

## CON EL *DEBIDO* RESPETO. CONSIDERACIONES EN TORNO A LOS LÍMITES MORALES DE LA REPROBACIÓN

Matías Parmigiani\*

### Resumen

Pronunciarse reprobatoria o desaprobatoriamente sobre una persona o grupo social puede generar una herida en la autoestima o auto-respeto de dicha persona, así como en la de los integrantes de dicho grupo social. Sin embargo, cuando esta consecuencia parece al menos probable, ¿ofrece ella una razón suficiente para suspender cualquier juicio o evaluación reprobatoria? El presente trabajo intenta responder esta pregunta mediante un análisis crítico de algunas aproximaciones tradicionales a la idea de ‘respeto’, como las de S. Darwall o R. S. Dillon, con el objetivo final de ofrecer una conceptualización alternativa, deudora hasta cierto punto de una tesis planteada por J. Habermas en algunos de sus escritos.

**Palabras clave:** auto-respeto; evaluación; universalismo; particularismo; Darwall.

---

\* Matías Parmigiani es profesor, licenciado y doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Sus principales líneas de investigación tienen que ver con la justificación del castigo, la función normativa del consentimiento, los fundamentos éticos del respeto y la emergencia jurídica, sobre las que versan algunas de sus publicaciones más recientes, incluyendo su último libro: *Emergencia jurídica y objetividad* (Editorial Yachay, Lima - Perú). Actualmente se desempeña como Investigador Adjunto del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Argentina) en el Centro de Estudios Jurídicos y Sociales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC-CONICET). Además, es docente del Profesorado de Ciencias Jurídicas de la misma facultad y de la Universidad Siglo 21, en donde enseña filosofía y ética y dirige un proyecto de investigación vinculado a la valoración de la prueba digital en el ámbito de los ilícitos informáticos.

**WITH ALL *DUE* RESPECT**  
**CONSIDERATIONS AROUND THE MORAL LIMITS OF DISAPPROVAL**

**Abstract**

When someone expresses herself by disapproving a person or social group, she can negatively affect the self-esteem or self-respect of the disapproved person, as well as that of the social group's members. However, when this consequence seems at least likely, does it offer a sufficient reason to suspend any disapproving judgment or evaluation? The present paper aims to answer this question by critically assessing some traditional approaches to the idea of 'respect', like S. Darwall's or R. S. Dillon's. In the end, its goal will be to offer an alternative conceptualization of the idea, based at some point on a thesis defended by J. Habermas in some of his writings.

**Keywords:** self-respect; evaluation; universalism; particularism; Darwall.

Como lo vio P. Strawson hace tiempo, no existe comunidad moral cuyos lazos sociales no descansen en algún punto en cierto tipo de actitudes reactivas, como la gratitud y el resentimiento o el elogio y la reprobación. Tales actitudes, en conjunción con las emociones que ellas mismas suscitan por lo general en sus destinatarios, son en buena medida las que nos hacen humanos. En terminología del propio Strawson, ellas —o nuestro compromiso con ellas—moldean “el marco de referencia general de la vida humana” (2008, 14). Así, por ejemplo, si alguien careciera de la capacidad genérica de mostrarse orgulloso ante una demostración de elogio, o avergonzado o dolido ante un acto de reprobación, esa persona carecería de todo rasgo de humanidad.

En un pasaje de su monumental biografía sobre Dostoievski, H. Troyat afirmó:

Cada uno arroja sobre el que está cerca el peso de su desesperación, de su odio, de su miedo. Nada comienza en nosotros. Nada termina en nosotros. Somos todos prisioneros de la misma red nerviosa, y basta con que uno haga un gesto para que sus allegados sientan un tirón doloroso (1996, 32).

Tal vez estas palabras suenen en buena medida exageradas como una descripción de lo que implica habitar una comunidad humana. En ese sentido, podría objetarse que hay comunidades más liberales, más tolerantes o menos intrusivas que otras. Sin embargo, aunque la objeción parezca razonable, las palabras de Troyat seguirían siendo válidas para subrayar un aspecto que todas las comunidades humanas compartirían sin excepción, incluso aquellas en las que sus habitantes viven signados por la más completa indiferencia hacia sus semejantes. Pues, en comunidades así, ¿no sería esa misma indiferencia un motivo de angustia o preocupación generalizadas? A menos que fuéramos autosuficientes, omnipotentes o inmortales, ¿quién podría prescindir por completo de la compañía o colaboración ajenas en algún momento de su vida? Pero si alguien fuera así, automáticamente dejaríamos de reconocerlo como uno de los nuestros, lo que haría sumamente difícil que lo tratemos como un auténtico ser humano.

En la parte inicial de su *Teoría de la justicia*, Rawls definió a la sociedad como “una empresa cooperativa para la obtención de ventajas mutuas” (1971). Comprensiblemente, esta definición ha ejercido una gran influencia hasta nuestros días, al punto de que muchos autores la consideran incuestionable. Una de las razones se desprende del párrafo anterior: nadie puede prescindir de la compañía o colaboración ajenas. La pregunta clave, no obstante, es *para qué*. Si nadie pudiera prescindir de la compañía o colaboración ajenas simplemente *para sobrevivir*, entonces la postura de Rawls no distaría en demasía de lo que ya sostuvieran los contractualistas clásicos como Hobbes o Locke. Pero Rawls, según sabemos, sostiene que la cooperación también es necesaria cuando se trata de asegurarnos aquellas ventajas que atañen a nuestros proyectos personales o concepciones particulares del bien. Entre ellas, Rawls cita el caso de las bases sociales del auto-respeto (*cf. ibíd.*, 178-182), que aquí bien podríamos identificar —al menos parcialmente— con aquellos marcos de actitudes, sentimientos y emociones interpersonales que constituyen condición de posibilidad de cualquier interacción humana y, por esa misma razón, de cualquier interacción emprendida con un propósito medianamente cooperativo.

Por supuesto, no hay nada que asegure que un marco determinado de actitudes, sentimientos y emociones posibilitará la cooperación y, en última

instancia, la obtención de ventajas mutuas. Por el contrario, hay marcos que dificultan la cooperación o resultan poco ventajosos en términos personales. Y hay otros que directamente socavan las bases mismas del auto-respeto con las que algunas personas necesitan contar para perseguir sus concepciones particulares del bien sin sentirse apenadas o avergonzadas. Un marco actitudinal, en cualquier caso, no es algo que no admita revisiones (sobre este punto, véase una vez más Strawson 2008, 14), aunque tampoco pueda ser visto como algo siempre ajustable a las necesidades o deseos de ciertos grupos poblacionales.

Así como casi toda libertad comporta una limitación, casi toda ventaja comporta una desventaja correspondiente. Por ejemplo, para ejercer la libertad de expresión y obtener las ventajas que se siguen de la misma, no sólo es necesario contar con limitaciones legales que prevengan su ejercicio, sino que también impidan que ese mismo ejercicio afecte libertades o derechos de terceros, aunque estas últimas limitaciones comporten claras desventajas individuales. En un Estado constitucional de Derecho, cuando alguien infringe la libertad de expresión de otra persona, o se excede en el ejercicio de su propia libertad de expresión, afectando derechos o intereses protegidos, por lo general será sometido al veredicto reprobatorio de la sociedad. Desde luego, el mismo escenario tenderá a reproducirse cada vez que se infrinja el ejercicio de cualquier otro derecho o libertad, en la medida en que se cumplan una serie de condiciones procesales, las cuales también tienen por objeto asegurar la protección de otro conjunto no menos importante de derechos y libertades. El quebrantamiento injustificado de un derecho jurídicamente protegido, en cualquier caso, parece respaldar un juicio reprobatorio, el cual comúnmente se traducirá en una condena de tipo penal o civil.

Aunque las modalidades jurídicamente reconocidas de reprobación son más o menos conocidas por todos, y aunque algunas de ellas plantean acuciantes problemas de justificación, aquí no ahondaré demasiado en los mismos. Hay sanciones jurídicas que, aplicadas en ciertos contextos y bajo ciertas condiciones, resultan lisa y llanamente inmorales, como las sanciones penales que privan a sus destinatarios de la libertad ambulatoria encerrándolos en centros de detención superpoblados o insalubres. Pero incluso si abrazáramos medidas sancionatorias alternativas, como algunas por las que abogan los modelos restaurativos de la pena, su finalidad última no podría desligarse de

cierta intención reprobatoria, según lo han reconocido en los últimos años algunos de sus más conspicuos defensores. Hasta aquí, todo parece estar en perfecto orden. Ahora bien, ¿qué sucede cuando un trato reprobatorio, sea de naturaleza jurídica o moral, lesiona el auto-respeto de su destinatario? ¿Qué sucede cuando el agente reprobado experimenta sentimientos de vergüenza o humillación lacerantes, que le impiden reconocerse como alguien de valor tanto ante sus propios ojos como ante los ojos de su comunidad? ¿Resulta justificada una reprobación cuando la misma genera estas consecuencias? ¿Acaso cabe hablar de límites morales en este contexto? ¿O, por el contrario, cualquier acto de reprobación, en la medida en que aparezca normativamente justificado, tiene derecho a imponerse sobre su destinatario? Finalmente, ¿qué diferencia existe entre los tratos reprobatorios normativamente justificados y aquellos que no lo están? ¿Podría un trato reprobatorio de la primera categoría ser irrespetuoso con su destinatario, o sólo se comportan de esta manera los tratos reprobatorios de la segunda categoría?

En el presente trabajo me ocuparé de estas preguntas, con el objetivo de determinar qué condiciones debe satisfacer el trato reprobatorio para resultar moralmente respetuoso de la persona a la que va dirigido. Según la tesis que intentaré fundamentar, no habría en principio ninguna incompatibilidad entre tratar reprobatoriamente a alguien y, aun así, tratarlo con respeto. No obstante, a fin de arribar a esta conclusión, será necesario efectuar una serie de pasos intermedios. En la sección §1, repasaré las dos clases de respeto que postula un clásico artículo de Darwall, para comentar por qué esa clasificación dista de ser exhaustiva. En la sección §2, ampliaré esta crítica, con la intención de mostrar que los tratos aprobatorios o apreciativos, en contra de lo que piensan autores como Darwall o Dillon, no necesariamente son respetuosos. En la sección §3, intentaré demostrar qué otras dos formas de concebir el respeto (y el irrespeto, desde ya) sí estarían en condiciones de iluminar, con una mayor pretensión de exhaustividad, lo que ocurre cuando nos prodigamos un trato respetuoso (o irrespetuoso), y especialmente las tensiones que esto suscita. Mientras las demandas de lo que allí llamaré el respeto universalista, por un lado, y el respeto particularista, por el otro, suelen apuntar en direcciones opuestas, en dicha sección procuro señalar, siguiendo a Habermas, un camino posible para su conciliación, mostrando cuándo y en qué medida la evaluación reprobatoria de una persona podría (e incluso debería) considerarse

irrespetuosa. Y en la sección §4, finalmente, repasaré someramente algunas de las principales formas de la desaprobación, analizándolas en función de la necesidad de construir una comunidad moral en la que nuestro derecho a decir lo que pensamos y/o sentimos no sea inútilmente restringido.

### §1. ¿Dos clases de ‘respeto’?

En su influyente artículo “Two Kinds of Respect”, S. Darwall postuló la existencia de dos clases de ‘respeto’, para las cuales la filosofía práctica de Kant ofrecería sobradas referencias: por un lado, la que sería capturada por la noción de ‘*recognition respect*’ o ‘respeto como reconocimiento’; y, por otro lado, la que capturaría la noción de ‘*appraisal respect*’ o ‘respeto como apreciación’ (cf. 1977, 38-39). Ambas clases de respeto suponen la adopción de una determinada actitud, sólo que mientras el respeto como reconocimiento puede estar dirigido tanto a objetos como a personas, el respeto como apreciación sólo puede dirigirse a personas. Ahora bien, si aquí nos centramos en el terreno de las relaciones personales, el respeto como reconocimiento supondría para Darwall una suerte de trato *indiferenciado* hacia toda persona por el solo hecho de ser persona, en contraposición al respeto como apreciación, que supondría un trato dirigido a valorar positivamente una característica o atributo distintivo de alguien, similar a la estima o a la consideración (cf. *ibíd.*).

Tal como está planteada, la distinción parece clara y razonable. No obstante, cuando llega la hora de ahondar en las diferencias que separan a una noción de la otra, el texto de Darwall parece perder esa claridad inicial. Uno de los puntos de mayor oscuridad se constata en la sección IV, en la que el respeto como reconocimiento es concebido en íntima conexión con la presencia de ciertas restricciones morales, a saber: aquellas que nos indican qué no hacer o cómo no tratar a nadie. Cumplir con estas restricciones sería, en opinión de Darwall, el requisito indispensable para que cualquier ser humano sea tratado ni más ni menos que como una persona, es decir: para que al hecho de que sea persona, y a nada más que a este hecho, se le otorgue el peso apropiado [*proper weight*] (cf. *ibíd.*, 39). Sin embargo, cuando llega el momento de precisar de qué naturaleza serían estas restricciones, los ejemplos a los que alude Darwall son tan específicos que sólo nos permiten comprender qué no

hacer o cómo no tratar a alguien en función de tener ciertos atributos o ejercer tal o cual rol específico. Así, uno respetaría a un boxeador en este sentido, dice Darwall, cuando considera que su gancho izquierdo ofrece razones para no implementar cierta estrategia defensiva, del mismo modo en que uno respetaría a (o *mostraría respeto* por) un juez incluso cuando, sin respetarlo verdaderamente, evita dirigirse a él prescindiendo de ciertos formalismos (*cf. ibíd.*, 40-41).

Como puede apreciarse, la característica definitoria del respeto como reconocimiento es que demanda un tratamiento atento a ciertas restricciones. Con el respeto como apreciación, en cambio, no habría restricciones morales equivalentes. Aparentemente en ese plano el espacio para la espontaneidad sería mayor, aunque Darwall no lo diga en estos términos. En cualquier caso, dos serían los objetos posibles del respeto como apreciación: por una parte, los logros o excelencias de una persona; y, por la otra, aquellos aspectos de su carácter que nos permiten valorarla en tanto que persona (*cf. ibíd.*, 41). Para ilustrar la diferencia y, a la vez, la relación existente entre estas dos subclases del respeto, Darwall acude al ejemplo del jugador de tenis. Supóngase que un tenista expresa admiración por el saque o revés de su adversario, pero que al mismo tiempo lamenta su falta de camaradería en el campo de juego. En ese caso, estaremos ante una clara demostración de la primera subclase de respeto como apreciación, mas no de la segunda, que requiere estar en posesión de una serie más integral de disposiciones, distintivas de la agencia moral de una persona, esto es: de su capacidad de actuar sobre la base de máximas, razones y principios (*cf. ibíd.*, 43).

Curiosamente, Darwall constata en el respeto como apreciación de la segunda subclase una filiación kantiana que parece más propia del respeto como reconocimiento, tal como él mismo advierte en una sección posterior de su texto:

El respeto como reconocimiento por alguien en tanto que persona implica darle el peso apropiado al hecho de que ese alguien sea una persona, lo que exige estar dispuesto a restringir nuestra conducta en función de ese hecho. De este modo, sería al respeto como reconocimiento al que se refiere Kant cuando escribe “un ser semejante representa así un objeto de respeto, restringiendo por eso mismo cualquier decisión (arbitraria)”. El respeto como reconocimiento por las personas, entonces, se identifica con el respeto

como reconocimiento por los deberes morales que vienen dados por la existencia de otras personas (ibíd., 45).

¿A qué responde entonces el intento de Darwall de explicar la segunda subclase del respeto como apreciación apelando también a Kant? Desde luego que bien podría ser el caso que cada vez que expresamos admiración por la honestidad, camaradería o humildad de una persona, nos pronunciemos sobre su capacidad para actuar sobre la base de ciertas máximas o razones (cf. ibíd., 43). Si Kant sostuvo que la característica distintiva de los seres humanos en tanto seres racionales estriba en su capacidad de actuar de acuerdo a la concepción de leyes o principios (cf. FMC 4:412), entonces la condición que deberá satisfacerse para que podamos expresar admiración o respeto por una persona que presuntamente ha sido honesta, digamos, es que haya actuado obedeciendo ciertas razones o principios. Sin embargo, ¿por qué esta condición sería *distintivamente* kantiana? ¿Acaso no es una verdad de Perogrullo que, para evaluar la moralidad de un acto, antes debemos analizar las razones o principios que intencionalmente haya podido perseguir el agente involucrado? Si así no fuera, entonces simplemente no tendría ninguna relevancia el hecho de que la acción haya surgido de la mera casualidad. No obstante, como sabemos que la tiene, el respeto como apreciación exige que al menos seamos capaces de evaluar los motivos que han impulsado a un agente a embarcarse en un curso de acción determinado. Lo que no queda claro en modo alguno es si esta condición es auténticamente kantiana.

A fin de verlo con mayor precisión, considérese el siguiente pasaje extraído de la “Antinomia de la razón pura” contenida en la *Crítica de la razón pura*:

La verdadera moralidad de los actos (mérito y culpa), aun de nuestra propia conducta, sigue permaneciendo oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Y nadie puede averiguar cuánto de este sea puro efecto de la libertad y cuánto haya que atribuir a la mera naturaleza y a defecto no culpable del temperamento, o a su feliz disposición, y, por consiguiente, tampoco podría juzgar con plena justicia (CRP 579 n) (Kant 1960: 225).

¿No resultan estas palabras sumamente reveladoras del escepticismo que Kant habría manifestado con respecto a la posibilidad de verificar



fehacientemente la verdadera moralidad de nuestras acciones? (sobre este punto en particular, véase especialmente Korsgaard 1997, xxi). ¿Y no contamina este mismo escepticismo cualquier intento de embarcarnos en esa forma de respeto que Darwall denomina apreciación? La postura de Kant puede parecer tan drástica como inaceptable en este punto, pero creo que ella habla a las claras de que la forma de respeto que habría estado en el corazón de su filosofía es el respeto como reconocimiento que el propio Darwall le imputa (*cf. supra*). La discusión que en todo caso podría suscitarse aquí tiene que ver con el carácter más o menos restrictivo que Kant le habría dado a esta noción. Darwall parece convencido de que el respeto como reconocimiento sólo puede brindarse si nos abstenemos de realizar ciertos actos. Pero Kant, cuando emplea el concepto de respeto no ya para referirse a lo que demanda la ley, que es lo que habitualmente hace, sino para referirse a lo que demandan otras personas, admite dos modalidades de trato. La primera modalidad podría considerarse efectivamente *abstentiva*, en la medida en que demanda que nos abstengamos de realizar ciertos actos, fundamentalmente aquellos que implicarían instrumentalizar a otros seres humanos (*cf. FMC 4:429*). Sin embargo, la segunda modalidad tendría una auténtica función *promocional*. En especial cuando se trata de promover los fines que otras personas se propusieran para sus vidas, sostiene Kant, vinculados a su felicidad o autorrealización personal, nuestro involucramiento podría llegar a ser realmente activo (*cf. FMC 4:430*) (*cf. Korsgaard 1997, xxii*).

Razonablemente, entre algunos autores reina la sospecha de que recibir ayuda implica ser víctima de alguna humillación, justamente lo contrario de ser tratado con respeto (*cf. Maliandi 2010, 288*; asimismo, véase Darwall 2006, 126-130). Pero esta sospecha parece desarticularse tan pronto como entendemos que la mejor manera de prestar ayuda consiste en procurar el sentimiento de su destinatario. Si bien no es del todo claro que el último pasaje citado de la *Fundamentación* deba leerse como una sugerencia inconfundible en este sentido, creo que existe más de una razón para adoptar una línea interpretativa semejante (*cf. XXX 2019*). En cualquier caso, incluso si así no fuera, lo que parece manifestarse aquí es una forma de respeto que no se adecua naturalmente a ninguna de las dos clases entrevistadas por Darwall. No parece adecuarse al respeto como reconocimiento, en primera instancia, debido a que el mismo supone una forma indiferenciada de trato, y no hay nada

menos indiferenciado que el intento de ayudar a alguien tomando en consideración sus fines o deseos distintivos. Pero tampoco parece adecuarse al respeto como apreciación, en segunda instancia, debido a que aquí no hay nada que nos lleve a pensar que la persona dispuesta a ayudar comparta, valore o aprecie los fines o deseos de la persona que recibe la ayuda. En este sentido, alguien podría promover los fines de otra persona simplemente porque valora que dicha persona sea feliz, aunque no encuentre razón alguna que haga mínimamente comprensible esa forma de felicidad.

Todo esto, por cierto, tornaría ciertamente insuficiente la lectura que Darwall hace de Kant. Sin embargo, ese sería a esta altura el menor de los males, pues el problema que tiene Darwall es el de cómo conciliar esta nueva modalidad de respeto, característica del trato consensual, con las dos clases de respeto postuladas en su texto. Como veremos en lo que sigue, existen modalidades de trato, como algunas de las implicadas en el trato reprobatorio, que tampoco estarían contempladas en el planteo de Darwall. Pero el punto central aquí, señalado parcialmente por R. S. Dillon (*cf.* 1992, 111), es que el respeto como apreciación tan sólo representaría una de las dos caras que puede adoptar el ‘respeto evaluativo’ [*evaluative respect*], el cual consistiría en “una valoración comparativa de los méritos de una persona o en una evaluación de su calidad relativa a partir de algunos estándares de excelencia” (*cf.* *ibíd.*). Cuando la evaluación es positiva o aprobatoria, tiene lugar el respeto como apreciación, desnudándose la primera cara del respeto evaluativo. ¿Qué sucede, sin embargo, cuando la evaluación es negativa o desaprobatoria? Ni Darwall ni Dillon parecen reparar en el hecho de que una evaluación semejante puede ser tan respetuosa de la persona evaluada como una evaluación positiva o aprobatoria. A mi juicio, esta sería la otra cara del respeto evaluativo. En la próxima sección, intentaré determinar no sólo qué elementos deben darse para que las formas de trato desaprobatorias o reprobatorias se muestren respetuosas, sino también por qué la simple apreciación, contrariamente a lo que suele pensarse, no basta de por sí para transmitir respeto.

## §2. Evaluación y respeto: un fenómeno de múltiples caras

En el año 2014, la Fundación Konex le concedió al poeta e intelectual cordobés Oscar Del Barco el premio nacional de literatura que otorga cada

diez años, considerado como uno de los más prestigiosos del país. Un premio semejante normalmente constituye un honor para su beneficiario, por ser una manifestación de respeto y admiración. Sin embargo, siguiendo en cierto modo el ejemplo de Jean-Paul Sartre, Del Barco rechazó el Premio Konex aduciendo dos razones principales: en primer lugar, que no podía aceptar un premio que en el pasado le había sido otorgado a personas de dudosa reputación moral, como Amalia Lacroze de Fortabat; y, en segundo lugar, que él tampoco se consideraba un ejemplo ético a proponer a los jóvenes, por haber apoyado la dictadura de la Unión Soviética, la falta de libertades en Cuba y el asesinato de dos jóvenes por parte del Ejército Guerrillero del Pueblo en 1964.

Este caso, como también el rechazo de Sartre al Premio Nobel de Literatura, admite muchas lecturas. Una de ellas es la que se desprende de la falta de respeto que un sujeto premiado puede sentir por la institución premiadora, aunque esta falta de respeto se manifieste respetuosamente, es decir, guardando las formas. Otra lectura posible es la falta de respeto que, por paradójico que suene, un acto *apreciativo* de respeto siempre puede significar para todas aquellas personas que no son premiadas. En su exposición de los motivos de rechazo, el propio Del Barco menciona estar en desacuerdo con la absurda jerarquización mentada por el Konex, así como por excluir de su consideración a quehaceres tan relevantes para la sociedad como la literatura, tal el caso de la albañilería o la enfermería. Pero la lectura que aquí me interesa destacar es la posible falta de respeto que el mismo respeto apreciativo puede significar para la persona premiada. En el caso en cuestión, no es seguro que Del Barco se haya sentido irrespetado por la Fundación. Quizás habría experimentado alguna forma de deshonra si hubiera aceptado el premio, aunque ella habría sido una consecuencia imputable a su decisión y no al acto institucional de premiarlo. De todos modos, imaginemos un caso ligeramente diferente. Supóngase que la institución premiadora se hubiera comportado injustamente en el pasado con el individuo premiado, al punto de afectarlo gravemente en su estima u honor. Bajo esta hipótesis, ¿no tendría ese individuo una razón más que atendible para considerar la repentina decisión de premiarlo como una auténtica falta de respeto?

No hay dudas de que el significado de un acto evaluativo varía considerablemente dependiendo de cuál sea la legitimidad imputable a quien lo

realiza. Si la legitimidad es inexistente, pobre o acaso dudosa, difícilmente el acto evaluativo alcance a lograr lo que se propone. A fin de evaluar a alguien por sus logros o fracasos, la instancia evaluadora debe poseer un mínimo de autoridad moral. Esto se aprecia con nitidez en aquellas evaluaciones negativas o reprobatorias que comportan alguna forma de sanción para su destinatario. Así, por ejemplo, en Derecho Penal se discute si un Estado que ha fallado en garantizar para su población ciertos derechos esenciales puede luego alzarse con la potestad de penar a quienes infringen la ley viviendo en contextos de marginalidad o exclusión (*cf.* Virgolini 2005, 274). Quienes piensan que un tratamiento así sería irrespetuoso, plantean la necesidad de adoptar medidas sustitutivas de la pena, al menos hasta que el Estado consiga legitimarse nuevamente frente a la ciudadanía. Y, si bien nada de esto adquiere la misma dimensión cuando el Estado o cualquier otra institución que carece de legitimidad moral pretende premiar u homenajear a alguien, hay casos suficientemente elocuentes. El de Del Barco es uno, por supuesto, pero podríamos imaginar muchos otros. Supóngase que una universidad fuera conocida por otorgar títulos a personas de dudosa reputación académica. Por un tiempo, estas personas podrían experimentar alguna forma de respeto. Sin embargo, en la medida en que luego enfrentarían dificultades considerables para insertarse en el mercado académico o laboral, es probable que ese respeto tendiera progresivamente a desaparecer.

En la sección anterior sugerí que el respeto como apreciación, contrariamente a lo que parecen pensar autores como Darwall o Dillon, tan sólo constituye una de las dos caras que puede adoptar al respeto evaluativo, siendo su contracara el respeto no apreciativo. Ahora bien, así como el respeto como reconocimiento encuentra su contracara en la falta de respeto que se produce cuando alguien es tratado sin atenerse a ciertas restricciones, la propia contracara del respeto evaluativo parece manifestarse precisamente en aquellas circunstancias en las que alguien pretende evaluar a otra persona, positiva o negativamente, careciendo de legitimidad para hacerlo. Cuando se incumplen ciertas reglas, ya sea que determinen la legitimidad de origen del evaluador o su legitimidad de ejercicio, parece producirse una auténtica falta de respeto, aunque la misma no tenga que ver necesariamente con el modo en que es tratado el destinatario de la evaluación ilegítima, sino con el modo en que se comporta el evaluador frente a un contexto socio-normativo más

amplio. Pero, una vez más, si hay reglas que deben cumplirse a la hora de evaluar, muchas de las cuales establecen verdaderas restricciones (por ejemplo, reglas como las que prohíben premiar con un cargo público a quien ha desaprobado una prueba concursal), entonces el respeto como apreciación compartiría muchas de las características que Darwall le atribuye al respeto como reconocimiento. No sólo en ambas clases de respeto hay reglas que restringen nuestro campo de acción, sino que en ambas clases se constatan formas de trato ciertamente próximas al universalismo kantiano, las cuales, por lo demás, parecen dejar bastante poco espacio para la espontaneidad.

### §3. ¿Otras dos clases de ‘respeto’? Entre el universalismo y el particularismo

Posiblemente consciente de los defectos que en este sentido contaminan la distinción de Darwall, Dillon propone una nueva alternativa, aunque no ya frente al respeto como reconocimiento, sino frente a cualquier manifestación más o menos universalista de respeto, incluido el respeto evaluativo. Ella la denomina ‘respeto como cuidado’ [*care respect*], reconociendo su deuda con una importante tradición ética de la que forman parte pensadoras como Carol Gilligan, Marilyn Friedman o Seyla Benhabib, para quienes las exigencias de la moralidad nunca alcanzarán a cumplirse a menos que seamos capaces de atender a la singularidad de los otros (*cf.* Dillon 1992, 117). De acuerdo a Dillon, si bien el respeto como cuidado guardaría mayores similitudes con el respeto evaluativo que con el respeto como reconocimiento, en el sentido de que nos obligaría a atender a las particularidades de cada caso (fundamentalmente, al carácter y a la conducta de los individuos), se diferencia del mismo por su pretensión de *aceptar* las especificidades de cada persona, evitando emitir juicio alguno al respecto. En sus propias palabras:

El respeto como cuidado proporciona así una suerte de limitación al respeto evaluativo: nos llama a ser lentos para juzgar y generosos en nuestra evaluación, reconociendo la realidad del profundo desacuerdo entre personas moralmente sinceras, nuestras propias limitaciones comprensivas y el profundo impacto de nuestras evaluaciones (*ibíd.*, 123).

Pero el rasgo distintivo del respeto como cuidado, como antes he sugerido, estriba en su singularidad o particularidad, que es el rasgo que, a juicio de Dillon, ubica a esta noción en firme contraste con cualquier concepción kantiana de respeto (ibíd., 116). El contraste vuelve a sonar exagerado en virtud de que, según ya se viera (*cf. supra*), simplemente no es cierto que el respeto kantiano tan sólo consista en la prohibición de interferir en la vida de otras personas, manteniendo las distancias que sean necesarias para que dichas personas encuentren espacio suficiente para perseguir sus propios fines y/o ejercitar su capacidad racional con responsabilidad (*cf. ibíd.*, 113; además, véase Alm 2018). En este punto, es posible que la lectura que Dillon hace de Kant vuelva a resultar tan simplificadora como la lectura de Darwall. No obstante, si aquí se prescinde de cualquier discusión exegética, quedará en pie una cuestión de vital importancia: ¿no será acaso que las distintas clases de respeto que cabe constatar en la literatura perfectamente podrían agruparse en dos clases fundamentales, como una clase de respeto universalista, por un lado, y una clase de respeto particularista, por el otro?

Para simplificar un poco las cosas, propondré trabajar sobre la base de las siguientes definiciones provisionarias:

- *Respeto universalista o  $R_{(u)=(df)}$*  Tratar a una persona de acuerdo a ciertos parámetros universales (por ejemplo, de acuerdo a ciertas normas de racionalidad, cordialidad, civilidad, mérito, desempeño profesional, etc.).
- *Respeto particularista o  $R_{(p)=(df)}$*  Tratar a una persona de acuerdo a como dicha persona necesita, desea o valora ser tratada.

Si se aceptan estas definiciones, entonces tanto el respeto como reconocimiento como el respeto evaluativo serían dos variantes de  $R_{(u)}$ , cuyas modalidades de trato podrían ser más o menos universales. En cambio, el respeto como cuidado que propone Dillon podría circunscribirse —o incluso tal vez equipararse— a  $R_{(p)}$ . Las definiciones, por cierto, son sumamente toscas, por lo que también pueden dar lugar a confusiones, falsas dicotomías o burdas simplificaciones. A propósito de  $R_{(p)}$ , por ejemplo, la definición parece dejar

afuera aquellas formas de respeto que demandan ciertas personas en virtud de su pertenencia grupal, un fenómeno que ha sido estudiado de manera prolífica por la filosofía política en los últimos 40 años (*cf.* Kymlicka 2003). Sin embargo, nótese que el tratamiento diferenciado o particularista que suelen demandar algunas personas en virtud de su pertenencia a ciertas minorías étnicas, religiosas o culturales, a menudo nace de una necesidad, justamente la necesidad de obtener ciertas formas de reconocimiento o compensación. Y  $R_{(p)}$ , como se ha visto, no alude meramente a deseos y valoraciones personales, sino también a necesidades, por lo que también estaría contemplado en esta definición el tratamiento particularista entrevisto por las teorías de la ciudadanía diferenciada.

Sobre la base de estas definiciones provisorias, intentemos determinar cómo se manifiesta en la práctica el trato respetuoso. Según  $R_{(u)}$ , una persona será tratada con respeto siempre que se apliquen ciertos parámetros universales, aunque dicha persona desprecie o aborrezca dichos parámetros, por ser contrarios a sus necesidades, deseos o valoraciones. Habitualmente esto último ocurrirá cuando la persona reciba un trato reprobatorio o desaprobatorio. En tales casos, parece claro que  $R_{(u)}$  entrará en tensión con  $R_{(p)}$ ; o, mejor dicho, que las exigencias de  $R_{(u)}$  entrarán en tensión con las exigencias de  $R_{(p)}$ . Ahora bien, ¿en qué sentido podría afirmarse que la persona a quien se le dispensa el trato reprobatorio está siendo víctima de una falta de respeto? En este punto, todo depende de cómo se defina el trato irrespetuoso. Considérense las siguientes definiciones tentativas, las cuales se encontrarían en consonancia con las dos definiciones anteriores de ‘respeto’:

- *Irrespeto universalista o  $IR_{(u)}=(df)$*  Tratar a una persona contraviniendo ciertos parámetros universales (por ejemplo, contraviniendo ciertas normas de racionalidad, cordialidad, civilidad, mérito, desempeño profesional, etc.).
- *Irrespeto particularista o  $IR_{(p)}=(df)$*  Tratar a una persona contraviniendo sus necesidades, deseos o valoraciones personales.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> En “Integridad y desprecio” (1992), Axel Honneth parece equiparar estas dos formas de ‘irrespeto’ con lo que allí llama ‘*desprecio* como humillación’, por un lado, y ‘*desprecio* como deshonra’, por el otro. Mientras la primera forma de desprecio típicamente ocurre cuando a una persona se le niegan los derechos que a otras personas se les reconocen, la

Puesto que, *ex hypothesi*,  $R_{(u)}$  puede dar lugar a  $IR_{(p)}$  en aquellas circunstancias en que una persona *con ciertas necesidades, deseos o valoraciones* recibe un trato reprobatorio, no sólo se plantea el problema de cómo conciliar ambas formas de respeto, sino también el de si es necesario, o siquiera deseable, que dichas formas alcancen a conciliarse. Para ese fin, no obstante, resulta imprescindible preguntarse por la importancia moral de sostener en determinadas circunstancias algunas prácticas de reprobación que garantizan  $R_{(u)}$ . Por lo pronto, supóngase que el empleado de una compañía suspende súbitamente sus tareas laborales en pleno horario de oficina para rezar en voz alta mirando en dirección a La Meca. Cualquier persona que suspenda su labor de esta manera para realizar una acción contraria a las obligaciones laborales contraídas merecerá por lo general una reprimenda o reprobación, sin que este acto constituya una falta de respeto. ¿Pero por qué tendemos a pensar que esto sí sería una falta de respeto [ $IR_{(p)}$ ] para el creyente musulmán? La razón no parece otra que la importancia vital que le adjudicamos a sus creencias religiosas. Alternativamente, supóngase que otro empleado hace lo mismo que el creyente musulmán, pero en este caso no para cumplir con una obligación religiosa, sino para conectarse a la transmisión televisiva del partido de su equipo de fútbol favorito. ¿Por qué aquí la reprobación no parecería encerrar la misma falta de respeto que en el otro caso? Después de todo, su pasión por el fútbol, y particularmente por su equipo, podría ser realmente muy honda, al punto de definir su identidad como persona.

---

segunda forma de desprecio se da cada vez que alguien es tratado como si su estilo de vida no valiera la pena (*cf.* 1992, 81-82). Más allá de los pormenores de esta clasificación, lo que resulta llamativo es que Honneth haya elegido el término ‘desprecio’ para dar cuenta de tales situaciones, un término que hasta ahora no fue mencionado en este trabajo, pero que bien podría contraponerse al respeto apreciativo mentado por Darwall. Ahora bien, antes se vio que esta última forma de respeto tan sólo puede ser vista como una variante del respeto evaluativo, cuya contracara sería el *respeto no apreciativo* (*cf. supra*), y no en cambio el *desprecio*, actitud que, como el propio Honneth nota, parece estar dirigida a socavar la integridad de su destinatario. Así como cabe diferenciar entre lo que implica respetar, no respetar e irrespetar (o faltarle el respeto) a alguien, tal vez también quepa diferenciar entre lo que implica apreciar, no apreciar y despreciar a alguien. Mientras las dos primeras acciones de cada trilogía son compatibles con el trato respetuoso, no sucede lo mismo con las últimas.



Si hemos de hallar alguna diferencia entre estos casos, de nada servirá que nos empeñemos en comparar el peso que para cada uno de los empleados poseen ciertas inclinaciones, creencias o valoraciones, pues siempre puede hallarse un ejemplo que sea lo suficientemente demostrativo del carácter recalcitrante de una actitud subjetiva. Llevada a estos extremos, una comprensión denodadamente particularista de lo que está en juego conlleva el riesgo de desdibujar todo límite entre lo que merece y no merece tolerarse. No obstante, ¿con qué indicios contamos? Sin dudas,  $R_{(p)}$  reclama una atención a las especificidades y los detalles sobre la que no puede prejugarse. En esta atención, habremos de considerar lo que resulta importante para alguien, que suele vincularse con aquello que le preocupa (cf. Frankfurt 2006; al respecto, véase *infra*). Sin embargo, semejante indicio es insuficiente para salir de la encerrona, por la misma razón antes expuesta: siempre puede hallarse una preocupación que sea para alguien lo suficientemente grave como para requerir nuestra atención, sin que esto tenga por qué llevarnos a suspender un juicio reprobatorio o a mostrarnos indulgentes, comprensivos o tolerantes.

Tal vez un modo diferente de hallar el indicio *relevante* se advierte si consideramos la tipología específica a la que responden las creencias o valoraciones de las personas. Para retomar el ejemplo anterior, seguramente el *carácter religioso* de las creencias o valoraciones del empleado musulmán debería contar de un modo *especial*, es decir, de un modo en el que no estaría en condiciones de hacerlo el carácter que revisten las creencias y valoraciones de un aficionado al fútbol en tanto simple aficionado al fútbol. Habermas parece ofrecer una clave. Aludiendo a la tolerancia religiosa, a la que concibe como precursora de los derechos multiculturales (cf. 2003, 10 y sigs.), él cree que una demanda de inclusión resulta atendible en la medida en que las consecuencias que para una persona se seguirían de desatenderla la llevarían ni más ni menos que a *malograr* su propia vida (ibíd., 8). Las creencias y valoraciones religiosas comparten con otras creencias y valoraciones, como las relativas a la sexualidad o a ciertas cosmovisiones metafísicas y políticas, el hecho de que están plagadas de contenido normativo, con todo lo que esto implica para el desarrollo de una vida plena en sus diferentes dimensiones, tanto materiales como espirituales. En contraposición, según parece, no habría nada semejante en las creencias y valoraciones del fanático futbolero. Desde luego, si aquí nos guiamos por los fanáticos que pueblan los cuentos

del escritor argentino Roberto Fontanarrosa, las diferencias vuelven a atenuarse. Para ellos, es claro que el fútbol posee una importancia práctica desbordante. ¿Pero no es igualmente clara la intención humorística que se plasma en la mayoría de estos cuentos? Si las historias de Fontanarrosa son hilarantes, no es porque la conducta de sus protagonistas resulte precisamente encomiable.

En “La importancia de lo que nos preocupa”, H. Frankfurt escribió:

El hecho de que lo que le preocupa a una persona sea una cuestión personal no implica que cualquier cosa valga. Aún puede ser posible distinguir entre cosas que en cierta medida son dignas de preocupación y cosas que no lo son. Como consecuencia, puede resultar útil investigar qué hace que algo sea digno de preocupación, es decir, qué condiciones deben cumplirse si algo ha de ser apropiado o digno como ideal o como objeto de amor, y cómo debe decidir una persona, entre las diversas cosas dignas de preocupación, por cuál preocuparse. Aunque algunas personas pueden preocuparse, justificadamente, por cosas diferentes o preocuparse en forma diferente por las mismas cosas, esto no significa, por cierto, que su amor y sus ideales no sean susceptibles de una crítica importante de cualquier clase o que no puedan encontrarse principios analíticos generales que posibiliten la diferenciación (2006, 134).

Más adelante, Frankfurt nos invita a considerar el caso de una persona que se preocupa por evitar romper los espejos. “Sin duda está cometiendo un error de algún tipo al preocuparse por esto” (ibíd., 137), afirma. Sin embargo, a la hora de explicar en dónde reside un error así, él no arroja mayores precisiones. Similares son algunos de los casos que analiza Philippa Foot en *Bondad natural*. “Recuerdo una charla —escribe— en la que un doctor decía que uno de sus pacientes (...) era perfectamente feliz recogiendo hojas todo el día” (2002, 154). Lo que parece estar allí ausente, reflexiona, es “la dimensión de la profundidad”, a la que vincula con aquellas “cosas que ocupan un lugar básico en la vida humana, como el hogar, la familia, el trabajo y la amistad” (cf. ibíd., 156-159).

Estas definiciones pueden parecer ciertamente elusivas, pero hay una cuestión crucial que remarca Foot a lo largo de todo su ensayo y que puede ser útil en este contexto. Todas las preocupaciones humanas existen en la

medida en que se susciten en nosotros ciertos estados mentales. Pero sería un craso, sostiene ella, concebir una preocupación como un simple estado mental, ya que esto impediría diferenciar entre las preocupaciones que valen la pena y las que no. Seguramente para el fanático futbolero sus preocupaciones son importantes, en el sentido de que ocupan un lugar de privilegio en su estructura conativa o motivacional. No obstante, para que sus empleadores reconozcan su importancia, esto no es suficiente. Ellos han de poder apreciar el asunto que despierta su preocupación como un asunto importante, en el sentido de que valga la pena no sólo invertir tiempo, dinero y energía en el mismo, sino también desatender otros asuntos, como las obligaciones laborales contraídas. *A priori*, tal vez no haya nada que les impida apreciar el asunto en tal sentido. Así, por ejemplo, si los empleadores fueran tan fanáticos del fútbol como su empleado, les sería más fácil comprender las razones que lo impulsan a suspender sus obligaciones cuando juega su equipo favorito. Con todo, ¿por qué no nos parecería reprochable que el empleado fuera sancionado, como sí nos parecería hasta cierto punto que lo fuera el creyente musulmán? En este último caso, la dimensión de la profundidad no viene dada por el *lugar básico* que ocupan en la vida de una persona ciertas preocupaciones, como diría Foot, sino más bien por su *tipología característica*. Las preocupaciones religiosas poseen una historia y un trasfondo que no parecen estar presentes en las preocupaciones futboleras, y estos elementos deberían alzarse con alguna relevancia a la hora de evaluar su peso o catadura moral.

En este punto específico es donde conviene abreviar nuevamente en Habermas. Si la tolerancia religiosa ha sido, como él piensa, la precursora de otros derechos multiculturales tendientes a garantizar la inclusión de minorías históricamente excluidas, no es porque lo religioso se ubique por encima de cualquier otro asunto o preocupación. Es porque la religión ha sido durante mucho tiempo y para mucha gente un motivo de discriminación, como también el sexo, la raza o la lengua. Por haber sido así, cada uno de estos asuntos reclama un tratamiento especial en los distintos ámbitos prácticos en los que nos desenvolvemos como seres humanos. El caso del *hijab* en los colegios secundarios al que se refiere Habermas en su texto constituye una buena ilustración de lo que quiero decir (*cf.* 2003, 10-11), pues marca la diferencia que existe entre quienes merecen y *no merecen* un trato diferencial por razones religiosas. En Francia, por ejemplo, la Ley 2004-228 del 15 de marzo de 2004

prohíbe la tenencia de símbolos o ropa que manifieste una pertenencia religiosa en los colegios públicos. De esta ley no sólo se infiere la prohibición del uso del *hijab*, sino también la portación de crucifijos. Sin embargo, en un país de tradición cristiana como Francia, es posible que un tratamiento indiscriminadamente laicista no consiga más que perpetuar el sentido de alienación de la minoría musulmana, dejando prácticamente intacto el sentido de pertenencia de las mayorías cristianas. Por eso mismo, el propio Habermas se pregunta si “la tradición interpretativa republicana” dominante en un país como Francia puede ser tan fuerte como para violar “la obligación de neutralidad del Estado frente a la legítima pretensión de una minoría religiosa a presentarse a sí misma y a obtener un reconocimiento público” (ibíd., 11).

A mi modo de ver, todo esto es muy relevante para entender por qué el empleado musulmán merece un tratamiento especial en su ámbito laboral que no merece en cambio el simple aficionado al fútbol. En su caso, una forma determinada de  $R_{(p)}$  parece obligar a los empleadores a suprimir cualquier juicio reprobatorio cuando suspende sus tareas laborales para ponerse a rezar. Como producto de este tratamiento, otros empleados podrían sentirse irrespetados en el sentido capturado por  $IR_{(u)}$ . Es más, alguien como el aficionado al fútbol podría aducir que se le ha faltado el respeto en el sentido capturado por  $IR_{(p)}$ . Ahora bien, tan pronto como se advierte que el tratamiento especial que recibe el empleado musulmán constituye una condición indispensable de su inclusión comunitaria, garantía básica para que sea tratado con el mismo respeto universalista  $[R_{(u)}]$  que rige para quienes ya se encuentran incluidos, las reservas que puedan albergar al respecto el resto de sus compañeros se mostrarán en un punto carentes de fundamento.

En el caso del empleado aficionado al fútbol,  $R_{(p)}$  no tiene cabida justamente porque dicho empleado, al menos *ex hypothesi*, ya pertenece al universo de personas integradas a la comunidad mayoritaria que comparte cierta idiosincrasia cultural. Desde luego, esto no significa que él no sienta que merece un tratamiento especial como el que se le prodiga a su compañero musulmán. Ignorar su pasión por el fútbol, además, parece contravenir un deseo o valoración definitoria de su identidad, y ya se ha visto lo que significa  $IR_{(p)}$ : tratar a una persona contraviniendo sus necesidades, deseos o valoraciones personales (*cf. supra*). Sin embargo, si se acepta esta definición tal cual fuera formulada, potencialmente cualquier deseo o valoración sería digna de

atención, incluyendo deseos o valoraciones tan caprichosas como injustificables, como el deseo de ver mi estatua erigida en el campus de la universidad (cf. Korsgaard 1996, 286), o la valoración positiva que podría sentir un musulmán por prácticas como la clitoridectomía y los divorcios *talaq* (cf. Kymlicka 2003, 216).

Tal como han sido definidos anteriormente,  $R_{(p)}$  y su contrario,  $IR_{(p)}$ , no pueden mantenerse en pie a menos que se introduzca una importante *doble reserva*. Por un lado, para que una necesidad, deseo o valoración personal pueda reclamar con justicia un tratamiento especial, dicha necesidad, deseo o valoración no debe contravenir las demandas universalistas de  $R_{(u)}$ . Esta reserva, que hasta cierto punto parece cumplirse en el caso del fanático de fútbol, no se cumpliría en el caso de un empleado cuyo deseo fuera que no se incorporen a su trabajo personas de cierta ascendencia étnica, por ejemplo, o de un credo religioso específico. Personas así estarían manifestando lo que Dworkin dio en llamar “preferencias externas” (2013, 295 y sigs.), y ya sabemos los inmensos problemas que para cualquier política pública conlleva tomarlas en serio. Pero, *por otro lado*, tan importante como la reserva anterior es que el tratamiento que se sigue de  $R_{(p)}$  sea necesario para que su destinatario pueda integrarse a la comunidad moral en donde rigen las demandas universalistas de  $R_{(u)}$ . Puesto que, como antes he sugerido, esta reserva se incumple en el caso del fanático futbolero, sus deseos o valoraciones no merecen tomarse en serio, o por lo menos no en el sentido en que sí merecerían considerarse los deseos o valoraciones del empleado musulmán.

#### §4. Modalidades respetuosas (e irrespetuosas) de la reprobación

En la sección anterior intenté poner de manifiesto que la reprobación que resulta compatible con las formas universalistas de respeto consagradas en la fórmula  $R_{(u)}$  sólo infringe el respeto particularista  $R_{(p)}$ , postulado por enfoques como el de R. Dillon, si existen razones para temer que su destinatario pudiera sufrir alguna forma de menoscabo o perjuicio que actúe en detrimento de lo que requiere para incorporarse plenamente como miembro de una determinada comunidad moral. Por supuesto, esto no significa que cuando la reprobación se encuentra justificada en este sentido, no haya modos o formas de expresarla que resulten irrespetuosas. Particularmente cuando se dicen cosas

que hubieran podido evitarse, se emplea un tono inadecuado o se expone a una persona a situaciones vergonzantes, la reprobación transgrede el límite de lo que debiera tolerar un trato genuinamente respetuoso. Aunque en esta sección no puedo ocuparme de todas las modalidades existentes de la reprobación, un somero repaso por algunas de las más salientes podría darnos la pauta que estamos buscando para comprender qué dimensiones del respeto deberían mantenerse al resguardo de cualquier afectación.

Como fácilmente se intuirá, existe una diferencia muy grande entre ‘no respetar’ a alguien y ‘faltarle el respeto’. Por empezar, uno comete una falta de respeto con una persona cuando la trata contraviniendo cierto parámetro universal, tal como se viera en la sección anterior. Del mismo modo, uno le falta el respeto a una persona cuando le atribuye una propiedad indeseable que dicha persona no tiene. Así, por ejemplo, le faltamos el respeto a Juan si lo tratamos como si fuera imprudente o poco generoso, cuando Juan de hecho es todo lo contrario. Lo propio sucede cuando uno juzga o expresa reprobación por otra persona sin detentar el rango o posición moral que nos permitiría hacer de jueces. Esto es lo que típicamente sucede cada vez que alguien es reprobado por otra persona que merece la misma reprobación, o incluso una reprobación mayor, que la persona que está siendo juzgada. Pero ahora supóngase que, más allá de estas fallas o incongruencias, uno sólo se dispusiera a expresarle a alguien de manera sincera que no lo respeta. Expresiones como “No tengo respeto alguno por lo que Usted hace”, “No tengo respeto por lo que Usted representa”, o incluso “Siento asco (o repugnancia) por su persona”, son perfectamente capaces de transmitir, cada una a su modo, sentimientos sinceros de una persona hacia otra. Como bien sabemos, el solo hecho de no respetar a alguien no constituye de por sí una falta de respeto. ¿Pero qué hay acerca del acto expresivo de quien se sincera de esta manera? ¿No constituye asimismo una auténtica falta de respeto?

#### B. Williams ha escrito a propósito de la sinceridad:

Como nos recuerdan los psicólogos sociales y los novelistas, en situaciones de amistad y confianza es común que las personas mientan abiertamente a los demás, los confundan o les transmitan impresiones falsas, para no dañarlos o exponerse ellos mismos a ser heridos, y en general para sostener sistemas de estima mutua (2006, 117).

Si nos guiamos por esta reflexión, una de las conclusiones a la que arribaremos es que la necesidad de sostener sistemas de estima mutua muchas veces tornará desaconsejable formular expresiones como las mencionadas, y más aún si son sinceras. Esto típicamente tenderá a ocurrir en círculos íntimos como una familia o un grupo de amigos, pero también es posible que debamos actuar de la misma manera en círculos más amplios, como una legislatura, un consejo deliberante, una reunión de consorcio o un congreso académico. Las expresiones en cuestión no son de por sí groseras ni contienen términos vulgares o convencionalmente insultantes, pero parecen lo suficientemente descalificadoras como para que la persona a quien van dirigidas experimente una herida significativa en su autoestima o auto-respeto. Por eso mismo, su empleo debe realizarse con suma prudencia, quizá reservándolas para aquellas ocasiones en que no haya duda alguna sobre la falta de calidad moral de su destinatario. Otras expresiones, como “Usted me ha defraudado”, “Siento una decepción profunda” o “Ya no puedo confiar en Usted”, son también demostrativas del profundo grado de reprobación que puede suscitar en un agente, aunque su tenor sea muy diferente. Mientras las expresiones anteriores parecen clausurar cualquier posibilidad de conciliación entre el agente reprobador y el agente reprobado, estas expresiones abrirían en cambio una pequeña luz de esperanza para que ello ocurra.

Más allá de las expresiones que sean características de los actos de reprobación, convendría diferenciar entre varias modalidades reprobatorias, que van desde la simple lamentación que uno expresa frente a un agente por no haber satisfecho ciertas expectativas, hasta lo que hoy se conoce como ‘cancelación’, una práctica cultural consistente en quitarle apoyo, anular o bloquear a una persona o agente colectivo por algo moralmente repudiable que haya podido hacer o decir en el pasado. Entre ambos extremos hay numerosas modalidades intermedias, como la inculpación, la condena, la desafectación o algunas formas de descalificación. La inculpación típicamente ocurre cuando el agente reprobador le asigna al agente reprobado la responsabilidad por la ocurrencia de un hecho moralmente reprochable. La condena, cuando la asignación de responsabilidades va acompañada de un reproche o sanción característica. La desafectación, por su parte, cuando el agente reprobado es apartado de sus funciones durante un tiempo o de manera

permanente. Y la descalificación, finalmente, cuando la falta de calificación de una persona para un puesto o función es puesta en evidencia. Casi todas estas prácticas, por razones diferentes, tienden a menoscabar la autoestima o el auto-respeto de la persona o agente reprobado. Sin embargo, esa no es razón para que se consideren irrespetuosas. Según ya se viera, aquí todo depende en última instancia de cuáles sean los parámetros universales imperantes que justifican cierto tipo de evaluaciones.

Menos claro se muestra en cambio el carácter respetuoso de la reprobación cuando nos movemos en ámbitos como el de la moralidad privada, en donde los parámetros supuestamente aplicables no parecen tan evidentes. Imagínese que expreso mi disgusto o desaprobación por una práctica o costumbre que mucha gente valora, o por la que siente una predilección especial. Por ejemplo, imagínese que me expreso en contra de una festividad popular, un fetiche sexual o un estilo de música, afirmando que dicha festividad (o dicho fetiche, o dicho estilo de música) es de mal gusto. En este caso cometería una falta de respeto en el sentido prefigurado por  $IR_{(u)}$  si incumpliera un parámetro universal como el que podría prescribir no emitir juicio u opinión en cuestiones como estas. Pero supóngase que no existiera un parámetro semejante, o que el mismo fuera difícil de reconocer. Incluso en ese caso podría suceder que cometiera una falta de respeto en el sentido prefigurado por  $IR_{(p)}$ , debido a que contravendría las valoraciones compartidas por dichos grupos de personas. Ahora bien, ¿no constituye una manifestación como esta un caso claro de libertad de expresión? Y, si lo fuera, ¿cuánto irrespeto [ $IR_{(p)}$ ] sería capaz de tolerar nuestro derecho a expresarnos libremente?

Ninguna de tales preguntas ameritaría una respuesta taxativa. Por lo pronto, supóngase que al destinatario directo de la expresión le es completamente indiferente lo que yo tenga para decirle, no porque no respete mi opinión, sino debido a que la actividad calificada por mí como de mal gusto no es una parte consustancial de su vida. Dado que mi acto reprobatorio no alcanza a hacer mella en la autoestima de esa persona, el mismo parece al menos tolerable. Por el contrario, si esa práctica o actividad tuviera otro lugar en su vida, o mi autoridad moral o epistémica fuera tan grande para esa persona que mis expresiones pudieran llegar a avergonzarla, al extremo de generarle una gran incomodidad, entonces el acto reprobatorio adquirirá otra dimensión



moral. En todo caso, uno debería justificar muy bien por qué tal práctica o actividad nos parece de mal gusto.

El problema que plantean los actos reprobatorios de esta naturaleza es que el componente de subjetividad que los acompaña suele empañar cualquier intento de ofrecer una justificación que sea medianamente convincente para la otra parte. Si yo sostengo que el género musical X es de mal gusto, por el alto componente sexista de sus letras y el prácticamente nulo contenido melódico de su música, señalando además que quienes disfrutaban de este género artístico suele ser gente con escasa formación cultural, seguramente me expondré a numerosas críticas. Habrá quien diga, por ejemplo, que desconozco el género, o que no todas sus letras son sexistas. Y habrá quien me recrimine, probablemente con mayor razón aún, que yo no soy nadie para juzgar el nivel cultural de una persona. Todo esto, por cierto, es materia opinable, por lo que tampoco valdría la pena insistir en demasía para que tales expresiones sean erradicadas de nuestro discurso. Pero lo que sí deberá admitir cualquier agente que esgrima juicios y justificaciones de este talante es el grado de exposición que conllevan. Quien, como el personaje del ejemplo, dice lo que dice sobre un género musical, debe asumir que se expone a las reacciones ajenas. Y, a menos que detente una autoridad incontestable, también debe asumir que estas reacciones no siempre serán concesivas. Por el contrario, muchas de ellas apuntarán a dejar en evidencia su propia negligencia, ignorancia o estupidez para juzgar, lo cual podría dejarlo muy mal parado frente a su comunidad de pertenencia. Cuando uno se expone de esta manera a las reacciones ajenas, voluntariamente acepta el riesgo de vivir en un ámbito en el que ya no le estarán garantizadas las condiciones o bases sociales que son necesarias para su propio auto-respeto.

Conviene llamar aquí la atención sobre un punto que podría suscitar objeciones. Que la propia falta de respeto pueda con plena justicia dar lugar a la falta de respeto ajena parece recordar en cierto modo la antiquísima Ley del Tali3n: ojo por ojo y diente por diente. O peor aún, parece situarnos en un mundo en el que todo puede salirse de control. Típicamente esto sucede hoy en día con la cultura de la cancelación antes citada, que somete a algunas personas al escarnio público sin siquiera ofrecerles la oportunidad de efectuar un descargo o una justificación. En no pocos casos, la cancelación se produce como consecuencia de actos o dichos transcurridos hace mucho tiempo,

cuando sus autores eran más jóvenes y habitaban un ambiente cultural muy distinto, en donde ciertas cuestiones —lamentablemente, por cierto— gozaban de otra clase de aceptación. Puesto que algunas reacciones espontáneas suelen actuar como un remedio que puede ser peor que la enfermedad, se impone la pregunta de si muchos de estos excesos no se evitarían apelando a las herramientas regulatorias que ofrece el Derecho.

A mi juicio, la alternativa jurídica es perfectamente viable. No ciertamente la penal, he de aclarar, debido a que sus soluciones tienden a ser tanto o más excesivas que las reacciones espontáneas de la sociedad. Pero tal vez el Derecho Civil o el Derecho Administrativo sí estén en condiciones de canalizar algunos conflictos de manera apropiada. De todos modos, tampoco podemos ser ingenuos. La vía jurídica probablemente funcione para situar a algunas personas frente al tribunal de la razón, exigiéndoles una rectificación temprana que ayude a descomprimir algunas situaciones de tensión social. En aquellos casos en que las personas o grupos afectados por una expresión irrespetuosa o humillante se vean imposibilitados de hablar en su defensa o carezcan de visibilidad pública, como habitualmente sucede con quienes viven en contextos de vulnerabilidad o exclusión, el Derecho seguramente puede representar una herramienta vindicatoria indispensable. En cambio, lo que difícilmente podrá evitar son muchas de las reacciones sociales que hoy son tan comunes en distintas partes del mundo. Para ese fin, el Derecho es absolutamente inapropiado. Nada de esto significa, por cierto, que debamos permanecer de brazos cruzados cuando un individuo es sometido a un escarnio público desmesurado. En la medida en que seamos libres de hablar para expresar nuestro repudio, ¿por qué no habríamos de hacerlo?

Como sabemos, hay heridas que sólo cierran con el tiempo. Sin embargo, una certeza tan simple y banal como esta no puede ser una excusa para callar. Incluso en sociedades pacíficas y tolerantes, el solo hecho de hablar conlleva riesgos concretos. Exponerse al escrutinio crítico de los demás es uno de ellos, y ni siquiera el mayor. Admitir nuestros errores puede ser en ocasiones sumamente doloroso, por lo que también deberá asumirse esa posibilidad. Lo que no puede ocurrir, y contra lo que debemos estar siempre prevenidos, es que nuestras opiniones o puntos de vista sean descontextualizados, recortados o ridiculizados, una práctica que en muchos países se ha

vuelto natural con el tiempo, alentada desde las redes sociales y muchos medios periodísticos.

Según podría inferirse de lo anterior, el Derecho también parecería inapropiado para desalentar escenarios semejantes. Pero eso no significa que nos veamos impedidos de asumir otros compromisos morales, como el compromiso de hacer todo lo que esté a nuestro alcance para construir una sociedad más tolerante y respetuosa, en la que los únicos desincentivos para hablar sean el prejuicio, la desinformación o la falta de argumentos. Por el contrario, cuando lo que se impone es un temor generalizado a que nuestras opiniones se distorsionen, se sobreexpongan o se manipulen, y ese temor obliga a mucha gente a guardar silencio, no sólo disminuye la libertad de expresión. Lo que además ocurre es que nuestro entorno socio-cultural adopta una fisonomía ciertamente desconcertante, en la que el auto-respeto con el que cada persona necesita contar mínimamente para desarrollar su propio plan de vida o poner práctica su concepción particular del bien ya no estará garantizado.

## §5. Palabras finales

A lo largo de este trabajo he intentado mostrar que el trato respetuoso que nos debemos en tanto seres humanos no sólo no es incompatible con el trato reprobatorio o desaprobatorio, sino que a veces lo presupone, incluso aunque esta última modalidad de trato alcance a afectar negativamente la autoestima o auto-respeto de sus destinatarios. A fin de demostrar este punto, me vi en la obligación de revisar el clásico planteo de Darwall en torno al respeto para sostener, siguiendo parcialmente a Dillon, que tanto el trato aprobatorio o apreciativo como el trato reprobatorio, desaprobatorio o no apreciativo constituyen modalidades posibles del respeto como evaluación, una forma de respeto tan universalista como el respeto como reconocimiento postulado por Darwall. Según la propuesta aquí sugerida, lo que legitima a una evaluación como respetuosa son un conjunto de reglas o principios más o menos explícitos. Cuando un agente evaluador se aparta de los mismos al momento de pronunciarse sobre otro agente, se arriesga a faltarle el respeto, por más que su acto evaluativo persiga una intención netamente aprobatoria.

Por supuesto, dado que hay ocasiones en que una evaluación que resulta respetuosa o irreprochable en este sentido puede afectar negativamente la autoestima o auto-respeto de su destinatario, incurriendo en lo que aquí he llamado un irrespeto particularista, se plantea el interrogante de qué hacer al respecto. Una alternativa consiste en proceder poniendo especial atención en la particularidad del agente evaluado, asumiendo la validez de una ética del cuidado como la que plantea Dillon. Sin embargo, puesto que al mismo tiempo existe el riesgo de que por esta vía se les concedan a algunas personas ciertos beneficios que a otras se les niegan, ¿en dónde ha de encontrarse el equilibrio? De acuerdo al argumento aquí esgrimido, para que un tratamiento diferenciado se justifique no basta meramente con estar atentos a los bienes, valores o deseos que las otras personas consideran importantes. Lo que además se requiere es que estos bienes, valores o deseos que se ponen en juego sean de una tipología tal que su desconsideración contribuya a perpetuar el sentido de alienación de quienes comulgan con ellos, impidiendo o dificultando su integración a la comunidad moral de la cual ansían formar parte. Si esta condición se satisface, entonces el respeto particularista o el trato diferenciado que plantean las éticas del cuidado se justificará plenamente, aunque esto implique apartarse en el plano evaluativo de los patrones que propician el respeto universal.

Por otro lado, ¿cómo cabe comportarse cuando no hay normas, principios o patrones evaluativos claros o transparentes? ¿Qué se espera que hagamos cuando se trata de emitir un juicio en cuestiones más bien opinables o subjetivas, como un género artístico, una moda, un hábito culinario o una preferencia sexual? En tales áreas, según sostuve, deberíamos ser muy lentos o precavidos para juzgar, y en especial cuando la persona a la que se dirige nuestro juicio puede resultar particularmente sensible a lo que le digamos. J. M. Esquirol equipara el respeto a la adopción de una mirada atenta y humilde, la cual a menudo resulta refractaria al enjuiciamiento crítico de los demás (2006). Sin dudas, él plantea un punto que cualquier práctica evaluativa debería considerar seriamente. La suspensión del juicio debería ser siempre una opción, y más cuando lo que está en juego es la construcción de un entorno cultural que favorezca el auto-respeto. Como sugerí en la última sección, este objetivo constituye un deber de todos y cada uno de nosotros, pese a que no exista un camino único o inconfundible en esa dirección. A veces, hablar de

más puede resultar tan irrespetuoso como hablar de menos o llamarse al silencio. En otras ocasiones, intervenir en un asunto que no es de nuestra directa incumbencia puede resultar tan irrespetuoso como no hacerlo. El respeto, como dice Esquirol, depende de “esa capacidad de aproximación a lo concreto (...) que Aristóteles llamó *epikeia*” (ibíd., 157), por lo que difícilmente las recetas generales o las fórmulas abstractas sean útiles para lograrlo.

Finalmente, toda aquella persona que se pronuncie con desaprobación en estas áreas más bien difusas de la moralidad social, como quien le imputa una deficiencia cultural a un individuo que comulga con un estilo de música determinado, por ejemplo, debe saber que se expone con todo rigor al peso de la crítica. ¿Por qué habría de ser de otra manera? A fin de cuentas, estos son los costos lógicos de la libertad de expresión, aun en sociedades signadas por el fanatismo, la incomprensión y la intolerancia.

## REFERENCIAS

ALM, D. 2018. Punishment, consent, and value. *Ethical Theory and Moral Practice* 21: 903-914.

DARWALL, S. 1977. Two Kinds of Respect. *Ethics* 88(1): 36-49.

———, 2006. *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*. Harvard University Press: Cambridge.

DILLON, R. S. 1992. Respect and care: Toward moral integration. *Canadian Journal of Philosophy* 22(1): 105-132.

DWORKIN, R. 2013. *Taking Rights Seriously*. Bloomsbury Academic: New York.

ESQUIROL, J. 2006. *El respeto o la mirada atenta: Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Gedisa: Madrid.

FOOT, P. 2002. *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*. Paidós: Barcelona.

FRANKFURT, H. 2006. “La importancia de lo que nos preocupa”. En *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, 119-138. Katz: Buenos Aires.

HABERMAS, J. 2003. De la tolerancia religiosa a los derechos culturales. *Claves de Razón Práctica* 129: 4-12.

HONNETH, A. 1992. Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría* 5: 78-92.

KANT, I. 1960. *Crítica de la razón pura*. Losada: Buenos Aires.

———. 1997. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. Mary Gregor. Cambridge University Press: Cambridge.

KORSGAARD, C. 1996. “The reasons we can share: An attack on the distinction between agent-relative and agent-neutral values”, 275-310. En *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press: Cambridge.

———. 1997. “Introduction”. En *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. Mary Gregor, vii-xxx. Cambridge University Press: Cambridge.

KYMLICKA, W. 2003. “La teoría y la práctica del multiculturalismo de inmigración”, 185-220. En *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós: Buenos Aires.

MALIANDI, R. 2010. *Ética convergente. Fenomenología de la conflictividad*. Las Cuarenta: Buenos Aires.

RAWLS, J. 1971. *A Theory of Justice*. Harvard University Press: Cambridge.

STRAWSON, P. 2008. “Freedom and Resentment”. En *Freedom and Resentment and Other Essays*, 1-28. Routledge: Londres.

TROYAT, H. 1996. *Dostoievski*. EMECÉ Editores: Buenos Aires.

VIRGOLINI, J. 2005. *La razón ausente: ensayo sobre criminología y crítica política*. Editores del Puerto: Buenos Aires.

WILLIAMS, B. 2006. *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*. Tusquets Editores: Barcelona.