

EL RECONOCIMIENTO AFECTIVO COMO CONTENIDO MORAL.

FEUERBACH EN DIÁLOGO: FICHTE, HEGEL, HONNETH*

Joaquín Gil Martínez
Universitat Jaume I
gilj@uji.es

Abstract

Feuerbach's philosophy represents a significant step in overcoming certain philosophical tradition based on purely speculative and metaphysical categories; and this from an ethical and anthropological understanding which is directly related to the perspective of reciprocal recognition. However, the relevance that the affective dimension reaches in Feuerbach's ethical proposal problematizes the possibility of considering recognition as a normative moral content, when formulating pretensions to universality. In this sense, this paper offers a reflection on Feuerbach's ethics validity nowadays parting from the reconstruction of the recognition perspective and taking into account both its limits and possibilities.

Key Words: Recognition, affectivity, self-consciousness, ethical life, morality.

Resumen

La filosofía feuerbachiana supone un relevante paso en la superación de cierta tradición filosófica basada en categorías meramente especulativas y metafísicas, y ello a partir de una

Recibido: 04 - 11 - 2014. Aceptado: 23 - 01 - 2015.

* El presente trabajo se inserta en el Proyecto de Investigación P1•1B2013-24, financiado por la Universitat Jaume I de Castellón (España).

concepción ética y antropológica que enraíza directamente con la perspectiva del reconocimiento recíproco. No obstante, el peso que adquiere la dimensión afectiva en la propuesta ética de Feuerbach problematiza, de hecho, la posibilidad de considerar la perspectiva del reconocimiento como contenido normativo de la moral a la hora de formular pretensiones de universalidad. En este sentido, el presente trabajo trata de reflexionar sobre la actualidad del pensamiento feuerbachiano a partir de la reconstrucción de dicha perspectiva recognoscente, teniendo en cuenta tanto sus límites como posibilidades.

Palabras clave: Reconocimiento, afectividad, autoconciencia, eticidad, moralidad

Introducción

El objetivo específico del presente trabajo consiste en analizar las implicaciones y posibilidades de la filosofía moral de Ludwig Feuerbach desde la perspectiva del reconocimiento recíproco y, de forma general, llevar a cabo una reconstrucción del origen y desarrollo de dicho concepto, en sus líneas fundamentales, con el fin de esclarecer en qué medida puede entenderse la idea misma de reconocimiento recíproco como contenido normativo de la moral. Es decir, se trata de reflexionar sobre si el reconocimiento recíproco puede servir como fundamento de la moralidad, cuál es su relación con conceptos tales como libertad y autonomía y, en último término, cuál es la posibilidad de fundamentación de una moral universalista desde este paradigma.

Con tal propósito, en primer lugar (I) se expondrán, como punto de partida, algunos conceptos claves de la ética feuerbachiana, la cual orbita en torno a las ideas de egoísmo positivo, felicidad y amor, así como en relaciones de reconocimiento que, sin embargo, parecen limitarse a su dimensión afectiva y a la esfera de la particularidad de las relaciones intersubjetivas más inmediatas. Lo anterior, de hecho, problematiza la inclusión del reconocimiento afectivo en una fundamentación normativa y universalista de la moral. Ello nos conducirá, consecuentemente, a la necesidad de una reflexión más profunda sobre el concepto mismo de reconocimiento, con el fin de revisar la posible actualidad, o no, de la ética feuerbachiana.

De este modo, en segundo lugar (II) nos remitiremos a Fichte en tanto que considerado el padre intelectual, en época moderna, del

concepto de reconocimiento en el terreno de la reflexión filosófica. Ello nos permitirá analizar ciertas similitudes entre la perspectiva fichteana y la feuerbachiana, las cuales, no obstante, bien pueden deberse al nexo que entre ambos supone el pensamiento de Hegel. Por ello, en tercer lugar (III), se expondrá la perspectiva hegeliana en torno al reconocimiento recíproco, lo cual es relevante, además, en la medida en que la mayoría de las teorías actuales al respecto se consideran a sí mismas herederas de la filosofía hegeliana. En este sentido, en cuarto lugar (IV) se tomará en consideración la teoría moral defendida por Axel Honneth, la cual constituye uno de los proyectos más actuales a la hora de formular una teoría comprensiva que articule tanto la forma de reconocimiento afectivo defendida por Feuerbach como las tradiciones kantiana y aristotélica-hegeliana. Finalmente (V), expuesto lo previo, se formulará una serie de reflexiones que tratarán de dar respuesta a las cuestiones aquí planteadas. Reflexiones, en cualquier caso, que no pretenden ser conclusivas en modo alguno, sino más bien abiertas y, en último término, orientadas a la posibilidad de una perspectiva ética del reconocimiento que, junto con la formulación de principios de validez universal, tenga en consideración también la dimensión afectiva del ser humano.

1. Planteamiento de la cuestión. El reconocimiento afectivo en L. Feuerbach

La filosofía moral feuerbachiana, calificada recurrentemente como materialista-eudemonista, se encuentra impregnada por una forma de reconocimiento afectivo en la que el sentimiento del amor y la felicidad se constituyen como exigencias éticas desde las que extraer el contenido normativo de la moral. Dado el carácter particularista de tales sentimientos, cabe plantearse la cuestión que aquí nos ocupa: ¿Puede el reconocimiento recíproco constituirse como contenido normativo de la moral? ¿Puede articularse el reconocimiento afectivo en una propuesta ética con vocación universalista?

En primer lugar, es necesario constatar que Feuerbach, desde sus inicios, se ocupa por el carácter esencialmente relacional y comunitario del ser humano, considerando que sólo por medio de la relación interpersonal puede la subjetividad realizarse como tal. No constituye ello, por lo demás, algo novedoso, pues ya Fichte o Hegel, por poner dos casos, habían hecho referencia al hecho de que toda

autoconciencia se forma de modo intersubjetivo. Lo específico del planteamiento feuerbachiano es la consideración de que en todo ser humano existe, de modo esencial, un conjunto de fuerzas o impulsos que le impelen al encuentro intersubjetivo, pero no de forma coercitiva sino en un sentido moral.¹ De estos impulsos es precisamente el amor (*Liebe*) el que destaca de forma más notoria y con más continuidad en el conjunto de su obra. Así, llega a afirmar Feuerbach:

El hombre arde en el deseo incontenible e incontenido de unirse, de la manera que sea, con el otro, de quién está separado por la naturaleza; desea, busca al otro, es impelido a amar al otro por una cierta fuerza y potencia interna y oscura, y hasta puede decirse que no puede llegar a ser sino con el otro, de manera que se hace a fin de cuentas hombre por medio de la conjunción que se produce entre él mismo y el otro.²

Este deseo es para Feuerbach, en definitiva, el fundamento del sentimiento de amor y amistad, expresión de la necesidad de la alteridad para la realización plena de la propia subjetividad. Ahora bien: en la medida en que Feuerbach lleva a cabo una reducción antropológica de la moral y deriva todo principio moral de la propia esencia del ser humano, y siendo el amor, precisamente, una de sus facultades esenciales, tal sentimiento ya no es entendido únicamente como un impulso constitutivo de la naturaleza humana por medio del cual el yo se abre a la alteridad para realizarse con plenitud, sino que, precisamente por esencial al ser humano, llega a erigirse a su vez en exigencia moral:

El amor es la ley universal de la inteligencia y de la naturaleza; es la realización de la unidad del género por medio del sentimiento moral [...] Debemos amar al hombre por el hombre mismo. El hombre es objeto del

¹ Cfr. Feuerbach, L. (1969). *Das Wesen des Christentums. Gesammelte Werke.* (Hrsg. W. Schuffenhauer), Bd. V, Berlín: Akademie Verlag (pp. 30 ss). En lo sucesivo, esta edición de las obras completas de Feuerbach se citará como *GW*, indicando en números romanos el volumen y en arábigos la paginación.

² Feuerbach, L. (1969). *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie.* *GW.* IX, 251.

amor porque es un ser que es fin para sí mismo, capaz de razonar y de amar. Ésta es la ley de la inteligencia.³

De este modo, en la ética feuerbachiana el amor se erige en ley y fundamento, meta y medida de la moralidad dado que, a través de este sentimiento, la subjetividad se abre al otro incorporándolo a su propio ser y realizándose así “la unidad del género”, esto es, el encuentro intersubjetivo y relacional entre individualidades que se pertenecen la una a la otra en tanto que “el hombre no es indiferente, es esencialmente hombre no sólo por sí mismo, sino también por los demás. No quiere ser desconocido, sino ser conocido y reconocido”.⁴ En esta relación intersubjetiva, los seres humanos, porosos y receptivos tanto al mundo como a la alteridad, se encuentran, pues, en relación de co-pertenencia. Relación en virtud de la cual, y gracias a la fuerza motora del amor, todo ser humano se realiza como tal. El amor o reconocimiento afectivo, por tanto, adquiere una dimensión práctica y se convierte en exigencia ética en tanto que vehículo para la realización plena del ser humano.⁵

Además, conviene también tener en cuenta que para Feuerbach el amor, entendido no sólo como facultad esencial del ser humano sino también como exigencia moral de reconocimiento, encuentra su fuerza como impulso de apertura a la alteridad en su función felicitante. Así, amor y felicidad se aúnan y conjugan en la filosofía feuerbachiana para

³ Feuerbach, L. (1969). *Das Wesen des Christentums*. GW. V, 438.

⁴ Feuerbach, L. (1969). *Notwendigkeit einer Veränderung*. En *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*. C. Asheri (Ed.) Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 157.

⁵ En el desarrollo filosófico de Feuerbach conviene destacar la crítica formulada por Stirner al reprocharle el recurso al concepto de *Gattungswesen* en tanto que mera abstracción dotada de reminiscencias hegelianas. Cfr. Stirner, 1901, 351. A tal crítica replicó Feuerbach en los siguientes términos: “El género significa [...] no un *abstractum*, sino sólo el tú frente al yo singular, fijado por sí mismo, el otro; en general, los individuos humanos existentes fuera de mí”. Feuerbach, L. (1969). *Über ‘Das Wesen des Christentums’ in Beziehung auf Stirners ‘Der Einzige und seine Eigentum’*. GW. IX., 434. Asumiera o no la crítica de Stirner, lo cierto es que Feuerbach fue desplazando el centro de su reflexión del concepto de *Gattungswesen* al de *Sinnlichkeit*, si bien mantuvo en todo momento la referencia al carácter relacional del ser humano, así como al papel desempeñado por el amor en tanto que fuerza ética, idea ésta que venía desarrollando ya desde *La esencia del cristianismo*.

dar lugar a una moral fundada en una dimensión ciertamente subjetiva. Sin embargo, el contenido eudemonista de la ética feuerbachiana ha de entenderse en su complejidad.

El ‘impulso de felicidad’ (*Glückseligkeitstrieb*) constituye, para Feuerbach, al igual que el amor, una facultad esencial del ser humano que le viene impuesta en tanto que ser esencialmente sensible. Sensibilidad, además, a la que no puede ser ciego si no quiere hacer abstracción de aquello que realmente es. Y del mismo modo que el reconocimiento afectivo es, por esencial, una exigencia moral, así también lo es la satisfacción del impulso de felicidad. Más aún: la relación entre el impulso de felicidad y el amor es tan fuerte que, en aquél, el amor es al mismo tiempo sujeto y objeto. La apertura afectiva del Yo al Tú posibilita la actualización de este impulso de felicidad y, a su vez, el amor mismo es una de las formas en que tal impulso se manifiesta. Felicidad y amor, por tanto, constituyen para Feuerbach dos principios éticos que han de satisfacerse y que no son más que dos caras de la misma moneda: “el amor es el impulso de felicidad del hombre el cual, sin embargo, sólo en y mediante la satisfacción del impulso de felicidad del otro se satisface a sí mismo”.⁶ Se trata, como se aprecia, de un impulso cuya satisfacción depende de la satisfacción del impulso del otro. Tal reciprocidad, por lo demás, se funda en lo que Feuerbach denomina ‘egoísmo positivo’.⁷

La cuestión que se nos plantea, no obstante, es la de la posibilidad de pasar de una moral fundada en conceptos tales como la felicidad y el egoísmo —por más descentrados que sean— a un concepto de deber hacia los demás. Para Feuerbach tal posibilidad radica, precisamente, en el sentimiento del amor y en el hecho *esencial* de que toda felicidad subjetiva necesita, justamente, de un reconocimiento del Tú siendo, por tanto, un deber “heterónimo” que adquiere sentido únicamente en la medida en que facilita el acceso a la felicidad de ese Tú del que es dependiente.⁸ No obstante: ¿puede un deber así fundado alcanzar

⁶ Feuerbach, L. (1960). *Über Spiritualismus und Materialismus, Sämtliche Werke* (Hrsg. W. Bolin y F. Jodl). Bd. X, Stuttgart/Bad-Cannstatt: Fromann Verlag. En lo sucesivo, esta edición de las obras completas de Feuerbach se citará como SW, indicando en números romanos el volumen y en arábigos la paginación.

⁷ Cfr. Feuerbach, L. (1960). *Zur Ethik: Der eudämonismus*. SW. X, 277-278; Feuerbach, L. (1969). *Das Wesen des Christentums*. GW. V, 211; Feuerbach, L. (1969). *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. GW. VI, 60 y 341.

⁸ Cfr. Feuerbach, L. (1960). *Über Spiritualismus...* SW. X, 114.

pretensiones de universalidad? Por más descentrada o heterónoma que sea la satisfacción de mi propia felicidad, ¿por qué debería sentirme obligado moralmente, no ya hacia un Tú que se me da sensiblemente, sino hacia un Otro totalmente desconocido?

En este sentido, Lefèvre considera que el problema de la ética de Feuerbach formulada en sus últimos escritos adolece de una difícil interpretación por carecer de consistencia interna (Cfr. Lefèvre, 1994). Feuerbach, ciertamente, afirma que “el deseo del otro es mi propio deseo en su situación, en su lugar; mi ley no es la autonomía son la heteronomía, la heteronomía como autonomía del *heteros*, del otro”.⁹ Sin embargo, Lefèvre no ve en el concepto de moralidad feuerbachiano esa orientación heterónoma sino, más bien, el reflejo de una variante más del Yo autónomo, en la medida en que el encuentro del Yo con el Tú, en base al impulso de felicidad, no es esencial y connatural sino circunstancial y dependiente de que el objeto de satisfacción de la felicidad individual y personal medie entre ambos. Pues si no se da dicha mediación por parte del objeto, entonces, no se produce encuentro alguno entre el Yo y el Tú.

Más aún: el hecho de que el propio impulso de felicidad sólo pueda realizarse en la praxis vital real objetivamente mediada por la satisfacción del impulso de felicidad ajeno, y la afirmación de Feuerbach según la cual el amor y el reconocimiento del impulso de felicidad de los demás es el “principio de la moral”¹⁰ —esto es, su inicio y fundamento—, no supone otra cosa que la constatación indirecta del carácter subordinado de la moralidad a un hecho social coyuntural. Como el propio Feuerbach reconoce:

[...] el otro, al que reconozco con los mismos derechos que yo, no es el hombre en sí, tal y como lo considera la filosofía del derecho, sino mi prójimo, uno consanguíneo, un compañero de tribu, un hombre de mi color. Pues los límites de las tierras, de los pueblos, de las tribus, de los colores, son originariamente también los límites de la conciencia moral, de la conciencia de lo justo y lo injusto; contra el extraño está todo permitido. ¡Así se

⁹ Feuerbach, L. (1960). Zur Ethik... SW. X, 288.

¹⁰ Feuerbach, L. (1960). Über Spiritualismus ... SW. X, 113.

sustenta, lamentablemente, la conciencia moral misma en la verdad del sensualismo!¹¹

De este modo, la moral compartida, fundada únicamente en un reconocimiento afectivo, queda por tanto relegada y confinada a los límites de cada una de las distintas sociedades diferenciadas en las que se estructura la existencia humana. Pues, en opinión de Feuerbach, si bien “todos los hombres diferencian entre bueno y malo, entre justicia e injusticia”, sobre tales cuestiones universales “no se alcanza conformidad alguna, especialmente cuando se mira más allá de las fronteras del propio país o nación”.¹²

En definitiva, la concepción ética de Feuerbach, al fundarse casi exclusivamente sobre los principios de amor y felicidad, podría ser definida, con motivo, como una ética relativista, quedando de manifiesto los límites de una ética tal a la hora de darnormasmorales universales. Ante la necesidad de dar respuesta a problemas de marco global y de justicia, una ética como la feuerbachiana, basada en el reconocimiento afectivo, bien podría parecer, cuanto menos, insuficiente, problematizándose así la posibilidad de que un sentimiento particularista como el amor, e incluso una ética fundada en el reconocimiento recíproco, pueda dar lugar e integrarse en una ética universalista.

Ante tales inconvenientes, parece necesario, en consecuencia, examinar con más detenimiento el propio concepto de reconocimiento y sus implicaciones y posibilidades, con el fin de poder valorar acertadamente la posible actualidad, o no, de la filosofía moral feuerbachiana. En este sentido, debemos tratar de buscar un punto de referencia sólido a la hora de llevar a cabo una revisión del concepto de reconocimiento mismo, teniendo que remitirnos, en primer lugar, a sus orígenes en el campo del pensamiento filosófico del que Feuerbach es en gran medida heredero, tanto de modo indirecto (Fichte) como de modo directo (Hegel).

2. Reconocimiento y adquisición de la autoconciencia: Fichte

Tal y como señala Robert Williams, “la historia del reconocimiento es una historia sobre Fichte y Hegel”, en la que el primero, ciertamente, introdujo dicho concepto pero sin convertirlo “ni en la base de su ética ni

¹¹ Feuerbach, L. (1960). *Theogonie*. SW. IX, 139.

¹² Feuerbach, L. (1960). *Zur Ethik: Der Eudämonismus*. SW. X, 271.

de su concepción política” mientras que Hegel, si bien tomó el concepto de Fichte, “lo transformó convirtiéndolo en la estructura fundamental de la eticidad” (Williams, 1998, 26).

Efectivamente, Fichte puede ser considerado, acertadamente, como el padre intelectual del concepto de reconocimiento en el terreno de la reflexión filosófica, hallándose sus reflexiones al respecto en su *Fundamento del Derecho natural* (1796). En esta obra Fichte se preocupa, ante todo, por demostrar cómo el establecimiento de un ordenamiento jurídico dotado de ciertas características constituye una condición de posibilidad para el desarrollo de la autoconciencia, entendida ésta, principalmente, como el conocimiento de sí por parte del sujeto a través de la atribución a sí mismo de una actividad producto de su libre eficacia. Esto es, el Yo deviene consciente en tanto que es capaz de llevar a cabo su libre actividad sobre aquello que se le opone (no-Yo). No obstante, el Yo entendido como sujeto agencial, nos recuerda Fichte, sólo puede entenderse, a su vez, de modo intersubjetivo, siendo así que el Yo, impelido a realizar sus potencialidades en tanto que ser racional y activo ante el mundo, “sólo será hombre entre los hombres” (Fichte, 1979, 39). Es en la relación con otra subjetividad como cada uno de nosotros, por tanto, actualizamos las potencialidades cognitivas y prácticas que se hallan en nuestra naturaleza, pues “sólo la libre acción recíproca mediante conceptos y según conceptos, sólo dar y recibir conocimientos, es el carácter propio de la humanidad por medio del cual toda persona se afirma de manera incontrovertible como hombre” (Fichte, 1979, 39-40).

Queda patente, así, que para Fichte nuestra realización como seres humanos plenos —como seres racionales y libres— depende de la comunidad e interacción con nuestros semejantes, ya que las formas de autorrealización personal no pueden cumplirse al margen de las condiciones que se siguen de la vida en comunidad. Por eso ésta tiene para Fichte el carácter esencial de un encuentro racional intersubjetivo, de una comprensión entre los seres “mediante conceptos y según conceptos”, el carácter de “dar y recibir” aquellas experiencias logradas del saber y que se ganan sólo en el ámbito de una vida compartida. A esta relación entre los seres, posible por la comunicación y el intercambio inteligente de experiencias y saberes, que no sólo activa en ellos la

conciencia de su libertad sino que humaniza el todo de su existencia, la llamará Fichte exhortación (*Aufforderung*).¹³

La exhortación, por tanto, presupone la comprensión y el entendimiento de los seres racionales en la medida en que son capaces de entender la finalidad que ésta encierra, esto es, un llamado a la libre autodeterminación del sujeto, entendida ésta como la libertad de actualizar las potencialidades de realización contenidas en su condición de ser racional. Y en ello radica, en parte, el concepto de reconocimiento recíproco formulado en términos fichteanos, pues, “el reconocimiento de un ser como racional es posible sólo en la medida en que dicho ser actúa de tal manera que hace posible la libertad de todo otro ser” (Cfr. Emel Rendón, 2009, 199). Ahora bien, una vez que dos conciencias se reconocen recíprocamente como libres y racionales, sin embargo, el encuentro entre ambas supone la necesidad de que se conozcan, a su vez, como objetos el uno para el otro, en el sentido limitante de la actividad del Yo. Se relacionan, así, en una “libre influencia recíproca en el sentido más preciso”, reconociéndose de modo tal que deben autolimitarse voluntariamente para dar cabida a la acción del otro, ya que “la autolimitación (*Selbstbeschränkung*) es la única actitud que legitima la aspiración al reconocimiento, porque es la racionalización misma de la libertad” (Fichte, 1979, 44).

En este sentido, hablar de reconocimiento en Fichte significa hablar de una relación entre seres racionales caracterizada por la mutua exhortación a la fijación y realización autónoma de fines, y por el mutuo respeto a las formas y medios en que los sujetos aspiran a llevar a cabo esta realización de sí mismos. La esencia del reconocimiento, pues, es esta reciprocidad en el trato de sí mismos como libres, ya que, en palabras de Fichte, “ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan así los dos recíprocamente” (Fichte, 1979, 44). Más aún, sólo reconociendo en su libertad y racionalidad al otro, puedo esperar ser yo mismo, a su vez, reconocido como libre y racional en mí mismo, pues la reciprocidad es una expectativa que uno puede elevar una vez que ha cumplido con su parte en el reconocimiento unilateral: “yo puedo exigir a un ser racional determinado que me reconozca como un ser racional, sólo en la medida en que yo mismo le trato como tal” (Fichte, 1979, 44).

¹³ Sobre el concepto de exhortación y su relación con la teoría fichteana del reconocimiento, Cfr. Arrese, 2007.

Finalmente, una vez que yo he reconocido al otro en su racionalidad y libertad, exhortándole en ella, entra en juego entonces, en el marco del Derecho natural postulado por Fichte, la ley que regula la dinámica de la relación mutua según la cual “tan cierto como ahora lo trato y lo reconozco, así de cierto está él vinculado y obligado a reconocerme categóricamente y, en verdad, con validez común, es decir, a tratarme como un ser libre” (Fichte, 1979, 47).

Hasta aquí, pues, lo referente al concepto de reconocimiento en Fichte, tal y como aparece formulado, en sus líneas generales, en su *Fundamento del Derecho natural*. Ciertamente, su planteamiento, si bien deudor de la filosofía kantiana en muchos elementos, resulta innovador por su sistematización de la idea filosófica del reconocimiento. Sin embargo, la paternidad del concepto no parece ser suficiente y, de hecho, las tradiciones actuales en lo referente a la filosofía del reconocimiento prefieren tomar a Hegel —y no tanto a Fichte— como su inspirador directo, quizás por las implicaciones que trajo consigo la reflexión fichteana en torno al Yo en la *Doctrina de la ciencia* de 1794.

Ya Hegel, en *Creer y saber* (1804), criticaba la absolutización de la subjetividad, atribuyendo a Fichte cierta constitución solipsista o egoísta del Yo. Y en sentido parecido se pronuncia Habermas al considerar que Fichte nunca superó la noción dialéctica del sujeto presente en la *Doctrina de la ciencia* afirmando que ésta “permanece vinculada a la relación que representa la relación solitaria” y que Fichte, en su obra posterior, no ha hecho más que “profundizar la unidad kantiana de la autoconciencia” de manera tal que “la unidad abstracta de la síntesis se resuelve en una acción originaria que produce la unidad que es como la que el yo se sabe a sí mismo” (Habermas, 1984, 15-16). También Axel Honneth, en este sentido, es de la opinión de que el concepto de exhortación presente en Fichte es insuficiente para superar el círculo de la autoconciencia reflexiva y que Fichte, en su *Fundamento del Derecho natural*, “permanece atado al marco monológico de la Doctrina de la Ciencia” sin lograr “pisar el suelo de una convención intersubjetivista” (Honneth, 2003, 47).

Por su parte, Ludwig Siep considera que la presencia del derecho de coacción en la obra de Fichte —aquel que se da de forma legítima cuando alguno de los sujetos rompe con el principio de autolimitación establecido por el derecho natural—, hace superfluo el concepto fichteano de reconocimiento. De manera tal que Fichte “no ha desarrollado de manera consecuente en su filosofía política los pensamientos del reconocimiento originales que sirven de base a la deducción del

concepto de derecho”, ni ha podido llevar a cabo una diferenciación clara de las “diversas clases de reconocimiento” y “diversos grados de conciencia y libertad del reconocimiento”(Siep, 1979, 36). En el mismo sentido se pronuncia Robert Williams al considerar que en Fichte, si bien se halla presente una concepción de la individualidad reconociente como “socialmente condicionada y mediada”(Williams, 1992, 62 ss.), sin embargo, no da solución satisfactoria a la hora de superar la tensión entre su explicación intersubjetiva del reconocimiento y su teoría egoísta de la coacción jurídica.

La cuestión clave a este respecto, quizás, tal y como señala Clarke, radica en que el concepto de reconocimiento en Fichte se encuentra relacionado de forma sustancial con su doctrina del derecho y no tanto con la moralidad (Clarke, 2009, 365-372). Disciplinas éstas que en Fichte pertenecen a esferas totalmente separadas y diferenciadas. Mientras que la moralidad hace referencia, en Fichte, a la determinación de nuestros deberes y obligaciones, y a si las acciones que emprendemos son llevadas a cabo o no por el deber, el derecho natural hace referencia a la posibilidad de la coexistencia de los arbitrios según leyes y reglas que gobiernen públicamente las interacciones entre agentes racionales: “En el terreno del derecho natural, la buena voluntad no juega papel alguno. El derecho debe ser aplicable, incluso si no existiese ser humano alguno con buena voluntad; el propósito de la ciencia del derecho es esbozar un orden de cosas tal”(Fichte, 1979, 54).

En cualquier caso, las críticas que se han dirigido a Fichte, así como el hecho de que en su obra el concepto de reconocimiento no tenga tanto que ver con una cuestión de actitud moral, nos obligan a tomar en consideración un modelo diferente del reconocimiento recíproco, uno que contemple también su carácter normativo con respecto a la moral, por lo menos a la hora de evaluar la actualidad de la propuesta ética feuerbachiana. En este sentido, el pensamiento de Hegel puede ser más fructífero no sólo por su relación directa con el propio Feuerbach sino, también, por el hecho de que gran parte de las teorías del reconocimiento actuales parten, sobre todo, de planteamientos hegelianos.

3. Eticidad como ‘Estado de reconocimiento’: Hegel

En su obra del período de Jena, Hegel trata ya de delimitar el contexto en el que puede ser justificada una filosofía de las relaciones sociales, entendiendo la eticidad (*Sittlichkeit*) como la identificación de

lo individual con la totalidad de la vida social, esto es, aquella forma de vida en común en la que “los individuos saben que la voluntad general es su propia voluntad particular y, más precisamente, su voluntad particular enajenada”, de modo que “cada uno es inmediatamente su propia causa, le impulsa su interés; pero también tiene para él validez lo general”, siendo tal voluntad éticamente compartida “el término medio que le une con su particularidad y su realidad” (Hegel, 1969a, 254-255).

Por lo demás, en el análisis que lleva a cabo Hegel para alcanzar una eticidad tal, tiene presente el concepto de reconocimiento tal y como aparece formulado en Fichte, pero considerándolo insuficiente por hacer referencia únicamente a formas de eticidad en las que las relaciones sociales se basan en principios de individualidad.¹⁴ La pretensión hegeliana será, pues, la de proponer una forma positiva de eticidad capaz de integrar tanto el modelo fichteano como las nuevas exigencias del reconocimiento moral en una concepción más completa, con pretensiones de totalidad, en tanto que explicación de la constitución del sistema político estatal y del gobierno como eticidad o espíritu real —esto es, el espíritu objetivo que desarrollará posteriormente en su *Filosofía del derecho*.

Tanto la eticidad natural —con su fase superior, la eticidad familiar— como el momento de negatividad —que se radicaliza en las formas de la destrucción del reconocimiento y de lucha por el mismo— presentan para Hegel no sólo la constitución del singular como diferencia absoluta respecto de lo universal, sino también la relativización de su relación con ello mismo. La eticidad, en su fase natural, lo es siempre en tanto que relación entre singulares y por eso, la constitución de la eticidad absoluta, a diferencia de aquélla, será el paso de esa relación entre particulares a la identidad o indiferencia entre dichos particulares, en la cual la eticidad se convierte en universalidad concreta (espíritu real, pueblo, Estado).

¹⁴ Cfr. Wildt, A. (1982, 37ss.) Wildt argumenta que Hegel, tras rechazar la filosofía de Fichte en su obra *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1802), redescubre la filosofía de éste a la hora de articular su teoría del reconocimiento mutuo en sus escritos tardíos del período de Jena, desarrollando dicho concepto a lo largo de su carrera posterior e influyéndole en sus consideraciones en torno a la moralidad y la eticidad. Para Wildt, de hecho, si Hegel se resistió a reconocer esta recepción positiva de Fichte, fue a causa de la sospecha de jacobinismo a la que estaba asociado su nombre.

De este modo, para Hegel la lucha por el reconocimiento asegura nuevas formas de conciencia y explica la transición desde la eticidad natural a una forma de organización social concebida como totalidad ética, a partir de la ampliación de las relaciones de interacción social, las cuales acabarán conduciendo, en un proceso de repetidas negaciones, a la unidad de lo general y lo particular. Hegel presenta, entonces, una teoría de estadios de reconocimiento social en el proceso de formación de la eticidad —familia, sociedad civil y Estado—, una secuencia de tres relaciones de reconocimiento —amor, lucha, derecho—, en cuyo espacio los sujetos se confirman como personas individualizadas y autónomas de un modo cada vez más elevado.

Ahora bien, aunque la eticidad o espíritu real, en donde se da una auténtica y completa forma de reconocimiento, aparece al final de la exposición hegeliana, sería un error concebir al individuo como el punto de partida de la construcción social, pues considera Hegel que lo intersubjetivo es aquello que posibilita, precisamente, la subjetividad tal y como ésta ha sido concebida en la Modernidad. Hegel parte así de una demanda pre-contractual de reconocimiento, necesaria incluso para la predisposición posterior de los individuos a delimitar recíprocamente su esfera de libertad.¹⁵ Antes de entender a los otros negativamente, como limitación del espacio propio de acción, existe ya una noción positiva y un reconocimiento de los otros como humanos, una comprensión previa del espacio compartido como el único horizonte posible de la propia libertad. Podría decirse, pues, que la lucha por el reconocimiento prefigura la eticidad absoluta, en tanto que pone de manifiesto los límites intrínsecos de lo negativo constitutivo de la eticidad natural. En este sentido, la lucha por el reconocimiento no es más que la expresión o consecuencia de los límites de la libertad negativa de la eticidad natural. Su superación en una eticidad absoluta entendida

¹⁵ Por lo demás, esta idea del reconocimiento como exigencia pre-contractual estará presente a lo largo de la obra y el pensamiento de Hegel, quien incluso en la *Filosofía del Derecho* de 1821 sostendría: “El contrato supone que los que participan en él se reconocen como personas y propietarios; puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está puesto en él”. Hegel. (1969b) *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke* (Hrsg. E. Moldenhauer y K. M. Michel), Bd. VII, Frankfurt: Suhrkamp 1969, 153. En lo sucesivo, esta edición de las obras completas de Hegel se citará como *W*, indicando en números romanos el volumen y en arábigos la paginación.

como 'Estado de reconocimiento', equivale, pues, a la superación de la libertad indeterminada o infinita de la eticidad natural. En este sentido, la dialéctica de lucha por el reconocimiento se presenta, pues, como la crítica de Hegel a la libertad individualista defendida en las doctrinas del derecho natural (Cfr. Acosta López, 2009, 26-28).

Por otra parte, a pesar de un aparente abandono del tema del reconocimiento por parte de Hegel en su obra de madurez, lo cierto es que éste posee una función sistémica decisiva, siendo así que vuelve a recuperarse en las primeras páginas del capítulo cuarto de la *Fenomenología del Espíritu*, obra en la que Hegel no parece hallar objeción en seguir utilizando el concepto de reconocimiento en concordancia con el de Espíritu (Giusti, 2007, 47). De este modo, afirma Hegel que "la autoconciencia sólo lo es en cuanto conciencia reconocida",¹⁶ esto es, "un retorno a partir del ser-otro"¹⁷ o, lo que es lo mismo, el resultado de una relación intersubjetiva que debe cumplir, además, la condición de simetría y, con ella, la de igualdad. Sólo en la medida en que se supera el nivel de la inmediatez del Yo entendiéndose la pertenencia a una vida en común, es posible producir realmente lo individual como propio, esto es, la propia subjetividad. La relación intersubjetiva en el que cada uno se reconoce como igual, como conciencia autónoma y, a la vez, dependiente de otra conciencia, es lo que constituye según Hegel el paso de la vida meramente biológica a la vida propiamente humana, en la que la dignidad y no la subsistencia es lo que determina aquello que se desea.¹⁸ En ello radica, de hecho, lo que en la *Enciclopedia* denomina Hegel como 'autoconciencia universal'.

La universalidad de la autoconciencia es considerada "universalidad real como reciprocidad", lo cual expresa el movimiento del reconocimiento, si bien aún en el lenguaje autorreflexivo del concepto, esto es, del Yo en tanto que ser-para-sí, ya que, como expresa Hegel, cada individuo posee "independencia absoluta" como "individualidad libre".¹⁹ En cualquier caso, la conciencia de esta individualidad o singularidad es obtenida sólo a través del movimiento que la vincula con otra conciencia igualmente libre, es decir, sólo a través de su negación

¹⁶ Hegel, G.W.F. (1969b). *Phänomenologie des Geistes*. W, III, 145.

¹⁷ *Ibid.*, 137.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, 138-144.

¹⁹ Hegel, G.W.F. (1969b). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. §436, W, X, 226.

en la universalidad, en la que ambas se encuentran. El individuo es devuelto a sí mismo en esta relación, a la vez que reconoce al otro en su peculiaridad o su diferencia, por lo que la unión de los individuos —expresada por la universalidad— no sólo presupone la autonomía sino que además la cultiva. Pues por su intermedio, los individuos recuperan su identidad y aprenden algo más sobre su diferencia con respecto a los otros. Por eso dice Hegel que, para el individuo, el reconocimiento significa un “saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo”.²⁰

Es así, por tanto, como la libertad tal y como la entiende Hegel, esto es, encarnada en el ámbito de la eticidad en tanto que expresión del Espíritu objetivo o real, no puede ser tomada como un estado o condición natural sino como un estatus social que resulta del reconocimiento recíproco. En este sentido, puede afirmarse con López Álvarez que “Hegel ha sentado los rasgos básicos de una consideración de la subjetividad: la dependencia del valor individual con respecto de su acción colectiva, y la necesidad de la racionalidad pública como condición de su autonomía” (López Álvarez, 2001, 30). Más aún: en toda relación social, esto es, en todo encuentro con el otro, hay ya en Hegel de por medio una demanda moral que exige la intersubjetividad como condición de posibilidad de toda subjetividad. Esta demanda moral no está, de hecho, simplemente determinada por una exigencia de reconocimiento de la dignidad del otro, sino que se formula, precisamente, como la necesidad que se tiene del otro para ‘saberse a sí mismo’, para hacer posible la construcción permanente de la propia identidad y, con ello, la posibilidad misma de la dignidad.

El concepto de reconocimiento hegeliano, en definitiva, puede ser entendido como un intento de ofrecer una mediación ética en torno a la noción de autonomía de corte kantiano, en la medida en que es en el momento de la eticidad recognoscente en el que la dimensión subjetiva goza de condiciones reales y concretas de experimentar su autonomía. En este sentido, a mayor reconocimiento, mayor autonomía. Sin embargo, el problema de la reconstrucción del reconocimiento en Hegel como categoría sustancial con implicaciones morales y, a su vez, constitutivas de la propia eticidad, es que éste no parece haber tomado suficientemente en consideración el incremento de la particularidad que produce en el individuo la lógica misma del reconocimiento, y que le

²⁰ *Ibid.*

lleva a adquirir, en tanto que individuo, una valor siempre mayor frente a la totalidad ética (Cfr. Giusti, 2007, 53).²¹

Asimismo, en opinión de Honneth, en la *Filosofía del derecho* de Hegel —lugar en el que aún diversos autores rastrean el propio concepto de reconocimiento²²— se produce una “sobreinstitucionalización de la eticidad” (Honneth, 2001, 12). Es cierto que el reconocimiento adquiere en Hegel una dimensión transversal, en el sentido de constituir una exigencia moral además de ser un elemento a tener en cuenta en las formas relacionales propias tanto del derecho abstracto como de la eticidad natural, de la sociedad civil y del ‘Estado de reconocimiento’ o ‘Estado ético’. No obstante, y aun aceptando que todas esas dimensiones del reconocimiento convergen en una compleja estructura de determinaciones, no se logra entender, sin embargo, por qué el reconocimiento recíproco en su faceta última tendría que restringir su realización efectiva al detallado marco institucional que presenta Hegel, lo cual nos obliga a repensar el sentido de los cauces institucionales de las formas de reconocimiento.

Por lo demás, ha sido bastante común considerar que Hegel, en su paso a la *Fenomenología*, no sólo habría dejado de lado el énfasis político que habían tenido sus primeros escritos de Jena, sino que habría ido abandonando progresivamente la preocupación por lo intersubjetivo en favor de una perspectiva especulativa cuyo discurso habría terminado siendo monológico. Esta interpretación le ha costado a Hegel la acusación de que, en su afán de sistematicidad, sea incapaz de dar cuenta de lo verdaderamente otro, incapaz de pensar seriamente el espacio de lo intersubjetivo. Así, afirma Honneth que “la aportación teórica de su reorientación a una filosofía de la conciencia la paga [Hegel] con la renuncia a un intersubjetivismo potente”, de modo tal que “esta aportación teórico-subjetiva [de los escritos posteriores al período de Jena] se paga al precio de un abandono precipitado de una alternativa teórico-comunicativa” (Honneth, 1994, 52-53).

²¹ Esto mismo lo había hecho notar ya Siep al analizar el concepto de reconocimiento en la obra de Jena, considerando que allí se suele confundir la relación propiamente intersubjetiva con la relación de la identificación que la voluntad particular debe alcanzar con respecto a la voluntad general. Cfr. Siep, L. 1979, 259 ss..

²² Cfr. Williams, R. 1998, 350 ss. y Baynes, 2002, 6-8.

Estas deficiencias en el modelo hegeliano, sin embargo, quizás puedan ser superadas, aparentemente, si se toma en consideración la actualización que de Hegel hace Axel Honneth, sobre todo teniendo en cuenta y recordando que el objeto del presente trabajo consiste, principalmente, en analizar las posibilidades normativas del reconocimiento recíproco como contenido de una moral universalista a partir de la propuesta ética de Ludwig Feuerbach, caracterizada por su dimensión afectiva más inmediata.

4. Reconocimiento y agravios morales: Honneth

Asumir la idea central de que la experiencia del reconocimiento constituye un contenido concreto de la moral encuentra su sentido en el papel, precisamente, que dichas experiencias recognoscen juegan en la constitución de los sujetos. Sin embargo, Honneth considera que la concepción del reconocimiento presente en Hegel ha sido, en cierto modo, infecunda hasta hoy por su carácter especulativo y metafísico, de modo tal que intenta completar la perspectiva hegeliana mediante investigaciones psicológicas, históricas y sociológicas. Con ello, trata de actualizar y confirmar, si no la teoría, sí al menos la intuición hegeliana, haciéndola traducible a la realidad y al pensamiento postmetafísico actuales. En este sentido, Honneth considera que la fuente más clara de motivación moral la podemos rastrear en la dinámica de los conflictos sociales en tanto que susceptibles de ser explicados por la lesión en los procesos de autorreferencia de los individuos y colectividades cuando estos no ven cumplidas sus experiencias normativas de reconocimiento. Así, afirma Honneth:

Los motivos de rebelión y de resistencia social se constituyen en un espacio de experiencias morales que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento. Tales expectativas se enlazan intrapsíquicamente con las condiciones de formación personal de la identidad (Honneth, 1994, 261).

Efectivamente, los conflictos sociales y culturales no pueden explicarse únicamente como resultado de una mera lucha de intereses materiales en oposición. Estos deben fundarse —al menos también en parte— en los sentimientos morales de injusticia que surgen ante las experiencias de menosprecio o de negación de la propia identidad.

En este sentido, es necesaria una reflexión profunda que nos permita entender desde una perspectiva normativa en qué medida la fuente moral de los conflictos sociales se encuentra, precisamente, en la experiencia de los afectados por formas de menosprecio o falta de reconocimiento, entendidas éstas como agravios morales.

Esta reflexión se sustenta en una serie de premisas. En primer lugar, únicamente son susceptibles de recibir un daño moral aquellos seres que se relacionan reflexivamente con su propia vida, es decir, los seres que tienen una conciencia de sí y que valoran explícitamente su vida o modo de vida como algo sustancialmente valioso. Si este nivel de autorreferencia no se diera, no seríamos capaces de determinar a qué remite aquello que consideramos y experimentamos como una ofensa o agravio moral. Asimismo esta capacidad de autorreferencia es la que nos permite delimitar qué son, en sentido estricto, las heridas específicamente morales, es decir, aquellas que atentan contra el modo en que sentimos, valoramos y apreciamos nuestra propia existencia y nuestro modo de vida. Por otro lado, si lo específico de los agravios de índole moral radica en el daño que suscitan en la forma en que nos entendemos a nosotros mismos, esto es, en nuestra autorreferencia positiva, entonces queda manifiesto en qué medida los agravios morales se relacionan necesariamente con un estado psicológico, es decir, con la forma concreta y determinada con la que damos un valor único e irrepetible a nuestra propia vida, tanto individual como social. (Honneth, 1996, 9-10).

En definitiva, el ser humano es susceptible de agravios morales en tanto que está dotado de una capacidad de autorreferencia práctica a la hora de formar su propia identidad, siendo así que, cuando en las relaciones intersubjetivas se ven truncadas sus aspiraciones identitarias, siente esa falta de reconocimiento como un menosprecio u ofensa moral. Ahora bien, hay hasta aquí únicamente formulada una intuición, la cual no constituye propiamente una teoría. Precisamos aún de una comprensión conceptual de cuáles pueden ser esas expectativas normativas que debemos suponer con respecto al resto de personas en tanto que individuos y miembros de una sociedad, es decir, una teoría sobre cuáles son las expectativas morales de reconocimiento que, en caso de menosprecio, se ven agraviadas.

En lo que se refiere a las expectativas de reconocimiento que deben ser tenidas en cuenta, precisamente por ese carácter moral implicado en la formación de nuestra identidad y en nuestra capacidad de

autorreferencia positiva, hay tres formas sustanciales, indispensables todas ellas. Estas son: el *amor* o dedicación emocional, en referencia a la necesaria empatía hacia los demás; el *derecho* o reconocimiento jurídico, en tanto que expresión de principios universales de justicia basados en la autonomía y dignidad humanas, y la *solidaridad* o adhesión social, como forma de apertura a la diferencia y a proyectos de vida diversos y distintos.

Cada una de estas formas de reconocimiento favorece tres modos de autorreferencia positiva por parte de las personas o colectividades, indispensables para la constitución de su identidad: autoconfianza, autorrespeto y autoestima. Asimismo estas tres formas de reconocimiento básicas tienen también su equivalente como forma de menosprecio, denegación del reconocimiento u ofensa moral, a saber: la humillación física, la privación de derechos y la desvalorización social.

En la primera forma de reconocimiento, la *dedicación emocional* o afectiva, se encuentran recogidas todas aquellas relaciones intersubjetivas basadas en relaciones primarias, como la familia, la pareja o la amistad. Son relaciones que se basan en la inmediatez del encuentro intersubjetivo y en las que se procura el bienestar y cuidado del otro en sus necesidades individuales. Esta actitud hacia el otro proporciona seguridad emocional y corpórea, ayudándole en la formación de una relación de autoconfianza, la cual, por lo demás, “constituye el presupuesto psíquico para el desarrollo de todas las demás actitudes de autoestima” (Honneth, 1992, 84). Es decir, aquello que podemos englobar genéricamente bajo la idea del amor, afecto o empatía hacia el prójimo es lo que constituye el sustrato y el elemento sustancial a partir del cual desarrollar el resto de actitudes y experiencias de reconocimiento, lo cual nos revela, precisamente, la importancia axial de la dimensión afectiva del ser humano.

Por otro lado, la ofensa moral asociada a esta forma de reconocimiento, es decir, la que se produce cuando la dedicación emocional es denegada, corresponde a toda aquella en la que se priva a la persona de esta posibilidad de confianza en sí misma al impedirle la libre disposición de su cuerpo e incidiendo en su humillación personal. Se trata de actos tales como la tortura, la violación, el maltrato psíquico o el asesinato. Este tipo de ofensas y agravios, más allá de su dimensión física, suponen también lesiones morales en tanto que “lo específico en tales formas de lesión física [...] lo constituye no el dolor corporal, sino su asociación

con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto hasta el arrebató sensible de la realidad" (Honneth, 1994, 214).

No obstante, si hablamos de una moral del reconocimiento con vocación universalista, el mero reconocimiento afectivo no es ni puede ser suficiente, dado su carácter particularista. Por ello, el segundo momento normativo en la perspectiva del reconocimiento que nos presenta Honneth lo constituye la esfera del *derecho*, la cual hace referencia al universalismo propio de la tradición kantiana de que todo ser humano es igualmente digno y tiene valor como un fin en sí mismo. En esta forma de reconocimiento, de carácter cognitivo, se adopta la perspectiva del otro generalizado en el que *ego* y *alter* se reconocen mutuamente como personas dotadas de capacidad autolegisladora, dignas, que gozan de igualdad de oportunidades para la realización de sus propios proyectos vitales. Los seres humanos, con esta forma de reconocimiento, se saben así autónomos y moralmente responsables de sus propias acciones, esto es, desarrollan su autorrespeto. Por su parte, la forma de menosprecio correspondiente hace referencia a la lesión moral que se produce cuando, al desposeer a una persona de determinados derechos consustanciales en el seno de la sociedad humana, se le niega el "estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso", siendo "lesionado en sus expectativas de ser reconocido en tanto que sujeto capaz de formación de juicios morales" (Honneth, 1994, 216).

Ahora bien, limitarse a esta segunda forma de reconocimiento sigue siendo aún insuficiente. Conviene tener en cuenta que el reconocimiento basado en principios universales de derecho no puede sustentarse en una noción abstracta del ser humano. Es necesario percatarse de que toda persona forma parte de una vida social, siendo siempre en el seno de una comunidad concreta donde se realiza la autonomía legislatora del ser humano, así como los principios de justicia. Por ello, el reconocimiento jurídico hace referencia, en último término, a la inserción del individuo como persona en una comunidad de derecho, de la que es partícipe en igualdad de condiciones. La persona es reconocida, aquí, por cualidades que comparte con los demás miembros de la comunidad; pero, para un reconocimiento pleno de sí mismo, de su identidad, necesita, además, saberse reconocido por las cualidades valiosas que lo distinguen de sus compañeros de interacción. Es en este sentido en el que, junto con la dedicación emocional o el derecho, se hace necesario hablar también de una tercera forma de reconocimiento, la *adhesión social*, que hace referencia a la aprobación *solidaria* para formas de vida alternativas, de

modo tal que la comunidad ha de ser capaz de reconocer el carácter insustituible y particular de cada persona y valorar de manera positiva, para sus metas colectivas, la contribución de cada autobiografía personal, constituyéndose así en un “principio de diferencia igualitaria” (Honneth, 1992, 86). Con ello, la forma de autorreferencia positiva que se potencia es la de la autoestima en tanto que conciencia de poseer capacidades y facultades propias e individuales, valiosas para la comunidad. La forma de menosprecio consecuente es, por su parte, la desvalorización social de modos de vida individuales o colectivos, en los cuales se produce la pérdida de esta autoestima personal y un deterioro de las posibilidades afirmativas de construcción de la identidad personal.

Considerando las tres formas de reconocimiento, el punto de vista moral, nos recuerda Honneth, no puede venir definido de forma unilateral por una única forma de reconocimiento. De hecho, para Honneth, “el punto de vista moral comprende tres criterios morales entre los que no está establecido ningún centro superior en una jerarquía de orden” (Honneth, 1996, 16). Por otra parte, Honneth es consciente de que, en el seno de la complejidad social, pueden darse situaciones de conflicto entre distintas pretensiones de reconocimiento. En tal caso, conviene tener en cuenta que “del carácter universalista que el respeto como forma de reconocimiento posee, se deriva una limitación normativa”, de forma tal que ninguna pretensión de reconocimiento puede lesionar el principio universalista e igualitario del derecho. Lo cual, sin embargo, no implica predominar la tradición kantiana que da primacía a la autonomía individual, pues no se trata de contraponer “deber” e “inclinación” sino “obligaciones diferentes que por ello poseen un carácter moral sin excepción, porque en cada paso manifiestan otra relación de reconocimiento” (Honneth, 1996, 17). Así, los tres principios de ese reconocimiento — amor, derecho, solidaridad — son en Honneth el núcleo normativo de una concepción amplia de justicia en la medida en que definen las condiciones intersubjetivas necesarias para la integridad personal de todos los sujetos.

Reflexiones finales

Considerando lo expuesto a lo largo de estas líneas, queda por contestar de forma explícita las cuestiones que se han planteado al principio. A saber: en qué radica el contenido normativo de una moral fundamentada desde el reconocimiento recíproco; qué relación existe

entre reconocimiento, libertad y autonomía; cómo puede configurarse una ética con vocación universalista a partir de este paradigma. Y en último término: en qué medida es actual o rescatable la filosofía moral de Feuerbach, en tanto que sustentada de forma prácticamente exclusiva en principios de reconocimiento afectivo basados en el amor y en el impulso de felicidad.

Las cuatro autores que se han contemplado —Feuerbach, Fichte, Hegel, Honneth— se caracterizan por incorporar a su reflexión, de forma más o menos directa y explícita, el concepto de reconocimiento recíproco. Todos ellos coinciden en considerar que el encuentro intersubjetivo basado en relaciones de reconocimiento recíproco constituye el requisito fundamental y necesario, bien para la formación unitaria del género humano y la realización plena del yo (Feuerbach), para alcanzar la autoconciencia (Fichte), desarrollar la subjetividad (Hegel) o para formar nuestra identidad personal (Honneth). Es decir, el reconocimiento se constituye, en todos los casos, en una acción práctica de autorreferencia y formación del sujeto mediada socialmente. En este sentido, parece existir siempre una responsabilidad mutua y compartida, ya que la formación del yo depende de la actitud del tú hacia éste, y viceversa.

Si es posible aceptar la dimensión práctica del reconocimiento, entonces el contenido normativo de una moral tal no parece ser otro que la obligación moral, en tanto que responsables ante la formación del otro, de favorecer su plena autorrealización, esto es, de empoderarlo. El reconocimiento como concepto moral, en consecuencia, no hace referencia a una actitud pasiva sino, más bien, todo lo contrario. En este sentido, la afirmación feuerbachiana de que estamos obligados e impelidos moralmente a favorecer el instinto de felicidad del otro no parece ser del todo errónea. No obstante, partir radicalmente de la ética eudemonista-materialista de Feuerbach, en tanto que basada exclusivamente en modos de reconocimiento afectivo, supone un grave problema a la hora de articular dicha dimensión reconociente con una propuesta ética universalista, apreciándose así los límites de su filosofía moral.

Es cierto, en cualquier caso, que la formulación feuerbachiana del reconocimiento recíproco entronca con la idea original de que las relaciones intersubjetivas son condición de posibilidad para la formación de la propia subjetividad y de la autoconciencia; idea ésta, por lo demás, que se hallaba ya presente en Fichte. No obstante, a la

hora de considerar el reconocimiento como contenido normativo de la moral, el planteamiento fichteano sigue siendo insuficiente en la medida en que, a pesar de introducir dicho concepto desde una perspectiva cognitiva asociada a la igualdad legal, disocia el concepto mismo de reconocimiento de la esfera de la moralidad para, en su lugar, considerarlo únicamente, y sin posibilidad de continuidad, en el ámbito del derecho natural. Sin embargo, no queda claro, en mi opinión, en qué medida la relación intersubjetiva del reconocimiento, explícitamente práctica, puede, efectivamente, quedar fuera de la dimensión moral. Sea como fuere, es apreciable cómo aquella idea feuerbachiana según la cual la propia subjetividad y la realización plena del ser humano depende de relaciones intersubjetivas de reconocimiento, se encontraba ya presente en la formulación fichteana del reconocimiento recíproco y, en cierta medida, en el concepto de exhortación. Asimismo no deja de ser notable que la idea de Feuerbach de que en la relación intersubjetiva debe potenciarse la felicidad del otro como condición para la obtención de la propia felicidad, bien podría tomarse como una formulación en positivo de la idea fichteana de autolimitación.

Por otro lado, conviene mencionar que la idea de la subjetividad como producto de la intersubjetividad se prolonga desde Fichte a Feuerbach a través de Hegel, si bien este último, a diferencia de Fichte, sí que ve en el reconocimiento una dimensión moral, la cual queda constatada en su formulación agonística. Ahora bien, aunque es cierto que en Hegel encontramos una consideración moral del reconocimiento recíproco, su teoría, tomada tal y como viene formulada por él, no parece, sin embargo, suficiente tampoco para solventar las fallas de la ética feuerbachiana. Y ello, al menos, por dos motivos. En primer lugar, y teniendo en cuenta el fuerte carácter especulativo de Hegel, intentar corregir la filosofía de Feuerbach a partir de la de Hegel supondría, en cierto modo, un paso atrás con respecto al importante papel que desempeña el pensamiento feuerbachiano en la superación del idealismo. En segundo lugar, bien podría encontrarse en la concepción hegeliana el mismo problema que en Feuerbach a la hora de formular una ética universalista. En tanto que la moralidad, en Hegel, queda subsumida en el terreno de la eticidad concreta, fuertemente institucionalizada, la fundamentación de los valores constitutivos de la moral vivida y de aquello que 'debe ser' sólo podría realizarse en el ámbito de una misma eticidad compartida.

En cualquier caso, es de destacar que para Hegel la lucha por el reconocimiento produce niveles de conciencia cada vez más amplios

que obligan, a su vez, a ampliar el concepto mismo de eticidad hasta llegar, finalmente, a la formulación de un 'Estado de reconocimiento', entendido éste como 'eticidad absoluta' en la que la esfera de la moralidad no queda eliminada sino integrada. En este decurso de ampliación de la conciencia, cabe destacar por parte de Hegel, dentro de la esfera de la eticidad natural, la presencia del amor y la amistad como primera forma de reconocimiento. Además, para Hegel la esfera de la moralidad corresponde a la autonomía individual, la cual queda integrada en la institucionalización ética del Estado. En la eticidad hegeliana, de hecho, reconocimiento y autonomía son caras de la misma moneda.

En este sentido, la aparente oposición entre reconocimiento y autonomía, esto es, entre cohesión social e individualidad, no es tal si tenemos en cuenta una moral sólida del reconocimiento. Más allá de la explicación hegeliana con respecto al momento sintético de la eticidad, que adolece de un carácter ciertamente especulativo, es la perspectiva de Honneth la que resulta más fecunda en este sentido, al establecer una triple dimensión del reconocimiento: afectiva, jurídica y solidaria. Honneth muestra así una teoría más consistente al aunar esas tres formas de reconocimiento básicas integrando con ello perspectivas tan diversas como las éticas del cuidado, el universalismo de inspiración kantiana y las tradiciones de corte comunitarista. La igualdad de todos los individuos en tanto que autónomos es, así, una exigencia más —no la única— del reconocimiento recíproco. Reconocer, por tanto, significa también reconocer la autonomía del otro y actuar en favor de ella.

Finalmente, conviene hacer algunas referencias a la actualidad de la filosofía moral de Feuerbach. Es cierto que ésta sufre fuertes limitaciones debido a su carácter marcadamente afectivo. Sin embargo, gran parte de la estructura conceptual sobre la que se asienta su filosofía goza, no obstante, de una gran actualidad gracias a su concepto de *Sinnlichkeit*. Recuperar la dimensión del cuerpo y la sensibilidad en su dignidad es algo ciertamente necesario, sobre todo para romper con el rigorismo y la autoridad incondicional de una ley moral basada en una mera razón abstracta y categórica. De hecho, el reconocimiento afectivo no tiene por qué limitarse al tú sensiblemente dado, sino que también puede darse mediante la encarnación figurativa del otro desconocido en un rostro familiar, despertando así la capacidad de identificación compasiva con ese otro. En este sentido, es muchas veces esta dimensión afectiva la que constituye la condición de posibilidad de un imperativo moral abstracto

y lejano susceptible de aplicación real en el mundo de la contingencia y necesidad.

Es cierto, no obstante, que el sentimiento compasivo y afectivo no puede imponerse y que, por tanto, normas de validez universal no pueden fundamentarse desde este posicionamiento. A pesar de ello, más que de romper o negar rotundamente la dimensión afectiva del reconocimiento recíproco como contenido normativo de la moral, de lo que se trataría, más bien, es de su complementación. La teoría desarrollada por Honneth, en este sentido, parece ser una buena herramienta para ello en la medida en que ambos comparten una visión antropológica, la perspectiva del reconocimiento recíproco como fundamento de la moral e indagan, igualmente, en los motivos psicológicos de dicho reconocimiento, aunque, obviamente, con profundidad y perspectivas diferentes.

Bibliografía

- Arrese, H. (2007). Autoconciencia y reconocimiento en la teoría fichteana de la exhortación. *Revista Actio*, 9, 117-122.
- Acosta López, M. R. (2009). Hegel y el concepto 'puro' de reconocimiento: la intersubjetividad como constitutiva de la subjetividad. En *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*. F. Emilce y W. Duica (Eds.) (17-44). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Asheri, C. (1969). *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- Baynes, K. (2002). Freedom and recognition in Hegel and Habermas. *Philosophy and Social Criticism*, XXVIII-1, 1-17.
- Clarke, J. A. (2009). Fichte and Hegel on recognition. *British Journal for the History of Philosophy*, XVII-2, 365-385.
- Emel Rendón, C. (2009). Fichte: el reconocimiento y sus implicaciones. *Éndoxa*, 23, 191-207.
- Feuerbach, L. (1960). *Sämtliche Werke* (Hrsg. W. Bolin y F. Jodl), Stuttgart/Bad-Cannstatt: Fromann Verlag.
- (1969). *Gesammelte Werke* (Hrsg. W. Schuffenhauer). Berlín: Akademie Verlag.
- Fichte, J. G. (1979). *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
- Giusti, M. (2007). Autonomía y reconocimiento. *Ideas y Valores*, 133, 39-56.

- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G.W.F. (1969a). *Jenaer Realphilosophie*. Berlín: Akademie Verlag.
- (1969b). *Werke* (Hrsg. E. Moldenhauer y K. M. Michel). Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría*, 5, 78-92.
- (1994). *Kampf um Anerkennung, Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1996). Reconocimiento y obligaciones morales. *RIFP. Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, 5-17.
- (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam.
- (2003). *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lefèvre, W. (1994). Feuerbach und die Grenzen der Ethik. En *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. H.-J Brauen y W. Schuffenhauer (Eds.) (125-140). Berlín: Akademie-Verlag.
- López Álvarez, P. (2001). El sujeto impropio. Identidad, reconocimiento y autonomía. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 3, 23-43.
- Siep, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg: Alber.
- Stirner, M. (1901). *Der Einzige und sein Eigentum*. Leipzig: Otto Wigand.
- Wildt, A. (1982). *Autonomie und Anerkennung: Hegel Moralkritik im Licht seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.
- Williams, R. (1992). *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany: University of New York Press.
- (1998). *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles: University of California Press.