se basan en lazos sentimentales entre pocas personas”.²⁴ Para Honneth, las relaciones del *derecho* moderno constituyen un reconocimiento público del individuo como persona con capacidades determinadas, relativas a la autonomía moral, la formación elemental y la validez de las aspiraciones sociales. En el *status* de sujeto de derecho yace una “posibilidad de ejercer el autorespeto” por medio de la capacidad públicamente reconocida de reclamar por sus derechos y de “participar en una formación discursiva de la voluntad”.²⁵ En las sociedades actuales, este *status* también se remite a la “lucha por el reconocimiento” entre grupos sociales.

Finalmente, la *solidaridad* se refiere a la autoestima en relación con la estimación de los otros. A pesar de que esta estimación vale para el individuo en su particularidad, ésta se encuentra vinculada, por lo general, a un “sentimiento de orgullo de grupo” que se fundamenta, precisamente, en ser miembro de un grupo, cuyos rendimientos son valiosos para la sociedad en su conjunto y son reconocidos como tales.²⁶ Este reconocimiento debe conseguirse también *a partir* del grupo y *con* el grupo.

Los tres “criterios” de Honneth para el reconocimiento social entre individuos en su individualidad inconfundible (*i. e.* identidad) se apoyan en las formas de eticidad de Hegel, pero deben sostenerse por medio de un conocimiento empírico y científico-social del presente.²⁷ Lo que queda abierto es el fundamento en virtud del cual, independientemente de las premisas sistemáticas de Hegel, deba conservarse la representación decisiva de tales condiciones en forma de tríadas.²⁸ Además, queda también abierta la cuestión acerca de las condiciones de una sociedad que puede identificar y reconocer aportes de individuos y grupos que sean enriquecedores para una “praxis común”. Incluso, cuando hablamos de la vida social en un sentido “comunitarista” como “acción y obra de todos”, no queda claro a quién pueden atribuirse sus cargas y méritos según criterios comunes, en dónde radican en particular los aportes de la acción realizada comunitariamente. Necesitaríamos una unión sobre las esferas de justicia, en el sentido de Walzer, o sobre el tipo bienes necesarios, universales, deseables, públicos y comunes.²⁹ En una sociedad moderna en la cual los bienes necesarios o universalmente reconocidos y los rendimientos son siempre cada vez más difíciles de alcanzar, esto constituye un problema de difícil solución. En su último libro (*Das Recht der Freiheit* [“El derecho de la libertad”])³⁰, Honneth intenta llevar a cabo una reconstrucción crítica de la evolución de la familia, de la economía y del Estado, en los siglos XIX y XX. En sus formas, estos tres momentos contienen el reconocimiento como una promesa inmanente, un *télos* (en un sentido débil no metafísico) respecto del cual puede ser analizado su cumplimiento. Hasta mediados del siglo XX es posible constatar algunos progresos institucionales en dirección hacia el reconocimiento, a pesar de la caída de algunos Estados en el totalitarismo y del ulterior desencadenamiento del

24. Honneth (1992: 153). Para una confrontación con la recepción de Hegel de Honneth, véase Mesch (2005: 349-364).

25. Honneth (1992: 195).

26. Honneth (1992: 208).

27. Nancy Fraser ha criticado la idea de que la concentración en la cuestión del reconocimiento de identidades trae consigo el peligro de la marginalización de problemas materiales de distribución y de una “reificación” de las identidades de grupo (como carga para sus miembros). Fraser (2000: 107-120) y (2003). Sobre el debate entre Honneth y Fraser, y acerca de la posibilidad de un reconocimiento en la sociedad de mercado: Schmidt am Busch (2008: 573-586).

28. En sus investigaciones juveniles, Honneth se esforzó por proporcionar un fundamento empírico a tales formas. En Honneth (2005), apelando a Tomasello, interpreta el reconocimiento como el aparecer empático o “libidinoso” de la perspectiva del otro en los primeros meses de vida (en torno al noveno mes), el cual sería necesario para el desarrollo del conocimiento. Cfr. Tomasello (2002). Además, en la Escuela de Frankfurt se investigan las condiciones y obstáculos de la autoestima y de la estimación social en la sociedad de mercado. Dröge (2006: 259-263) y Neckel (2002: 93-116).

29. Walzer (1998a), Waldron (1993: 339-369), Siep (2005).

30. Honneth (2011).

capitalismo. Sin embargo, con el dominio global de la economía sobre la política y los medios en el último cuarto del siglo XX, comienza un retroceso ininterrumpido hasta el día de hoy.

Honneth amplía la crítica histórica de Hegel a las instituciones hasta nuestro presente bajo premisas más débiles (en relación con la teleología). Para él es evidente que tanto las tríadas de derecho, moralidad y eticidad; como las esferas de la familia, la profesión y la política son las bases de la sociedad moderna.³¹ Ellas pueden medirse por medio del parámetro de la realización del reconocimiento entre individuos y grupos. Si Hegel parece haberle adjudicado al mercado una promesa “moral” de satisfacción de necesidades, eso permanece incierto, tanto como la limitación a las instituciones éticas, ante todo del Estado, respecto de las condiciones para la comunicación libre y la “complementación” entre los individuos. La concepción de un complemento recíproco más bien parece corresponder al concepto de “esencia genérica” del joven Marx. Sería necesaria una investigación precisa para ver si tal concepción no es utópica para las relaciones económicas y políticas en el contexto de una sociedad plural y globalmente integrada.

Charles Taylor tematiza una forma de reconocimiento entre individuos y grupos. Existe una tensión entre el reconocimiento de la igualdad universal de sujetos morales y personas jurídicas, y sus “identidades inconfundibles”³² (las cuales se encuentran “en diálogo y lucha con otros significantes”)³³. Ante todo, esto ocurre cuando ambos objetos se relacionan con la política, ya que la primera forma se realiza por medio de una política del “universalismo”, es decir, de la “igualdad”, mientras que la segunda exige una “política de la diferencia”.³⁴ Las minorías, cuya identidad grupal se halla determinada por medio de pertenencias étnicas, religiosas, históricas o lingüísticas; o los miembros pertenecientes a un grupo tradicionalmente discriminado, deben devenir objetos de una “práctica diferenciante”³⁵ en el marco de un Estado de derecho pluralista, tolerante y democrático. Tal práctica puede consistir en el reconocimiento de derechos de grupo,³⁶ pero también en la colocación de individuos bajo deberes particulares (*v. g.* que sus niños vayan a una escuela especial y que aprendan un idioma determinado).³⁷ Con todo, por medio de estas medidas se lesionaría *prima facie* tanto el principio de un tratamiento igualitario de todos los ciudadanos como de los derechos individuales autónomos, así como el derecho de sus padres.

Para Taylor, la tensión entre la “importancia de formas determinadas de tratamiento igualitario” (ante todo, de la garantía del derecho individual de resistencia), y la “importancia de la supervivencia de una cultura” sólo puede resolverse a través de la búsqueda de equilibrios.³⁸ Para esto es central haber alcanzado instituciones apropiadas en el Estado de derecho moderno, el cual está impreso “en el examen jurídico del gobierno”.³⁹ No obstante, para esto es un presupuesto que la existencia de una multiplicidad de culturas en una misma comunidad sea comprendida como un valor y como un derecho.⁴⁰ Un fundamento así no puede basarse sólo en derechos individuales, como el derecho a poder profesar libremente una religión. Para Taylor, esto tiene que ver más con una tradición determinada de una democracia liberal, que se basa en una comprensión (como valor intrínseco) de la interacción entre individuos como el hecho de estar junto a otro sujeto de una cultura distinta.⁴¹

Sin embargo, a tal forma de reconocimiento de un pluralismo cultural positivo pertenecen presupuestos ulteriores, bajo los cuales la determinación del concepto de cultura (su grandeza y duración) debe tener la aspiración a un reconocimiento social. Según Taylor, no pertenecen a estas culturas los “ambientes culturales internos a una sociedad o también las fases breves inherentes al desarrollo de una cultura”⁴². No obstante, ¿cuáles son las fases relevantes y cuántos hombres deben estar interesados en una cultura para que ésta deba ser reconocida públicamente en su *status*, o le sea

31. Contra esta clasificación, véase la organización completamente distinta de las esferas sociales en Michael Walzer (1998a).

32. Taylor (1992: 28).

33. Taylor (1992: 27).

34. Taylor (1992: 27 y 29).

35. Taylor (1992: 30).

36. Por ejemplo, quejas en conjunto por parte de asociaciones, iniciativas ciudadanas, facilitamiento de medios financieros, derechos compensatorios que discriminen el acceso a ciertos bienes, etc.

37. Sin embargo, uno debe respetar también la pertenencia de individuos a diferentes extracciones culturales y, del mismo modo, la libertad de elección en ellas. Sen (2006). Hay que señalar también que la dependencia de los individuos respecto de sus grupos y tradiciones es distinta en cada forma social. En las modernas sociedades migratorias puede constatarse una tendencia centrípeta respecto del aislamiento libre elegido. Walzer (1998b).

38. Taylor (1992: 30).

39. *Ibidem*.

40. El valor propio de la pluralidad cultural no debe implicar que cada cultura se encuentre en un mismo nivel de rendimiento artístico o que pueda ser medida desde un punto de vista moral o jurídico. A esto se refiere Taylor en el capítulo 5 de su libro, el cual trata de sus reflexiones acerca del multiculturalismo en relación al derecho (aquí uno debería cuidarse de caer en un eurocentrismo).

41. Taylor se refiere a la representación de Herder de un coro de múltiples voces, que ve utilizado en la tradición cristiana. Esto es seguramente algo controvertido frente a la historia del cristianismo como primera religión universal con una pretensión de verdad exclusiva. Más bien parece ser un resultado de la experiencia de los conflictos confessionales en la temprana modernidad europea y en sus desarrollos postcoloniales. Taylor (1992: 70).

42. Taylor (1992: 63).

concedida al menos el grado positivo de un grupo discriminado? Aquí es donde uno debería recurrir a la “lucha por el reconocimiento” de Honneth: los miembros de un grupo cultural deben luchar por su *status* político y jurídico, para que éste sea conservado por acciones estatales y medidas jurídicas.

Sin embargo, sigue siendo controversial el hecho de que este proceso tenga la forma de un desarrollo teleológico y deba llegar a un final conclusivo, como lo sostiene Hegel respecto del proceso de la experiencia que reconstruye en la *Fenomenología...* En lugar de eso podría haber avances en la experiencia colectiva, para cuyas revisiones no tuviéramos muy buenos fundamentos. También sigue siendo cuestionable si el concepto de reconocimiento es suficiente como criterio de integración de las aspiraciones de grupos culturales y de derechos individuales inalienables.

Paul Ricoeur ha expuesto una recepción contemporánea, pretenciosa y particular del concepto de “reconocimiento” en su libro *Wege der Anerkennung* [“Caminos de reconocimiento”].⁴³ Para él, “*reconnaissance*” significa un concepto clave para la filosofía en su conjunto, no sólo para la filosofía práctica.⁴⁴ Aquí me limitaré a su recepción del reconocimiento (en referencia a Hegel), entendido como una noción para la conciencia práctica y para las condiciones sociales de este concepto.

43. Ricoeur (2006). Sobre este tema, véase Siep (2007: 981-986).

44. Véase nota 2.

Ricoeur reduce esencialmente el concepto de reconocimiento de Hegel a la lucha por el reconocimiento. No obstante, ésta no es entendida como un duelo preestatal, sino como una relación de competición por diferentes formas de reconocimiento en todos los ámbitos sociales. Él critica que esta concepción de la sociedad conduzca a un esfuerzo inacabable e irrealizable. Un pleno reconocimiento sólo puede alcanzarse en un tipo de relación recíproca no competitiva. No obstante, ella contiene diferentes formas bajo las cuales podemos encontrar talentos sin una utilidad específica, relaciones de perdón y reconciliación, de generosidad y agradecimiento, de rituales públicos y privados, y juegos en general (incluido el erotismo).

Si no reducimos el reconocimiento de Hegel al momento de la lucha, entonces podemos ver más de cerca muchas formas de estas relaciones no competitivas, como Ricoeur mismo menciona. El perdón y la reconciliación constituyen, para la *Fenomenología...*, los grados más altos de reconocimiento. No obstante, Hegel los tematiza esencialmente en un ámbito moral y religioso, dejando abiertas sus consecuencias para los espacios de la economía y de la política.⁴⁵

45. Véase mi artículo mencionado en la nota 1.

Sin embargo, también para Ricoeur estas formas parecen pertenecer sustancialmente al ámbito privado de las sociedades modernas. Además, él las interpreta como “momentos de paz” que interrumpen los procesos competitivos. Aún cuando éstos contengan la promesa de una condición final plena, tal concepción del “domingo” aparece como insatisfactoria entre los días laborales competitivos. Para Ricoeur, la forma de la lucha por el reconocimiento, y del amor y la reconciliación son recíprocamente excluyentes (o en todo caso complementarias); son formas que Hegel había comprendido ya como momentos de un concepto y proceso únicos. Por último, es difícil de decidir si la propia concepción de Ricoeur implica relaciones simétricas o asimétricas. Por lo menos, parece comprender (con Lévinas) el deber ser moral como un “*donaire*” sostenido en la primacía del otro.

También para Ricoeur es central la cuestión acerca de la fundamentación de sus formas de reconocimiento: ¿se trata aquí de un tipo de totalidad conceptual o antropológica? ¿O son sólo estructuras comunes relativas a un conjunto múltiple de fenómenos sociales? ¿Es un concepto empírico la noción de “reconocimiento”, un criterio hermenéutico para la comprensión de fenómenos sociales e históricos, o es un concepto normativo que puede ser apreciado en las sociedades e instituciones? De manera

distinta a Honneth, Ricoeur no se refiere a un *status* “teleológico” del reconocimiento, pero es difícil ver cuán estrechamente vinculados están los momentos normativos y descriptivos en estos “caminos”.

(3) En la ética moderna el reconocimiento entre personas autónomas también se encuentra en el centro de las discusiones. Muchas teorías modernas del respeto recíproco entre personas (que frecuentemente se expone a través del concepto de “reconocimiento”) retornan, en cierto modo, a los caminos de Fichte y de Hegel.⁴⁶ En lugar de describir un proceso gradual de realización del reconocimiento en relaciones concretas de amor, de lucha, de dominio, o también en formas comunitarias de la familia, del trabajo o del Estado (como ya lo hacía Hegel), este reconocimiento basal del otro es comprendido como un origen de aspiraciones positivas a la estimación (“Self-originating claims”, “second-personal authority”, etc.), como medidas de todas las relaciones sociales.

46. Scanlon (1999), Darwall (2006: 263-284), Korsgaard (2004: 213-246).

De esta manera, el amor y el cuidado familiar o estatal conducen al paternalismo de un tutor, que se orienta hacia valores e instituciones, superando los presuntos deseos “irracionales” del otro.

Reflexiones de este tipo tienen hoy en día un lugar determinado en las discusiones de la ética aplicada, y en especial, de la ética de la medicina. En este marco tiene lugar un cambio de paradigma social: hemos pasado de una relación asimétrica del médico paternalista respecto de su paciente incompetente a un vínculo simétrico entre dos personas autónomas. Para esto ha sido decisivo el principio del “consentimiento informado” del paciente para medidas terapéuticas o para experimentos clínicos. Algo semejante ha ocurrido en la educación y en las relaciones laborales. La teoría del respeto o del reconocimiento moral y jurídico implica que la regulación del respeto ante la autonomía fundamental de otras personas debe separarse de las relaciones emocionales y de las valoraciones de sus deseos y fundamentos. Así, en el caso de la medicina, uno debe respetar la renuncia de algunos miembros de determinadas religiones a que se les practiquen ciertas medidas destinadas a conservar su vida, aún cuando el paciente no pueda curarse sin el auxilio de éstas.⁴⁷ En la educación, en la mayoría de edad religiosa o en la mayoría de edad a secas, los padres deben respetar las decisiones que, a sus ojos, ponen en peligro el bienestar material o la eterna salvación del alma de sus hijos.

47. Acerca del debate en torno a la autonomía y el consentimiento expreso en la ética moderna de la medicina, véase Faden, King y Beauchamp (1986) y Quante (2002).

Hegel no niega en su filosofía el hecho de que el respeto a las personas se exprese en relaciones jurídicas que se encuentran orientadas a los intereses (propios, justos y lícitos) y puntos de vista de estas mismas. La cuestión es si el reconocimiento debe o puede ser juzgado en relaciones sociales e instituciones diferentes -por una medida de relaciones racionales entre personas- o si tales relaciones “abstractas” y jurídicas son sólo *una* forma de reconocimiento que debe ser completada por otras más complejas que abarquen las formas de la totalidad humana.

El reconocimiento del otro como un paciente mayor de edad no puede tener éxito sin la actitud directiva del médico del deseo de estar bien, la disposición para la ayuda y el cuidado. Debe estar atento a la prohibición del menosprecio y a la manipulación de los deseos del paciente, incluyendo el deseo de morir. De todos modos, el respeto debe vincularse con una estimación emocional del otro. El médico debe estar integrado a las relaciones emocionales y racionales que forman parte de la historia de vida y las propiedades de la institución y de los grupos (de un hospital o de un asilo). Lo mismo vale para el “entorno educativo” de un hombre, una familia, la comunidad en la cual vive y la dirección de su educación. El objeto de muchas discusiones y confrontaciones en el marco de la política antidiscriminatoria radica en que, después de todo, no se reduzca la no-discriminación a la vida laboral, a un respeto fundamentalmente jurídico

y moral, sino que se amplié a otros campos, desde las formas del entorno espacial sobre las consideraciones emocionales hasta el enriquecimiento mutuo a través de las diferencias culturales. En la discusión concreta, este problema debe debatirse en torno al hecho de si el reconocimiento recíproco entre las personas o entre seres racionales puede ser algo más que un límite o una prohibición.

III. Del reconocimiento a la ética concreta

48. Siep (1979).

49. Rawls (1975: 38 y 68-70) y (1993: 28 y 95-97), Hahn (2000).

En mi primer libro sobre la teoría de Hegel del reconocimiento⁴⁸ había propuesto aplicar un principio de reconocimiento basado en Hegel a las instituciones surgidas históricamente, acercándome al “equilibrio reflexivo” de Rawls.⁴⁹ Esto significa que, con este criterio, debe fundamentarse por qué, para alcanzar las condiciones del reconocimiento, necesitamos instituciones como “comunidades solidarias similares a la familia”, órdenes jurídicos asegurados en derechos fundamentales, determinadas formas de Estado social, y además —podríamos mencionar como extrapolación— todo aquello que todavía nos falta alcanzar en las instituciones actuales.

No obstante, me parece que desde hace unos años existe una tarea para la filosofía práctica que tiene que ver con no situarse sólo en el marco del “principio de reconocimiento”. Quisiera mencionar sólo tres casos:

1. Cuando uno no puede reivindicar más la realización de condiciones de la formación de la identidad o de la socialización humana, ya no se presenta ante nosotros la ética aplicada con *principios* que contengan condiciones necesarias para relaciones sociales logradas. Necesitamos más bien la representación de un marco de la imagen del hombre, en el cual puedan concretizarse determinadas formas de autonomía, cooperación y estimación recíproca en contextos sociales diversos, como nos hemos referido *supra* a las instituciones del trabajo, de la cultura y de la tutela. Debemos dejar abierta la experiencia a nuevas formas o al enriquecimiento del reconocimiento. Pero tales formas deben ser compatibles con el “marco” y con su concretización en las relaciones sociales actuales. No podemos abruptamente inventar nuevas relaciones sin el riesgo de perder las capacidades de comunicación y correspondencia.⁵⁰ Esto debería estar presente en el tratamiento del cuerpo humano ante los ojos de las posibilidades biotécnicas de mejoramiento.

2. Un marco análogo (pero más abarcante) será positivo para la sociedad pluralista. El reconocimiento de formas de vida originadas cultural e históricamente, y las medidas políticas y jurídicas de su estabilización exigen una fundamentación de los valores del pluralismo, los cuales no pueden ser remitidos solamente a los derechos individuales y a las relaciones de reconocimiento interpersonal. ¿Cuáles son las medidas a través de las cuales debe imponerse un límite a la libertad de culto (cuál es el número y tamaño de los edificios religiosos, los ruidos del sonar de las campanas o de las oraciones, los rituales de la vida cotidiana tales como el sacrificio de animales o la portación de determinada vestimenta)?

Un presupuesto para esto es la tolerancia entendida como soportarse recíprocamente [*wechselseitigen Ertragens*]: reconocimiento de iguales aspiraciones, estimación recíproca y enriquecimiento mutuo. Sin embargo, también tiene que ver con este punto la representación de un universo social en el cual se promueva (en la pluralidad transmitida de formas de vida) una división equitativa de las posibilidades de desarrollarse y de prosperar, para los individuos en su identidad particular y cultural. ¿Qué limitaciones (y cuán grandes) son estipulables a sus formas de vida públicamente perceptibles? ¿Cuán importantes son para todos los ritos religiosos de un grupo, en relación con los bienes comunes públicos como el silencio, el ritmo común

50. Esto lo ha señalado Hegel ya en su crítica a quien se encuentra a sí mismo y a hace feliz a los demás, en torno a la “ley del corazón” y a la “virtud” (i. e. a la “virtud” jacobina) en la *Fenomenología...* Hegel (1971, 3: 244-259).

del día y de las semanas, una educación común, símbolos públicos, monumentos, etc.? ¿Cómo se relaciona la representación histórica de un grupo respecto de la comprensión histórica estatal o (en una liga de Estados) también supraestatal, que puede despojarnos de experiencias comunes a través de normas y valores?⁵¹

Por consiguiente, en mi opinión, necesitamos la concepción de una “well-ordered society”, la cual procede tanto de los principios de justicia rawlsianos como de las relaciones de reconocimiento entre individuos y grupos (“yo” y “nosotros”).⁵² Se podría pensar aquí en una clasificación holista de las esferas de la cultura, en el sentido de la filosofía del espíritu hegeliana, pero sin los presupuestos fuertes del sistema. Se trataría de una comprensión social acerca del peso de los valores que gravitan en torno a la cuestión de la unión de conceptos diferentes de la vida humana. Uno pensaría aquí en la disputa acerca del comienzo y de los modos permitidos de finalizar la vida humana (la investigación sobre los embriones y la eutanasia). Los filósofos no pueden aquí eludir luchas políticas que giran en torno a estas cuestiones a través de decisiones tomadas *a priori*, pero pueden desarrollar parámetros y criterios de una sociedad pluralista bien ordenada y los límites (tolerables) de consenso y disenso. A éstos habrán de pertenecer también propuestas acerca del peso de los bienes públicos como salud, educación, seguridad, comunicación, arte, etc., sin limitar la libertad de preferencias por parte de los individuos y grupos ilegales.⁵³

3. La filosofía práctica necesita tales parámetros relativos a un todo bien ordenado con la posibilidad de concretizarlos en la ciencia y en la sociedad, pero también en la naturaleza, dado que nos encontramos frente a opciones fundamentales tanto en vistas del cuerpo humano como de la naturaleza no humana. Nos referimos a la posición en torno a la naturalidad y a la herencia natural en la historia de la naturaleza y de la cultura. La tecnología genética, la clonación y las técnicas de la interfaz máquina-humano (implantes electrónicos y micromedidas) permiten alcanzar un mejoramiento biotécnico del ser humano y una modificación profundamente tenaz de la naturaleza en un alcance importante.⁵⁴

Cuando uno quiere tratar adecuadamente los problemas de la bioética moderna en la filosofía práctica, debe proponerse la tarea de encontrar criterios para la relación de la humanidad con la naturaleza, de lo humano con lo no humano. Esto ya no es más un problema que atañe solamente a la autoconciencia individual, sino que es una cuestión social abarcadora en torno a la determinación de un fin en lo concerniente a la relación del entorno con la naturaleza. La biotécnica global y sus visiones parcialmente “transhumanistas” tratan este punto insistentemente.

Para la filosofía práctica moderna, ya no son suficientes las concepciones que parten de una autonomía plena de la razón y de la subjetividad contra lo natural, y de una liberación de las contingencias de la historia. Ante los resultados actuales de la biología y de la etnología, de la psicología y de la medicina, para toda crítica autorizada del naturalismo puede sonar apenas convincente que la “razón” sea un poder completamente independiente o un sistema de principios basados en fundamentos. En este sentido, Hegel (cuya psicología filosófica, conforme a la razón, es una caracterización de todas las fuerzas y condiciones humanas, aunque también de las tradicionalmente más “bajas” condiciones psicosomáticas, instintivas y emocionales) ya ha visto este punto en la razón del *individuo*.⁵⁵ En términos modernos, una razón comprendida holísticamente no debe tener la capacidad de reducirse patológicamente a un pequeño segmento de estos instintos, sentimientos e intereses, sino que debe abrirse e integrarse en una personalidad balanceada y autónoma.⁵⁶ En su teoría del reconocimiento, Hegel se ha ocupado también de estudiar la validez de las relaciones interpersonales entendidas como primera dimensión emocional-corporal (como presupuesto de la autoestima individual y de los lazos de libertad). No obstante, en su

51. La reconciliación cultural entre chipriotas griegos y turcos (tal vez también entre vascos y otras etnias españolas) está esencialmente vinculada con la confrontación autocrítica de los recuerdos históricos y la “memoria cultural” que se basa sólo en la enemistad respecto de otros grupos y en una autorepresentación.

52. Para la idea de “well-ordered-society” véase Rawls (1993: 35-40). También aquí la idea propuesta debe basarse en la idea de N. Fraser de una “distributive dimension”. Fraser (2003).

53. Taylor (1992).

54. Siep (2006: 21-42).

55. Siep (2002: 105-119).

56. Siep (1992: 195-216) y (2004: 344-360).

filosofía del espíritu objetivo y absoluto, ha visto el fin alcanzable de la historia de la cultura en la liberación de todas las contingencias naturales e históricas.

Con todo, frente a los problemas modernos de la biotecnología hay que señalar que los principios de la liberación y disposición sobre la naturaleza contienen problemas inesperados, y no existen criterios para el trato de la herencia de la evolución natural y, finalmente, de la herencia del cuerpo humano. Ya la liberación de la biotécnica para los deseos individuales (piénsese en la eugenesia liberal y el “mejoramiento” individual) tiene numerosas consecuencias ulteriores, no sólo en relación con el propio cuerpo, sino también con las instituciones y los valores de la sociedad moderna (igualdad, justicia, empatía [*Empathie*] y autonomía).⁵⁷ Por tanto, la filosofía práctica exige, más bien, criterios de diferenciación para lo valioso, lo que debe ser conservado y la necesidad de cambio en la naturaleza interna y externa.

57. Siep (2004: 157-173) y (2006: 21-42).

Para esto no alcanzan los derechos interpersonales y los criterios de reconocimiento, como tampoco las transformaciones de la ética del discurso o del neopragmatismo (*v. g.* Brandom). La relación con la naturaleza no puede ser simétrica, pero tampoco puede estar determinada (como para Hegel) sólo por la adquisición de lo inconsciente-natural por medio del espíritu conciente, cuya voluntad racional se manifiesta a través de su disposición sobre las “cosas”.⁵⁸ Como en muchas formas de la recuperación moderna de Hegel, aún cuando uno sustituya el “espíritu” por medio de una comunidad lingüística o por una sociedad comunicativa concreta (*v. g.* Habermas o Pinkard), habremos de permanecer en las relaciones interpersonales, y además reducirémos las relaciones entre una naturaleza interna y externa a una cuestión de convenciones sociales.

58. Siep (2010: 279-292).

Por lo tanto, entiendo que es necesario ganar nuevamente la “resistencia” irreductible y la dimensión propia evaluativa de la “*phýsis*” en una adaptación renovada de figuras del pensamiento, que fundamentalmente sean olvidadas [*vergessen*] y tapadas [*verdeckt*] por la filosofía de la razón y de la subjetividad.⁵⁹ Sin embargo, esto debe llevarse a cabo no en la forma de una “remagificación” o de un neoclasicismo, sino de un modo que tenga en cuenta la evolución natural y una historia de la cultura más amplia (más allá de la teleología natural y de la razón ahistórica). No sólo deben ser fructificadas nuevamente las ideas de una buena vida, del “cosmos” y de la “creación” (no causal sino comprendida evaluativamente) para un “concepto moderno evaluativo de naturaleza”. Por el contrario, debe “superarse” (en un sentido hegeliano) la idea moderna de subjetividad, entendida como fundamento de un derecho a la libertad y de relaciones de reconocimiento, en un todo más abarcador del “puesto del hombre en el cosmos”.⁶⁰

59. Siep (1997).

60. Siep (2010: 293-309)
y (2002: 165-183).

La idea de una naturaleza “bien ordenada” no puede estar orientada a una representación de un cosmos necesario (“eterno”), pero tampoco a la imagen de una creación estable o a un “mundus intelligibilis” atemporal. Se trata de una idea rectora de acciones para un cosmos “posible” y dado. No obstante, esto no es un postulado, sino que es algo “descriptivo” y concretizable a través de propiedades “buenas” de la naturaleza, originadas en la evolución (incluyendo al cuerpo humano). Los rasgos esenciales generales se extraen de una semántica de los “bienes” holísticamente comprendidos. Yo parto de la base de que el significado de “bueno” —en la tradición de la comunicación ética entre diferentes culturas— se relaciona con la constitución de un mundo afirmativo sin restricciones y justificado. No podemos determinar los rasgos esenciales de tal “mundo bueno” en toda la pluralidad de culturas (no cosmopolitas), y en torno a las ideas de progreso y justicia. Para ser concretos, debemos retornar a las imágenes epocales de un mundo bueno en los mitos y religiones. En tales imágenes se detallan y se concretizan los rasgos esenciales respecto de la representación de la creación por medio de un ente perfecto o por un cosmos conducido por la razón.

Otras concretizaciones se expresan en un proceso de experiencia histórico-cultural con imágenes del mundo, normas e instituciones.

Cuando el significado del bien ético está basado en realizaciones en la forma de un mundo bueno posible, su colaboración a una buena condición del mundo en su totalidad debe pertenecer a los bienes *del hombre*. Cuando nos referimos al grado fundamental de la relación entre la técnica y la naturaleza, ante todo, hablamos de la valoración del fin de la tecnificación. Se trata de tener bajo control el proyecto de la dominación moderna de la naturaleza (desde el origen europeo hasta hoy) y de procesos naturales que todavía son parcialmente dependientes de la voluntad humana.⁶¹ Las críticas de Rousseau, Heidegger o Adorno no pueden aportar mucho aquí. La ética moderna ya no se funda en un cambio de conciencia global, sino en una ponderación de bienes y de valores en procesos de asesoramiento público. Una ética concreta no niega a los hombres el derecho de mejorar su vida y de “rechazar” los aspectos negativos de la herencia natural con ayuda de la técnica, de la medicina y de otras intervenciones de modo natural. Pero esto es posible sin una técnica biológica y antropológica que sostenga los deseos privados e ilimitados. Esto tiene que ver más bien con un diálogo público referido a situaciones concretas, y con un consenso de compensaciones tolerables de autonomía individual, de una técnica que libere y de una naturalidad bien conservada.⁶² Para esto es necesario un marco general bosquejado de un universo posible.

61. En su *Bestimmung des Menschen* Fichte sostiene que la naturaleza exterior debería “seguir estrechamente de cerca y aproximarse a los seres racionales”, Fichte (1965, 2: 268).

62. Siep (2004: 283-360).

En este punto podemos pensar en una “historia de la experiencia de la conciencia”, mas no teleológica, como para Hegel. Lo que debemos conservar como resultado de este proceso de “herencia natural” (también para el cuerpo humano) y de aquello que debe modificarse respecto del fin de la lucha contra el sufrimiento debe ser extraído de estas experiencias, y debe concretizarse y articularse nuevamente en los discursos acerca del “bien público”. Esta discusión no debe eliminarse por medio de un objetivismo de la ciencia natural en relación con una teoría de la proyección de los valores subjetivos. Pues en lo sucesivo, para muchos valores de nuestra autocomprensión y de nuestro orden social, podría ser suprimida la “herencia” constitutiva natural por medio de una tecnología que modificara radicalmente la concepción de la naturaleza, o de una medicina “reparadora” sin límites. En un futuro biotécnico semejante, las relaciones de reconocimiento de la solidaridad, y de reconciliación del yo y del nosotros ya no tendrían más fundamentos.

Bibliografía

- » Brandom, R. B. (2004), “Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung“, en HALBIG, C., QUANTE, M., SIEP, L. (eds.), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 46-77.
- » — (2002), “Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism”, en Brandom, R. B., *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge, Harvard University Press, 210-234.
- » — (2001), “Holism and Idealism in Hegel’s Phenomenology”, en *Hegel-Studien*, N° 36, 2001, 61-95.
- » Darwall, S. (2006), “The Value of Autonomy and Autonomy of the Will”, en *Ethics*, N° 116, 263-284.
- » Dröge, K. (2006), “Gruppenexperiment“, en HONNETH, A. (ed.), *Schlüsseltexzte der kritischen Theorie*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaft, 259-263.
- » Düsing, E. (1986), *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*, Köln, Verl. für Philosophie Dinter.
- » Faden, R. R., King, N. M. P. y Beauchamp, T. L., (eds.) (1986), *A History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press.
- » Fichte, J. (1965), “Die Bestimmung des Menschen“, en FICHTE, J., *Sämtliche Werke von 1845-1946*, editadas por I. H. Fichte, Berlin, s/d, tomo 2.
- » Frankfurt, H. (1988), *The importance of what we care about*, Cambridge University Press.
- » Fraser, N. (2003), “Social Justice in the Age of Identity Politics. Redistribution, Recognition, Participation”, en FRASER, N. y HONNETH, A., *Redistribution or Recognition?*, London / New York, Verso, 7-109.
- » — (2000), “Rethinking Recognition”, en *New Left Review*, N° 3, 2000, 107-120.
- » Früchtel, J. (2004), *Das unverschämte Ich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- » Habermas, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- » Hahn, S. (2000), *Überlegungsgleichgewicht(e)*, Freiburg im Breisgau / München, W. Fink.
- » Halbig, C. (2006), “Anerkennung”, en Düell, M., Hübenthal, C. y Werner, M. H. (eds.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart / Weimar, J. C. B. Metzler, 303-307.
- » Hegel, G. W. F., (1971) “Phänomenologie des Geistes“, en Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, editada por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, tomo 3.
- » — (1971) “Philosophie der Geschichte“, en HEGEL, G. W. F., *Werke...*, op. cit., tomo 12.
- » Honneth, A. (1992), *Der Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- » — (2001), *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart, Reclam.
- » — (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- » ——— (2005), *Verdinglichung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- » Korsgaard, M. (2004), “Die Konstruktion des Reichs der Zwecke“, en AMERIKS, K. y Sturma, D. (eds.), *Kants Ethik*, Paderborn, Mentis, 213-246.
- » Mesch, W. (2005), “Sittlichkeit und Anerkennung in Hegels Rechtsphilosophie. Kritische Überlegungen zu Theunissen und Honneth“, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, N° 53, 349-364.
- » Neckel, S. (2002), *Befreiung aus der Mündigkeit*, Frankfurt am Main / New York, Campus Verlag, 93-116.
- » Pinkard, T. (2003), “Reason, Recognition and Historicity“, en Merker, B., Mohr, G. y Quante, M. (eds.), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn, Mentis, 47-66.
- » Pippin, R. (2008), *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge University Press.
- » ——— (2005), “Brandom`s Hegel“, en *European Journal of Philosophy*, N° 13/3, 2005, 381-408.
- » Quante, M. (2002), *Personales Leben und menschlicher Tod*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- » Rawls, J. (1975), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- » ——— (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press
- » Ricoeur, P. (2006), *Wege der Anerkennung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.
- » Rorty, R. (1992), *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- » Scanlon, T. M. (1999), *What we Owe to Each Other*, Cambridge / London.
- » Schmidt Am Busch, H.-C. (2008), “Personal Respect, Private Property, and Market Economy“, en *Ethical Theory and Moral Practice*, N° 11/5, 573-586.
- » Sen, A. (2006), *Identity and Violence*, New York / London, Penguin.
- » Siep, L. (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg im Breisgau / München, Alber.
- » ——— (2009a) “Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes und in der heutigen praktischen Philosophie“, en SCHMIDT AM BUSCH, H.-C. y ZURN, C. F. (eds.), *Anerkennung*, Berlin, Akademie Verlag, 107-124.
- » ——— (2010) “Die Aufhebung der Subjektivität in der Konkreten Ethik“, en SIEP, L., *Aktualität und Grenzen...*, op. cit., 293-309.
- » ——— (2006), “Die biotechnische Neuerung des Menschen“, en ACH, J. S. y Pollmann, A. (eds.), *No body is perfect*, Bielefeld, Transcript Verlag, 21-42.
- » ——— (2009b) “Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth“, en FORST, R. (ed.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 179-201.
- » ——— (2004), *Konkrete Ethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- » ——— (2007), “Der lange Weg der Anerkennung“, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, H 6, 981-986.
- » ——— (1992), “Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes“, en SIEP, L., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 195-216.
- » ——— (2010), “Praktische Vernunft und sittlicher Geist. Hegels *Phänomenologie des Geistes* und die gegenwärtige Ethik“, en SIEP, L., *Die Aktualität und Grenzen der Praktischen Philosophie Hegels*, München, W. Fink, 184-186.

- » — (2005), *Private und öffentliche Aufgaben*, Münster, s/d.
- » — (2009c), Reseña de PIPPIN, R. B., *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 2008, en *Hegel-Studien*, N° 44, s/d.
- » — (2002), “La systématique de l'esprit pratique chez Wolff, Kant, Fichte et Hegel”, en BIENENSTOCK, M. (ed.), *Trieb, tendance, instinct, pulsion. Histoire d'un concept* [Revue germanique internationale, N° 18], Paris, 105-119.
- » — (2004), “Vernunft und Tugend”, en BORMANN, F.-J., SCHRÖER, C. (eds.), *Abwägende Vernunft*, Berlin / New York, de Gruyter, 344-360.
- » — (2004), “Normative Aspekte des menschlichen Körpers”, en BAYERTZ, K. (ed.), *Die menschliche Natur*, Paderborn, Mentis, 157-173.
- » — (2010), “Hegel und die moderne Bioethik”, en SIEP, L. *Aktualität und Grenzen...*, op. cit., 279-292.
- » — (1997) *Zwei Formen der Ethik*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- » — (2002), “Subjektivität und konkrete Ethik”, en HEIDEMANN, D. H. (ed.), *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 165-183.
- » Taylor, C. (1992), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- » — (1996), *Quellen der Selbst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- » — (1995), *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- » — (1992), “Was ist menschliches Handeln?”, en TAYLOR, C., *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 9-51.
- » Tomasello, M. (2002), *Die kulturelle Entwicklung des menschliches Denkens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- » Waldron, J. (1993), “Can communal goods be human rights?”, en Waldron, J., *Liberal Rights*, Cambridge / New York / Oakleigh, Cambridge University Press, 339-369.
- » Walzer, M. (1998a), *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Campus Verlag.
- » — (1998b) *Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz*, Hamburg, Rotbuch.
- » Wildt, A. (1982), *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- » Williams, R. (1997), *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press.

[traducción: Damián Rosanovich]