

DE LA AUTONOMÍA A LA IDENTIDAD: LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO.

José Manuel Castillo Hermoso. Universidad de Granada

La identidad constituye sin lugar a dudas un problema filosófico en el sentido más auténtico de la expresión. Lo curioso es que sea un problema supuesto la mayoría de las veces, cuando no obviado. Sin embargo, es la modernidad y su giro subjetivo la que permite el acceso a nuevos espacios de pensamiento más allá del en sí de las cosas. En efecto, desde que el sujeto se convierte en fundamento y artífice del conocimiento del mundo el reto de la justificación se desplaza a otro plano. El caso es que en esa reflexividad, en esa búsqueda incesante de fundamentos, se sospecha la infundamentación del *cogito*, el carácter gratuito y proyectivo de sus justificaciones. Esa capacidad que el sujeto pensante tiene para desdoblarse en objeto de pensamiento, para cuestionarse a sí mismo, tiene sus propias limitaciones, y no sólo porque introduzca la amenaza fatal del nihilismo, sino porque además históricamente ha supuesto el desarrollo unilateral de una sola de las dimensiones del sujeto.

A partir de aquí es desde donde quiero plantear mi tesis de trabajo: el marco de pensamiento que introduce la modernidad, y que se desarrolla y toma carta de ciudadanía con la ilustración, supone la realización del sujeto en una sola de sus posibles dimensiones: la que pertenece al orden cognitivo. Pero impide paradójicamente su autorrealización el que el sujeto devenga un individuo consciente de su gestación temporalmente condicionada en el horizonte de las relaciones consigo mismo, con los otros individuos y con las cosas. De hecho, el pensamiento ilustrado hace de la autonomía su consigna, la condición necesaria y suficiente de un pensamiento que se autodetermina. A ello subyace una *metafísica de la razón*, una fe inquebrantable en el progreso y plasmación de la racionalidad en el mundo, que, por su propia constitución, impide abrirse al proceso de conformación del sujeto como proyecto de sí mismo en la consolidación y enfrentamiento de expectativas con los demás sujetos. Una de las muchas contradicciones de ese complejo fenómeno que es la ilustración, resulta del hecho de olvidar el problema de la identidad a partir de la consolidación de la autonomía: el sujeto que se pone a sí mismo la ley, pese a todo, no es individuo, no se abre a la autorrealización de sí mismo más allá de la limitada y quimérica esfera de independencia que le confiere la libertad de pensar por sí mismo, porque, entre otras cosas, no tiene garantía alguna de que sea reconocido como tal.

Pero además, dicho reconocimiento no pasa por la aseveración de las condiciones intersubjetivas que rigen y articulan la comunicación social, porque, al fin, en ese caso, se trata de una racionalidad procedimental que margina el problema de la identidad de los sujetos partícipes en los actos de habla en favor de su autonomía, autonomía garantizada por acreditaciones de validez desde la pretensión normativa de un diálogo libre de distorsiones. Es así como Habermas no toma en consideración la problemática de la identidad con la pregnancia con la que, a mi juicio, debería ser abordada. En contraste, dicha problemática es asumida en su riqueza de matices por la reorientación teórica que Axel Honneth lleva a cabo en la ética discursiva a partir de supuestos hegelianos.

Pretendo, pues, desde la crítica que el nuevo paradigma de Honneth supone a la teoría de la acción comunicativa habermasiana, plantear la identidad del sujeto como una lucha por

el reconocimiento de los otros en el marco de relaciones potencialmente conflictivas. El conflicto es, así, el eje en torno al cual se construye la identidad del sujeto que se sabe a sí mismo en confirmación y confrontación constantes con el otro, más allá de la autopoición del pensamiento autónomo que se justifica a sí mismo (Kant), y de la estructura intersubjetiva que asegura la racionalidad potencial del encuentro comunicativo con el otro.

1. El pensamiento ilustrado como ideal de la razón: la autonomía solipsista

La filosofía kantiana, filosofía paradigmáticamente ilustrada, parte de la razón como un *factum*, como un hecho incuestionable. El *pathos* de toda la reflexión kantiana cristaliza en la dimensión racional del ser humano que viene a manifestarse en la comprensión de éste como naturaleza racional. A causa de ello, y como no podría ser de otra manera, dicho concepto de razón, de razón en sentido eminente, se sitúa en el horizonte de la universalidad. Se trata de una racionalidad genérica, ya constituida, que se presenta como una segunda naturaleza del hombre, aunque bien podría decirse como la única y más elevada, si no fuera por la rotunda evidencia de las inclinaciones naturales que hacen del hombre una criatura servil, de una dependencia miserable. Eso sí, desde una óptica estrictamente racional podemos y debemos considerar al hombre como un ser autónomo, ya que en ese caso, tomado como un fin en sí mismo y nunca como medio, pertenece al orden de lo inteligible, de lo que posee una dignidad que radica en su propia naturaleza.

Desde esta perspectiva toma cuerpo la idea del sujeto como legislador universal, ajeno a la particularidad de los individuos, a la alteridad de lo que se sustrae a la razón, a las exigencias del contexto, en una palabra: al proceso de configuración de la identidad personal, de la individuación del sujeto en tanto agente y paciente del juicio y acción morales.

A esta concepción del sujeto como legislador universal se encuentra estrechamente unida la idea de reino de los fines. Con ésta Kant alude a una suerte de legislación común, objetivamente válida, de la que (1) participan todos los seres racionales, y (2) se origina toda finalidad posible, cualquier consideración de lo que posee dignidad, con lo que se está haciendo derivar el conjunto de fines posibles, lo que el hombre considera como objetivamente valioso, de la ley moral que el sujeto se pone a sí mismo.

La clave para entender la *Moralität* kantiana es, de esta manera, la autonomía del ser racional más allá de toda heteronomía concebible. *Razón* y *Autonomía* son dos conceptos intercambiables, el uno no se entiende sin el otro. Y dado que la razón kantiana es una razón solipsista, la del sujeto que frente al mundo proyecta la incondicionalidad del principio moral, la autonomía así garantizada se articula en un espacio virgen, en el aislamiento que la ausencia de sujeciones externas a la razón misma le confiere. La *Moralität* supone, *prima facie*, una ruptura con el mundo, con las condiciones fácticas a las que el juicio de la razón ha de enfrentarse para justificar, de esta forma, su autonomía, su validez universal.

2. De la dignidad de la razón a la razón procedimental: la autonomía en el diálogo

La teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas constituye una reformulación del *ogito* solipsista del pensamiento moderno e ilustrado al paradigma de la intersubjetividad. La filosofía parte ahora del *factum* de la comunicación y atiende, de esta manera, a la reconstrucción de los presupuestos lógico-transcendentales que posibilitan el diálogo. La razón deviene así una razón procedimental en tanto que se plasma en el modo en que los sujetos argumentan, en la naturaleza e inevitabilidad de una razón comunicativa inserta en el lenguaje y sus supuestos normativos. Se trata de nuevo de una racionalidad genérica, formal, pero inserta en el mundo, una racionalidad que se constituye a sí misma a la vez que

constituye el mundo, que lo ordena y explicita conforme a las pretensiones de validez que guían el encuentro comunicativo.

Desde esta perspectiva, al sujeto universal kantiano sustituye ahora la comunidad ideal de comunicación que, en tanto ideal regulativo de las prácticas comunicativas, supone una racionalización creciente del mundo de la vida, en el sentido de que se hacen progresivamente más transparentes las condiciones que posibilitan los acuerdos (en principio inadvertidos, supuestos) a partir de las pretensiones de validez que los rigen.

El presupuesto básico del discurso, de ese *logos* intramundano, es la anticipación de una situación ideal de habla, desde donde el hablante se haga partícipe de una validez absoluta, universal, y, por tanto, más allá de las restricciones que impone la facticidad.

Esta pretensión de un acuerdo libre de coacciones, como intención regulativa del diálogo concreto, aporta el criterio definitivo desde donde garantizar el carácter libre del acuerdo: la autonomía es de nuevo justificada, pero no desde una razón autárquica, ajena a los procesos de la vida, sino desde una racionalidad compartida, interpretada a la luz del giro lingüístico. Si en Kant la universalidad era una condición constitutiva del hombre entendido como naturaleza racional, en la pragmática comunicativa de Habermas desaparece el carácter sustancial, metafísico pese a todo, de la razón universal, dado que se sitúa en la óptica de una razón cuya universalidad descansa en su condición procedimental, y, por tanto, formal al menos en dos sentidos:

- Porque atiende a una reconstrucción de las condiciones de posibilidad del diálogo.

Dimensión trascendental.

- Porque, aun tratándose de una razón inserta en la praxis comunicativa, en un *logos* activo, hace abstracción de los elementos particulares para analizar las condiciones de la naturaleza pragmática del lenguaje. Dimensión universalista.

A partir de todo ello el problema es doble:

Primero: ya que la racionalidad procedimental está exenta por su propia naturaleza de elementos experienciales, nos abre, como única vía para tomarlos en cuenta y escapar así al formalismo, a una constante acreditación de validez de los mismos, de donde resulta una paulatina racionalización del contenido que el mundo de la vida aporta.

En ese caso estamos ante una situación pareja a la que tenía lugar en la *Moralität* kantiana: en efecto, para Kant los fines, el contenido de una vida virtuosa, son deducidos directamente de la ley moral, determinado *a priori* conforme a la incondicionalidad de la razón moral. Con Habermas es la razón y su dinámica enjuiciadora, la que, no ya deduce, pero sí condiciona aquel material del mundo de la vida que se ajusta a los presupuestos normativos de la racionalidad comunicativa. Esa explicitación creciente de una razón que se realiza en el mundo se basa en una justificación *a posteriori* de los contenidos de una vida finalmente racionalizada. Todo lo cual supone, como en Kant, una escisión entre el deber ser, que se torna en la pretensión de un acuerdo libre entre iguales y donde participaran todas las perspectivas, con lo que es.

Pero dicha hipótesis contrafáctica que guía la consecución de mayores cuotas de racionalización no asegura ni justifica suficientemente el carácter moral de los contenidos que acredita. Y ello porque existen contenidos, tradiciones, fines, motivos, no completamente explicitables desde una búsqueda de su validez universal. Queda, además, indeterminado el problema de la identificación del sujeto con el contenido al que acredita dicha validez universal. Cuestiones éstas que no quedan solventadas recurriendo a un mero plano cognitivo como el propio Habermas hace.

Segundo: me interesa sobre todo el papel que la autonomía y la identidad desempeñan en la razón discursiva y las relaciones que cabe establecer entre ambas, lo que, por otra parte,

nos conduce, en virtud de su propia dinámica, al tipo de vinculación que sería legítimo establecer entre mundo de la vida y justificación racional de contenidos susceptibles de universalización.

Por lo pronto, es precisamente el criterio de la universalización el que determina los intereses y proposiciones que se ajustan a los presupuestos normativos de la razón dialógica. No en vano, dicha razón se actualiza en las argumentaciones que los participantes de una situación de habla realizan con vistas a la formación progresiva de una voluntad común cuyo fin es asegurar, en la medida de lo posible, y sólo desde los *presupuestos universales de la comunicación*, la validez de los acuerdos que puedan lograrse.

Ahora bien, ¿hay cabida en toda esta estructura fáctico-trascendental del *logos* comunitario para la formación de la identidad de los individuos, considerados éstos no sólo como sujetos cognitivos, como artífices y depositarios de la validez universal desde donde se justifican los principios de un juicio y acción morales, racionales? El propio Habermas alude al problema de la identidad, pero siempre desde su inclusión en el mundo de la vida, convirtiéndose en un factor susceptible de ser enjuiciado desde las pretensiones universalistas de la razón intersubjetiva. Es decir, se trataría de un contenido indispensable por cuanto aporta un orden de significaciones, un horizonte donde el sujeto se integra y asume el sentido de la existencia, en una palabra, lo que viene a representar una vida buena. Pero, y una vez admitida la determinación fáctica del sujeto que argumenta, sólo desde la lógica de la argumentación racional pretende aquél validez absoluta, significaciones objetivas (por intersubjetivas) para sus proposiciones, sólo así se alcanza la universalidad que supone el punto de vista de una razón que se plasma en el mundo.

Además, todo lo anterior es justificado proyectivamente en la anticipación de una situación ideal de comunicación, lo que implica, por otra parte, una reformulación de carácter intersubjetivo del imperativo categórico kantiano: en efecto, supone el respeto al otro como condición, *sine qua non*, del acuerdo libre. En línea con el criticismo ilustrado, al otro se le asume como potencial argumentante, como sujeto autónomo, con total libertad para proceder a la búsqueda de justificaciones con validez universal, se le entiende en su exclusiva dimensión comunicativa, intelectualista. La teoría de la acción comunicativa se queda ahí, no atiende al papel determinante que la identidad de los individuos, inmersos en la búsqueda de su propio reconocimiento en tanto sujetos potencialmente argumentantes, tiene para la consecución de una progresiva racionalización de la realidad.

La lógica del discurso permite la autonomía, eso sí, reconocida desde los presupuestos normativos de una razón intersubjetiva, pero, al igual que en Kant, se trata de una autonomía resultado de la abstracción de las condiciones fácticas, de las situaciones efectivas, donde se incluyen, entre otros factores, la lucha que los individuos llevan a cabo entre sí por la consumación de su identidad personal, por ganarse a sí mismos en el encuentro con el otro trascendiendo su exclusiva y excluyente naturaleza racional.

3. La lucha por el reconocimiento

El horizonte de comprensión que el paradigma de la intersubjetividad nos proporciona es insoslayable. En efecto, en el *logos* comunitario descansa la condición del hombre como un *ser entre*, abandonados ya el ámbito del mundo natural-objetivo y la íntima inmediatez del *ego* que se sabe y siente al margen de la realidad externa. Es, pues, en ese espacio compartido donde hemos de buscar la constitución del hombre: el modo en que experimenta el mundo y el modo en que se experimenta, en que se vive y asume como individuo que entra en relación con el otro, que se hace a sí mismo a partir del reconocimiento de lo que se le opone a la vez que lo condiciona.

Hemos visto cómo Habermas cifraba, originariamente, tal naturaleza social en las estructuras pragmático-trascendentales que articulan el consenso. Sin embargo, lo que, a mi juicio, dicha teoría de la acción comunicativa nos aporta es, a lo sumo, una condición necesaria de la formación de la identidad de los individuos y grupos sociales: la autonomía en el diálogo, el reconocimiento como partícipes de la comunicación, como integrantes de una racionalidad discursiva. Mas, todo ello no explica el marco amplio en que tal reconocimiento se lleva a cabo, es decir: las condiciones bajo las cuales el sujeto es admitido como interlocutor, independientemente de la lógica que el discurso prescribe. La asunción de la autonomía del sujeto que habla, que argumenta, no puede hacerse desde una intencionalidad contrafáctica, por muy inserta que ésta esté en la normatividad larvada del discurso.

Hemos de invertir la perspectiva, hemos de atender a las condiciones fácticas que determinan el proceso de formación de la identidad personal, en el que juega un considerable papel la autonomía garantizada discursivamente, pero no el único ni el definitivo.

En este sentido, Axel Honneth pretende una teoría normativa y sustancial (no procedimental) de la sociedad desde un nuevo marco interpretativo: frente a la moralidad de cuño kantiano interpretada discursivamente, él parte del conflicto, del enfrentamiento. Es así como se sirve de la ontología del poder de Foucault, traducida intersubjetivamente, para aportar una noción ética de conflicto que hunde sus raíces en la filosofía hegeliana, en concreto, en la Filosofía Real de Jena. Y es que Hegel a la *Moralität* kantiana opone el concepto de *Sittlichkeit*, de eticidad: para él la autonomía no constituye un privilegio que se gana en oposición al mundo, sino una forma histórica que emerge de éste. La eticidad toma cuerpo desde formas de vida concretas, se trata de un *ethos* fácticamente determinado que nos constituye y del que formamos parte. De ahí que el joven Hegel, en un intento por mediar la libertad de la modernidad con la antigua noción de moralidad (eticidad), proponga la lucha por el reconocimiento de la identidad de los individuos entre sí como tensión social que, en tanto necesidad interna, lleva a la formación de instituciones que garanticen tal reconocimiento.

Para Honneth esa lucha del uno a partir del otro ha de ser entendida como un horizonte moral y, por ello precisamente, como una fuente de conflictos potenciales que guían el proceso social conforme a mayores cuotas de reconocimiento.

Son tres fundamentalmente las formas de reconocimiento (amor, derecho, valoración social) que, una vez consumadas, devienen tres modos de integridad personal (autoconfianza, autorrespeto y autoestima), los cuales, al fin, vienen a conformar la autorrealización del individuo como persona que se sabe autónoma, individualizada y susceptible de identificarse con ciertos objetivos más amplios. Ganamos con ello un *concepto de persona intersubjetivo* en tanto sí mismo que se encuentra en el otro mediante relaciones de reconocimiento no distorsionadas.

El hecho es que en cada forma de reconocimiento se hallan internamente depositadas posibilidades de nuevas formas de identidad, y como el individuo autorrealizado sólo se materializa en el seno de una comunidad, la lucha por el logro de esa necesidad íntima de reconocimiento es origen también de conflictos sociales. De esta manera, el interés teórico que suscita *la lucha por el reconocimiento* es de tal índole que desemboca en una teoría crítica de la sociedad capaz de hacerse cargo de dos fenómenos de importancia sumaria: el origen de los conflictos sociales y el proceso de formación moral de los individuos y sociedades. Veámoslo.

(1) El origen de los conflictos sociales cabe situarlo en una transgresión de las normas supuestas, tácitas, de reconocimiento. Lejos de entenderlo como una tentativa de los grupos sociales por asegurar su autoconservación, es decir, como una lucha de intereses, el conflicto social tiene su origen en situaciones de menosprecio moral, en experiencias de desagravio

que surgen de la violación de expectativas de reconocimiento recíproco, en suma, en una ruptura con las *condiciones intersubjetivas de la integridad personal*. De donde obtenemos un nuevo concepto de lucha social: aquel proceso práctico en el que ciertas experiencias individuales de menosprecio moral son interpretadas, en virtud de la semántica cultural disponible, como experiencias básicas de todo un grupo, y que, en último término, conduce a un desarrollo y ampliación de las relaciones de reconocimiento. El conflicto social arraiga en las condiciones psíquicas del sujeto, en la aceptación como individuo a la par autónomo e individualizado desde el reconocimiento social. Su identidad, su integridad personal, pende de la existencia del otro y, en un plano superior, de la comunidad, de la no transgresión del consenso tácito que en cada momento histórico regula las relaciones de reconocimiento.

(2) La secuencia temporal de conflictos sociales sólo puede ser comprendida a la luz de la lógica interna que guía el proceso de formación moral resultado de la ampliación de las relaciones de reconocimiento. Nos vemos entonces forzados a hablar de un progreso moral, con lo que los sentimientos de menosprecio no sólo constituyen un motivo de rebelión, sino que desempeñan una función específica en un proceso global de desarrollo.

La relación, pues, entre individuo y comunidad es doble: por un lado, las experiencias individuales de menosprecio moral constituyen el origen de las luchas sociales, una vez interpretadas como experiencias referenciales de grupos socialmente marginados; por otro lado, es en el marco de la comunidad donde las condiciones de autorrealización del individuo son establecidas; únicamente en una sociedad que permita el desarrollo de relaciones de reconocimiento no distorsionadas podemos hipotéticamente anticipar la idea de una identidad personal consumada. Esto último plantea, sin embargo, un serio problema: ¿cómo articular el ideal moral de autorrealización del individuo en el marco de una red de relaciones de reconocimiento ilimitada, con la perspectiva práctica de constitución efectiva de la identidad, perspectiva que se opone a toda exigencia moral universal y, en tanto ajena a las determinaciones del contexto, formal?

El propio Honneth da la respuesta: la justificación teórica del marco moral que establece la lucha por el reconocimiento pasa necesariamente por la defensa de un concepto formal de eticidad, por tanto, de un concepto formal de vida buena por medio del cual se superen los estrechos límites que nos impone una moral de principios. Moral que se basa, de forma excluyente, en el respeto incondicional a todos los individuos, y así se torna incapaz de recoger aquellos aspectos que conforman el *objetivo de un reconocimiento no distorsionado e ilimitado*. Sólo mediante la atención a las condiciones en las cuales se logra la autorrealización del individuo nos abrimos a la consideración de lo que constituye una vida buena.

Frente a lo que podría parecer, ello no significa condenar la moralidad a justificaciones de carácter sustancialista, al *ethos* de una comunidad determinada. Del contextualismo nos separa el estar en condiciones de recurrir a estructuras de eticidad permanentes que pueden destacarse de formas de vida concretas. Es así como, entre la ética discursiva y el comunitarismo, ganamos un concepto de eticidad que parte de estructuras intersubjetivas y universalizables de reconocimiento, pero, a la vez, remite a las condiciones reales en las que se integra y comprende el objetivo de una vida buena. Todo lo cual permite conjugar la generalidad de las condiciones formales de reconocimiento con el contenido propio de una vida buena, con la materialidad moral implícita en la lucha por el reconocimiento.

Los tres modelos de reconocimiento que venimos considerando cumplen los requisitos necesarios, es decir: son lo bastante formales como para no encarnar los ideales de felicidad de una sociedad concreta, y lo bastante ricos en contenido como para suponer algo más que meras estructuras generales.

Con todo ello, mi intención ha sido apenas esbozar el paradigma de investigación que introduce, y en cierto sentido actualiza, Honneth, y que supone una nueva orientación tanto

en el campo de la moralidad como del discurso y la teoría política. Los problemas a los que nos vemos obligados a enfrentarnos son múltiples y complejos. Me he propuesto mostrar cómo, en lo que a la identidad se refiere, la filosofía ilustrada y re-ilustrada ha puesto de manifiesto factores que, aun siendo importantes, nos desvían del centro de interés, o sea: del marco en el que nuestra identidad es construida y por el que el hombre deviene un individuo autorrealizado, más allá de la independencia que implica el desarrollo de una autonomía garantizada desde la razón. Mostrar, pues, el modo en que la identidad individual está sujeta a una tensión constitutiva, a un conflicto constante por el que el sujeto se autocomprende desde el otro, destacándose así la naturaleza comunitaria del *ego* que, a partir de expectativas de reconocimiento consumadas en y por el otro, asume el sentido de una existencia plena en un nosotros donde las relaciones de reconocimiento se han ensanchado hasta constituir un horizonte de moralidad posconvencional. La autonomía, al fin, es el resultado histórico de conflictos interindividuales que dirigen nuestra atención a un marco amplio de luchas sociales, nunca un privilegio del discurso, tan sólo un logro que las condiciones de autorrealización del sujeto nos proporcionan.

* * *

José Manuel Castillo Hermoso
Dpto. de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Campus de la Cartuja
Universidad de Granada
Granada