

Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento

LUIS MARIANO DE LA MAZA SAMHABER
Pontificia Universidad Católica de Chile
sdel4@uc.cl

Resumen

La teoría hegeliana del reconocimiento ha sido retomada y actualizada de diversas formas en las últimas cinco décadas. Este artículo examina en primer lugar los estudios que desde fines de los años sesenta del siglo pasado redescubren esta teoría a la vez que critican algunos aspectos de su evolución en la filosofía de Hegel. En segundo lugar se refiere a su repercusión en las discusiones posteriores en torno al multiculturalismo y el feminismo. Finalmente expone y compara las dos principales concepciones globales del reconocimiento de los últimos años, a saber la de Axel Honneth y la de Paul Ricoeur.

Palabras clave: reconocimiento, multiculturalismo, feminismo, Hegel, Honneth, Ricoeur.

Updates of the Hegelian concept of recognition

Abstract

The Hegelian theory of recognition has been revived and updated in different ways in the past five decades. This article first examines the studies since the late sixties of last century that rediscovered this theory while criticizing some aspects of its evolution in the philosophy of Hegel. Secondly it refers to its impact on subsequent discussions around multiculturalism and feminism. Finally, presents and compares the two main global concepts of recognition in recent years, namely that of Axel Honneth and Paul Ricoeur.

Key words: *recognition, multiculturalism, feminism, Hegel, Honneth, Ricoeur.*

Doctor en Filosofía por la Ruhr-Universität (Bochum, Alemania). Decano de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros: *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes* (1998) y *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La «Fenomenología del Espíritu» de Hegel como introducción a la Filosofía especulativa* (2004). En *Veritas* ha colaborado anteriormente con los artículos “La rehabilitación de la *Filosofía del Derecho* de Hegel en la filosofía hermenéutica” (2007), “Hegel y Schleiermacher. Encuentros y desencuentros entre dialéctica especulativa y hermenéutica” (2008) y “Comienzo, negatividad y experiencia en la confrontación de Heidegger y Hegel” (2009).

Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación financiado por FONDECYT (N° 1085240). Las traducciones al español son propias o han sido revisadas y eventualmente corregidas en los textos citados.

Introducción

El concepto del reconocimiento es considerado en amplios y variados círculos de la filosofía contemporánea como una de las aportaciones principales y de mayor actualidad de Hegel a la reflexión sobre la identidad personal, la intersubjetividad y la estructura normativa de la sociedad. En efecto, este concepto ha trascendido en las últimas décadas el marco de la discusión histórico-filosófica entre especialistas en Hegel, y se ha convertido en un motivo recurrente de la antropología filosófica, la ética, la filosofía social y la filosofía política.

Aunque se pueden encontrar antecedentes de algunos aspectos relacionados con el reconocimiento en Hobbes, Rousseau, Kant y sobre todo en Fichte, es en los primeros intentos de sistematización de la vida ética realizados por Hegel en Jena a partir de 1802/03 y sus posteriores desarrollos en la *Fenomenología del espíritu* y en el sistema maduro, especialmente en la *Filosofía del derecho* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, donde hay que situar la partida de nacimiento oficial de este concepto, al que remiten los principales intentos de actualización que me propongo examinar¹.

Mi exposición se dividirá en tres partes. En primer lugar, me referiré a los comentarios que desde fines de los años sesenta del siglo pasado procuran una reapropiación crítica del concepto de reconocimiento en el marco de una teoría de la intersubjetividad que habría sufrido una postergación en la obra de Hegel desde sus primeras formulaciones en el período de Jena hasta su integración en la concepción enciclopédica del espíritu. En segundo lugar abordaré las discusiones suscitadas en torno al multiculturalismo y el feminismo, que plantean el problema de la relación del reconocimiento con el derecho y la justicia. En tercer lugar expondré sintéticamente las dos principales teorías de conjunto sobre el reconocimiento que han sido desarrolladas en las últimas décadas, para finalizar con una breve conclusión sobre algunos de los principales nudos temáticos que se han manifestado en los puntos anteriores.

¹ En otro artículo he expuesto los principales hitos del desarrollo conceptual del reconocimiento en la obra de Hegel. Cfr. L. M. DE LA MAZA: "El sentido del reconocimiento en Hegel", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 35, n° 2 (2009), 227-251.

1. Descubrimiento y desplazamiento del principio del reconocimiento

A partir de la segunda mitad de los años sesenta del siglo pasado un grupo significativo de comentaristas de la obra de Hegel desplazaron el foco de su interés desde la relación sujeto–objeto a la relación entre los sujetos. En primer término destacamos a Jürgen Habermas, Michael Theunissen y Ludwig Siep, quienes consideran que con Hegel las relaciones intersubjetivas alcanzan un relieve teórico que ningún filósofo anterior había sido capaz de conferirles, aunque por otra parte señalan que este descubrimiento de la época de gestación de su sistema fue sometido por el propio Hegel a un proceso de desplazamiento y desvalorización durante el desarrollo ulterior de su pensamiento.

Habermas sostiene que en la *Filosofía Real* de 1805/06 Hegel hace coexistir dos concepciones del espíritu que están en tensión. Una de ellas se basa en la relación entre lenguaje, trabajo e interacción. La otra se conecta con una teoría de la conciencia, concebida como autorreflexión monológica del espíritu. Esta última se habría impuesto de un modo definitivo en la obra posterior de Hegel. El mérito de la obra temprana consiste, según Habermas, en la afirmación de que la autoconciencia no es una unidad reflexiva pura, como en Kant, ni tampoco relación con otro dentro del mismo yo, como en Fichte, sino relación a otro yo como condición de posibilidad del reconocimiento recíproco, es decir intersubjetivo.

La idea original de Hegel consiste en que al yo solo se lo puede concebir como autoconciencia si es espíritu, si pasa de la subjetividad a la objetividad de un universal, en el que sobre la base de la reciprocidad, los sujetos que se saben a sí mismos quedan asociados como no idénticos².

Habermas muestra cómo el joven Hegel desarrolla la relación ética a partir de la relación entre los amantes, que en tanto que tales ya no están separados sino que constituyen una unidad viviente. Según su interpretación, el amor es planteado por Hegel como reconciliación de opuestos que en el fondo no constituyen otra cosa que formas desfiguradas de comunicación en lucha por el reconocimiento³. Esta lucha aparece en el fragmento de Frankfurt sobre *El espíritu del cristianismo* en el contexto de un delito contra la unidad de la vida comunitaria que es

² J. HABERMAS: “Arbeit und Interaktion”, en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968; trad. española: “Trabajo e interacción”, en *Ciencia y técnica como «ideología»*. Tecnos, Madrid 1989, 18.

³ *Ibid.*, 19s.

expiado por intervención del destino. En cambio en los fragmentos de Jena el acento está puesto en la lucha de individuos que arriesgan su vida en defensa de las posesiones de las que hacen depender su propio valor como personas.

En la parte central de su artículo, Habermas expone de qué modo se establece, mediante un acuerdo comunicativo entre sujetos opuestos, la identidad de lo universal y lo particular que define la formación del espíritu autoconsciente. Los elementos determinantes de esta formación en la obra temprana de Jena son el lenguaje, el trabajo y la interacción. Los dos primeros producen dos formas peculiares de mediación entre objeto y sujeto. El lenguaje somete a los objetos a símbolos generados por el sujeto, mientras que el trabajo impone un orden a las cosas mediante el uso de herramientas o instrumentos adecuados a tal fin. Símbolos y herramientas son lo que permanece ante la fugacidad de las percepciones y el deseo o el goce, respectivamente, confiriendo a ambos un sentido universal. Pero la relación más interesante es, según Habermas, la que Hegel establece entre trabajo e interacción. Por una parte las normas jurídicas que institucionalizan la acción recíproca son independientes de las reglas técnicas o de la acción instrumental (como denomina Habermas, en continuidad con la Escuela de Frankfurt, a la acción orientada a la consecución de fines en relación con los objetos del trabajo), pero por otra parte aquellas normas están ligadas a los procesos del trabajo y al reconocimiento implicado en estos procesos. En efecto, Hegel usa el concepto de «espíritu real» para referirse a interacciones reguladas jurídicamente entre personas, cuyo status como tales depende de un reconocimiento que no se refiere inmediatamente a la identidad de cada cual, sino a su capacidad de disponer de cosas, es decir a su carácter de propietarios que entran en relaciones de intercambio:

Así, la relación de recíproco reconocimiento sobre la que descansa la interacción queda normada por la vía de la institucionalización de la reciprocidad implicada en el intercambio de los productos del trabajo⁴.

Habermas subraya que Hegel no reduce la interacción al trabajo, ni cancela éste en la interacción. Ambos se conectan desde el punto de vista de la emancipación tanto del poder de la naturaleza externa como de la naturaleza interna. Pero agrega que esta conexión planteada por Hegel en su *Sistema de la eticidad* (1802/03) solo fue desarrollada en extenso una sola vez, en la *Fenomenología del espíritu* (1807), donde el reconocimiento unilateral del amo por parte del esclavo es subvertida por el poder que

⁴ Ibid., 38.

este último adquiere de forma igualmente unilateral sobre la naturaleza. La obra posterior, que cristaliza en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (tres ediciones: 1817, 1827, 1830), ya no presenta esta relación, pues el lenguaje, el trabajo y la interacción dejan de ser principios constitutivos de la formación del espíritu el marco de una división sistemática entre espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto⁵.

Michael Theunissen comparte el diagnóstico de Habermas acerca del desplazamiento de la teoría del reconocimiento intersubjetivo en la obra madura de Hegel. En un artículo publicado en 1982, que lleva por título justamente “Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts” (“La intersubjetividad desplazada en la Filosofía del derecho de Hegel”), centra el análisis de la intersubjetividad en un solo texto de Hegel, a saber la *Filosofía del derecho* (1820)⁶. Theunissen valora que en esta obra Hegel se distancie explícitamente del subjetivismo individualista de la filosofía moderna al criticar la unilateralidad del derecho abstracto y del concepto kantiano de la moralidad y superarlos con el concepto de la eticidad, que pone de relieve la dimensión social y política de la vida ética. El derecho abstracto y la moralidad no constituyen para Hegel la realidad efectiva del derecho, puesto que en ellos no aparece la relación intersubjetiva, que es determinante del mismo. En este sentido son meras abstracciones, es decir aspectos parciales desgajados del todo, que como tales han de ser sometidos a crítica por su insuficiencia. Su exposición de las dos primeras partes de la *Filosofía del Derecho* tiene una función crítica preparatoria de la parte tercera que corresponde al derecho verdadero:

La crítica de Hegel al derecho abstracto muestra la precariedad de los sujetos que toma en cuenta el derecho natural racional, así como también su crítica de la moralidad toma distancia de la deficiente determinidad de los individuos que se comprenden a sí mismos como morales. La deficiencia consiste justamente en el subdesarrollo social de los portadores de derecho⁷.

Pero por otro lado Theunissen considera que esta superación crítica del derecho abstracto y la moralidad no consigue desplegar todo el potencial de la relación intersubjetiva, por el hecho de que tanto la familia como el Estado, que son las formas de la eticidad que superan la sociedad civil —en la que a su vez tienen su lugar propio el derecho

⁵ Ibid., 39s.

⁶ M. THEUNISSEN: “Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts”, en D. Henrich/R.-P. Horstmann (eds.): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Klett-Cotta, Stuttgart 1982, 317-381.

⁷ Ibid., 345.

abstracto y la moralidad— son presentados de un modo que sustancializa la subjetividad, es decir que disuelve las relaciones entre individuos en el marco de la realización de un sujeto supraindividual⁸. El problema comienza a plantearse con las primeras formulaciones fundadoras de la eticidad. Hegel caracteriza esta última en la *Filosofía del Derecho* como «bien viviente»⁹ que debe ser diferenciado de la idea abstracta del bien que es propia de la moralidad. Este concepto abre el espacio para la posibilidad de relaciones intersubjetivas. El paso siguiente presenta la eticidad como objetividad sustancial encarnada en una familia y un pueblo, que son los «poderes éticos» que rigen la vida de los individuos.¹⁰ Esta objetividad ética podría ser entendida como una realidad que no posee independencia respecto de los individuos que la componen. Sin embargo, el tercer paso le confiere a la sustancia ética esa independencia al caracterizarla como «autoconciencia efectiva»¹¹. De este modo el «espíritu efectivo» ya no expresa la autoconciencia de los individuos, sino la de una voluntad sustancial independiente de estos, que se sabe a sí mismo y realiza este saber suyo acerca de sí mismo:

Primero convierte Hegel la relación de las personas entre sí en una relación de la sustancia con estas personas, y enseguida interpreta esta relación presuntamente basal como una relación de la sustancia consigo misma. Con ello desaparece la independencia de las personas [...]¹².

La relación entre individuos que es propia de la intersubjetividad es absorbida en la familia y el Estado, concebidos como singularidades que se relacionan consigo mismas. Theunissen considera que en el trasfondo de este proceso se encuentra un presupuesto sistemático consistente en atribuir al espíritu objetivo —en el que se despliegan las relaciones sociales como realizaciones de la voluntad libre— el mismo sentido de la autoconciencia libre que define al espíritu absoluto, es decir el espíritu que se relaciona únicamente consigo mismo en el arte, la religión y la filosofía. Con ello no solo se nivelan el espíritu objetivo y el espíritu absoluto, sino que se «aleja toda posibilidad de relaciones intersubjetivas

⁸ Ibid., 322-329.

⁹ G. W. F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Theorie Werkausgabe, edit. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, vol. VII, Frankfurt a. M. 1976; trad. española: *Principios de la filosofía del derecho*. Sudamericana, Buenos Aires 2004, § 142.

¹⁰ Ibid., §§ 144s.

¹¹ Ibid., § 146.

¹² M. THEUNISSEN: “Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts”, 328.

en la base misma de la realidad ética»¹³. En consecuencia, Hegel se ve impedido de encontrar un tercer término entre el sustancialismo social del mundo antiguo y el liberalismo atomista de la modernidad.

Contrariamente a la tesis de Habermas, Ludwig Siep sostiene que no es recién a partir de la *Filosofía Real* de 1805/06, sino ya desde 1803 que el concepto de interacción de Hegel se funda en una teoría de la conciencia, aunque esta teoría no es en su primera presentación una autorreflexión pura en el sentido de Fichte, sino una teoría del proceso de formación de la conciencia a través de formas de interacción y de instituciones, cuyo modelo fundamental es el proceso del reconocimiento. Según Siep, el *Esbozo de Sistema* de 1803/04 combina el proceso del reconocimiento con el desarrollo de la conciencia hacia el espíritu, y bosqueja un método de la experiencia de la conciencia como un proceso reflexivo serial impulsado por sucesivos exámenes¹⁴.

Siep considera que la reflexión de Hegel constituye un impulso decisivo para concebir el reconocimiento como un principio fundamental de la filosofía práctica, que permite juzgar reconstructivamente las instituciones humanas, a la vez que proporciona una pauta para su evaluación normativa. Este criterio de evaluación se extendería no tan solo a las relaciones jurídicas, sino también a aquellas que no lo son, y la legitimación resultante acreditaría a la institución correspondiente como una forma que contribuye al proceso de formación del ser humano ligado a la condición de un reconocimiento pleno y consumado. El concepto hegeliano del reconocimiento sería, por lo tanto, un concepto actual de la filosofía práctica en la medida que desarrolla una teoría de las instituciones que permite pensarlas como condiciones para la formación de una autocomprensión racional del ser humano y examinar críticamente su concreción histórica en ese mismo sentido.

Digno de destacar es, según Siep, que en Hegel los principios de la filosofía práctica no son reglas o procedimientos formales que puedan ser exigidos con prescindencia de las instituciones en los que se encarnan y de su génesis, es decir del proceso de desarrollo de su significado, pues este es justamente el sentido del concepto hegeliano de «principio». Los principios son inmanentes al desarrollo y transformación de sus correspondientes instituciones, y por lo tanto generan su propia significación¹⁵. Pero este intérprete también considera que, si se trata de

¹³ Ibid.

¹⁴ L. SIEP: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Alber, Freiburg/München 1979, 19s.

¹⁵ Ibid., 17.

exponer conjuntamente un sistema explicativo y normativo acerca de las instituciones que funcione al mismo tiempo como exposición del proceso de formación de una relación racional entre la voluntad individual y la voluntad general como génesis histórica de dichas instituciones, la doctrina del reconocimiento formulada por Hegel en sus escritos de Jena aporta mayores frutos que la de su obra tardía¹⁶. No obstante, la idea de una filosofía práctica que unifique una teoría de la conciencia, una teoría de las instituciones y la génesis de normas sobre la base del principio genético del reconocimiento todavía tiene futuro, a juicio de Siep, siempre que pueda ser desconectada de ciertos presupuestos del pensar hegeliano¹⁷.

Los problemas que detecta Siep en la teoría hegeliana del reconocimiento se relacionan principalmente con la asimetría que caracteriza la relación de los individuos con el Estado: «La autonegación de la voluntad general institucionalizada en el Estado y sus organizaciones a favor del individuo está en relación asimétrica con la autonegación de éste»¹⁸. En efecto, si tanto el individuo como la comunidad política solo se realizan como tales saliendo de sí y entrando en relación con el otro, la renuncia que se produce en ambos lados no es equivalente, pues el Estado no considera al individuo en sus determinaciones particulares, únicas e irrepetibles, que pudieran entrar eventualmente en colisión con las reglas generales, sino al individuo «singular», que según la concepción lógica subyacente¹⁹, es el individuo que ha superado sus determinaciones particulares, pues se identifica con la voluntad general, con las costumbres, leyes e instituciones de la comunidad.

Las consecuencias indeseadas de esta asimetría son al menos tres. En primer lugar, no se advierte en la filosofía de Hegel —sobre todo en la obra tardía— una instancia clara que haga posible una reformulación o innovación de las reglas a partir de iniciativas individuales. En segundo lugar, el concepto de reconocimiento es concebido por Hegel teleológicamente, lo que significa que los niveles superiores del proceso

¹⁶ *Ibíd.*, 285.

¹⁷ *Ibíd.*, 25.

¹⁸ *Ibíd.*, 279.

¹⁹ Según la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, la singularidad es la síntesis superadora de la universalidad y de la particularidad consideradas como momentos abstractos, es decir parciales y unilaterales, del concepto. Cfr. G. W. F. HEGEL: *Gesammelte Werke*. In *Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, hrsg. von der Rheinisch- Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, 1968 ff., Band 12, *Der Begriff*, 32-57; trad. española: *Ciencia de la Lógica*. Hachette/Solar, Buenos Aires 1968, “El Concepto”, 531-549.

determinan doblemente a los niveles inferiores: en tanto que el sentido de éstos solo se concibe plenamente desde aquellos, y en tanto que las instituciones superiores tienen también un derecho superior. De ello se desprende, en tercer lugar, que el Estado es el que posibilita y abre los espacios de la familia y de los sistemas económico y jurídico, lo que por contrapartida significa un desmedro de la autonomía de estas esferas²⁰.

Siep concluye que una filosofía práctica que enfrente adecuadamente estos problemas puede encontrar en el concepto del reconocimiento un principio muy valioso para desarrollar una teoría sobre la persona y la identidad personal basadas en la reciprocidad. Asimismo se puede recurrir a las estructuras del reconocimiento para aclarar formas exitosas o fallidas de formación de identidad en instituciones y sistemas de roles de determinadas sociedades. Finalmente se podría complementar lo anterior con estudios históricos sobre los intentos de institucionalización de relaciones de reconocimiento en la moral y en las constituciones políticas, y los efectos que estos intentos han tenido sobre la conciencia de estas relaciones²¹.

2. Reconocimiento, multiculturalismo y feminismo

Si bien el reconocimiento es una estructura que se aplica en primer lugar a las relaciones interpersonales y sociales, también se puede hacer extensivo a las relaciones interculturales. De hecho desde los años noventa del siglo pasado se han multiplicado las discusiones filosófico-políticas acerca de la llamada «política del reconocimiento», también bajo otras denominaciones como «política de la identidad», «política de la diferencia» o «multiculturalismo».

A este respecto es particularmente relevante el ensayo de Charles Taylor, titulado justamente “La política del reconocimiento” (1992)²². Reconocimiento y multiculturalismo se conectan en Taylor a partir de la idea de que todo ser humano posee como tal una dignidad independiente de su posición social o de sus capacidades naturales, en virtud de la cual debe ser respetado por los demás seres humanos como un igual. Taylor señala que la idea de la igualdad universal está asociada al desmoronamiento de las jerarquías sociales en las que se basaba

²⁰ L. SIEP: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 281-285.

²¹ *Ibid.*, 294-297.

²² Ch. TAYLOR: “The politics of Recognition”, en *Philosophical Arguments*. Harvard University Press, Cambridge and London 1997, 225-256; trad. española: “La política del reconocimiento”, en *Argumentos filosóficos*. Paidós, Barcelona-Buenos Aires 1997, 293-334.

tradicionalmente el honor. Un segundo elemento determinante para el concepto del reconocimiento y su vinculación con el multiculturalismo es la nueva interpretación de la identidad individual como fruto de la autenticidad, es decir de la fidelidad consigo mismo, tal como la desarrollaron especialmente Rousseau y Herder en las postrimerías del siglo XVIII.

Taylor subraya que los seres humanos tienen un carácter esencialmente dialógico, y por eso la realización de su identidad depende necesariamente de que sean reconocidos por otros. La falta de reconocimiento o el falso reconocimiento acarrea el desprecio por sí mismo. Desde el punto de vista de las políticas públicas el reconocimiento tiene dos cauces: una política universalista, cuyo modelo es Rousseau, que busca asegurar el reconocimiento de la igualdad de derechos para todos los ciudadanos como tales; pero también una política de la diferencia, inspirada en Kant, en la que debe ser igualmente reconocida la singularidad o identidad única de cada cual. En ambos casos se trata de políticas liberales, pero según Taylor la primera es incapaz de reconocer la identidad de comunidades no hegemónicas dentro de una sociedad, mientras que la segunda escapa a esta acusación.

La diferencia entre ambas formas de liberalismo radica en que el rousseauiano considera que es condición necesaria de toda sociedad libre el que sus miembros sean iguales, es decir que no haya asimetría entre las relaciones de poder entre ellos y que todos se sometan a la misma voluntad general. Pero de este modo se propone, según Taylor, una «fórmula para las más terribles formas tiranía homogeneizadora»²³. En cambio el liberalismo kantiano se limita a la exigencia de igualdad de derechos básicos otorgados a los ciudadanos, por lo que puede aplicarse del mismo modo en distintos contextos culturales. Basta que una sociedad adopte un compromiso sustantivo de respeto y promoción de la supervivencia de las diversas identidades culturales que conviven dentro de ella para que deje de ser hegemónica. Según Taylor, esta segunda variante cumple con la exigencia de universalidad que caracteriza también a la primera, pues también se aplica a todos los hombres por igual, pero a diferencia de aquella no es ciega a la diferencia²⁴. Una aplicación ejemplar de esta segunda forma de liberalismo es la que concede a la comunidad francófona de Quebec su demanda de reconocimiento de su identidad cultural diferente y autónoma respecto de la mayoría anglosajona en Canadá.

²³ *Ibíd.*, 314s.

²⁴ *Ibíd.*, 315s.

Sin embargo esta postura trae consigo una carga de debate y conflicto en la medida que exige una actitud nueva de apertura respeto por otras culturas que parece contradecir la exigencia de neutralidad y no discriminación asociada a la concepción política liberal. Taylor evita afirmar que todas las culturas tengan el mismo valor y deban ser por tanto respetadas por igual. Solo acepta partir de la hipótesis inicial de que «todas las culturas humanas que han inspirado sociedades enteras durante un período tan considerable de tiempo tienen alguna cosa que decir a todos los seres humanos»²⁵, pues ello permite abrirse a conocer la cultura ajena y descubrir su mayor o menor aporte específico. Negar de antemano esa posibilidad constituye a su juicio un acto de arrogancia injustificable. Siguiendo la terminología de Gadamer, Taylor señala que los juicios de valor requieren de una «fusión de horizontes» entre las culturas. Al movernos en un horizonte más amplio aprendemos a relativizar aquello que desde nuestra particular perspectiva aparece como base inmovible de valoración²⁶.

Habermas se refiere críticamente al enfoque de Taylor en un artículo titulado “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”²⁷. Su principal objeción se refiere a la pretensión de que una teoría individualista del derecho pueda dar una respuesta apropiada a las luchas por el reconocimiento en las que se trata más bien de la afirmación y articulación de identidades colectivas²⁸. Si bien considera que Taylor ha dado un gran paso adelante con su respuesta a la pregunta por la necesidad de alguna forma de derecho colectivo para resolver el problema del reconocimiento de formas de vida marginalizadas, esta respuesta es a su juicio ambigua. La distinción entre dos formas de interpretar el estado de derecho democrático, correspondientes a las dos formas de liberalismo señaladas por Taylor, parece corregir mediante la segunda una incompreensión insuficiente de la primera. Sin embargo, una mirada más atenta revela, según Habermas, que lo que es puesto en cuestión son los principios fundamentales del liberalismo.

Habermas considera que Taylor confronta indebidamente el aseguramiento de identidades colectivas con el derecho a iguales derechos subjetivos y por ello asegura que en situaciones de conflicto hay que optar por lo uno u lo otro. En este sentido retoma la contraposición

²⁵ Ibid., 328.

²⁶ Ibid., 239.

²⁷ J. HABERMAS: “Der Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat”, en *Die Einbeziehung des Anderen*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, 237-276; trad. española: “La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Paidós, Barcelona 1999, 189-227.

²⁸ Ibid., 189.

entre lo justo y el bien que caracteriza la discusión entre liberales y comunitaristas y propone una política que asegure la supervivencia de una forma de vida considerada buena al precio de restringir bajo ciertas condiciones algunos derechos fundamentales de la mayoría. El supuesto discutible de esta posición es que el sistema de derechos comunes a todos los hombres sería ciego a las diferencias culturales. Esto implica fraccionar la autonomía en dos partes, como si no existiera una conexión interna entre la autonomía pública y la privada. Lo cual supondría, a su vez, desconocer la premisa de que las personas se individualizan a través de un proceso de socialización:

Bajo esta premisa, una teoría de los derechos correctamente entendida reclama precisamente aquella política del reconocimiento que protege la integridad del individuo incluso en los contextos de vida que configuran su identidad. Para ello no se requiere ningún modelo alternativo que corrija el sesgo individualista del sistema de los derechos mediante otros puntos de vista normativos, sino tan solo su realización consecuente²⁹.

Habermas considera que hay que distinguir cuatro distintas formas de lucha por el reconocimiento que, aunque se encuentran emparentadas, presentan algunas peculiaridades que no deben confundirse: el feminismo, el multiculturalismo, el nacionalismo y la lucha contra la herencia eurocéntrica del colonialismo. Todas estas formas tienen en común el ser movimientos de emancipación que ofrecen resistencia contra la opresión, la marginación y el desprecio, y luchan por el reconocimiento de identidades colectivas, sea en el contexto de una cultura mayoritaria o en el de la comunidad de los pueblos. El feminismo se distingue de las demás por el hecho de que no es asunto de una minoría y su lucha lleva a reinterpretar y transformar la autocomprensión de los sexos y de su mutua relación. Habermas recurre justamente a la historia del feminismo para ejemplificar cómo la realización consecuente del sistema de derechos requiere del complemento de movimientos sociales y luchas políticas. Inicialmente la política liberal habría intentado garantizar a las mujeres una igualdad de oportunidades neutral en la adquisición de puestos de trabajo, estimación social, títulos académicos, poder político, etc. Pero este intento de equiparación formal habría permitido hacer más evidentes las desigualdades de hecho en el trato a las mujeres. Por lo tanto, el Estado social reaccionó con reglamentos especiales, sobre todo en el ámbito del derecho social, laboral y familiar. Como consecuencia de aquello surgieron críticas, tanto por las

²⁹ *Ibíd.*, 195.

reivindicaciones liberales no realizadas como por las consecuencias no deseadas de las medidas políticas aplicadas exitosamente. Entre estas consecuencias señala Habermas la sobrerrepresentación de las mujeres en los grupos con salarios más bajos, la feminización de la pobreza, etc. Los intentos de compensación conducen, pues, a nuevas formas de discriminación, que plantean la exigencia de un cambio de paradigma en la comprensión del derecho³⁰.

En lugar de la polémica sobre si la autonomía de las personas jurídicas queda mejor asegurada mediante libertades subjetivas para la competencia de sujetos privados o mediante derechos de prestación garantizados objetivamente para los clientes de las burocracias del estado de bienestar, surge una concepción procedimental del derecho, según la cual el proceso democrático debe asegurar simultáneamente la autonomía privada y la autonomía pública: los derechos subjetivos, que deben garantizar a las mujeres un desenvolvimiento autónomo de sus vidas en lo privado, apenas pueden ser formulados adecuadamente si antes los propios afectados no articulan y fundamentan en discusiones públicas los correspondientes aspectos relevantes para el tratamiento igual y desigual de los casos típicos. La autonomía privada de los ciudadanos que disfrutaban de iguales derechos solo puede ser asegurada activando al mismo compás su autonomía ciudadana³¹.

El argumento de Habermas parece ignorar ciertas formas de subordinación que se dan a menudo en el ámbito privado y de un modo informal o menos visible, como la que se ejerce en ciertos ambientes sobre las mujeres. En muchas culturas en que los derechos civiles básicos han sido asegurados, se discrimina y se ejerce violencia contra la mujer en el hogar. Por esa razón es que desde la perspectiva del pensamiento feminista se ha criticado la insuficiencia de un enfoque en el que prevalece un ideal de racionalidad universal para el cual lo privado y lo íntimo, la afectividad y el deseo son relegados a un segundo plano respecto de lo público, el bien común, la ley y lo universalmente comunicable³².

En su libro titulado *La justicia y la política de la diferencia*, Iris Marion Young examina críticamente lo que denomina, siguiendo a Foucault, «el

³⁰ Ibid., 195 s.

³¹ Ibid., 197.

³² Cfr. I. M. YOUNG: “Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política”, en S. Benhabib y D. Cornell (comps.): *Teoría feminista y teoría crítica*. Edicions Alfons el Magnànim, Valencia 1990. Para una visión de conjunto sobre multiculturalismo, justicia y género, cfr. C. Amorós (ed.): *Feminismo y Filosofía*. Síntesis, Madrid 2000, 135-164.

sueño rousseauiano», que consiste, según su interpretación, en un ideal de comunidad ajustado a la lógica de la identidad, y se expresa en un ansia de unidad, armonía, consenso y entendimiento mutuo entre las personas³³. Este ideal puede entender la comunidad como subjetividad compartida, es decir como una conciencia común, al modo de los comunitaristas, o bien como reciprocidad en el reconocimiento por parte de cada individuo de la individualidad de todos los demás, en una perspectiva más liberal³⁴. Como quiera que sea, en ambos casos se trataría, según la autora, de un ideal que «niega, desvaloriza o reprime la diferencia ontológica entre los sujetos, e intenta disolver la inagotabilidad social en la comodidad de un todo cerrado en sí mismo»³⁵. El objetivo declarado del libro es desarrollar, por el contrario, una teoría de la justicia que responda a la práctica política de los nuevos movimientos sociales que no son recogidas por las teorías de la justicia que, como la de John Rawls, se basan en un modelo distributivo. En la concepción de Young, la justicia no es coextensiva con la distribución, sino con la política, y los conceptos principales a los que se enfrenta son los de la dominación y la opresión, cuyas caras son la explotación, la marginación, la falta de poder, el imperialismo cultural y la violencia. La justicia se vincula a una política de la diferencia que responde a la necesidad de reconocimiento y de representación explícito de grupos sociales oprimidos a través de medios institucionales que pongan remedio a injusticias que también tienen carácter institucional.

La política de la diferencia descansa, según Young, en una afirmación positiva de las diferencias de grupo, particularmente de los grupos oprimidos, que necesitan organizarse de un modo separado de otros grupos, y sobre todo de los dominantes. Young se inspira en el modelo de la vida urbana, en el que prevalece la heterogeneidad por sobre la homogeneidad propia de las visiones románticas, localistas o comunitaristas que, a su juicio, idealizan las relaciones cara a cara³⁶.

Otra destacada exponente del pensamiento feminista, Nancy Fraser, valora que Young sea capaz de relacionar dos cuestiones que la filosofía política contemporánea tiende a disociar, a saber la teoría de la justicia distributiva y la teoría del reconocimiento. Tanto Young como Fraser

³³ I. M. YOUNG: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton 1990; trad. española: *La justicia y la política de la diferencia*. Cátedra, Madrid 2000, 384ss.

³⁴ Curiosamente Young no relaciona expresamente esta segunda corriente con Hegel, sino con autores más recientes, como Seyla Benhabib (que sí tiene presente a Hegel) y John Rawls.

³⁵ *La justicia y la política de la diferencia*, 385.

³⁶ *Ibid.*, 398-403.

consideran que el tema de la identidad y la diferencia cultural no puede ser separado del de la igualdad social. Pero Fraser pone en duda que las mujeres constituyan un grupo en tanto que una conexión sentida de experiencia compartida o afinidad. Por ello es partidaria de desarrollar una teoría crítica del reconocimiento que incluya la constatación de que la política de la diferencia no es tan ampliamente aplicable como parece pensar Young, sino que requiere ser circunscrita a aquellos aspectos que sean compatibles con criterios de redistribución³⁷. El reconocimiento no es básicamente un asunto de autorrealización, sino de justicia. El enfoque de Fraser es dualista:

Al tratar las colectividades que se acercan al tipo ideal de la clase obrera explotada, nos encontramos con injusticias que requieren remedios distributivos. Lo que se necesita es una política de redistribución. Al tratar de colectivos que se acercan al tipo ideal de la sexualidad despreciada, por el contrario, nos encontramos con injusticias de un mal reconocimiento que requiere remedios de reconocimiento. Aquí lo que se necesita es una política del reconocimiento³⁸.

La distinción entre estos dos polos de la redistribución y del reconocimiento es para Fraser meramente analítica, pues en la realidad ambos están interrelacionados. Lo que no acepta es que ambos sean disociados o que uno sea desplazado en aras del otro³⁹.

La posición de Judith Butler es más radical, pues procura desenmascarar la diferencia sexual como producto de un discurso heterosexual dominado por prácticas culturales de subordinación de la mujer al hombre. Sostiene que hablar de una identidad o de un género femenino es engañoso, pues raramente las mujeres de distintas clases, etnias y religiones tienen los mismos intereses y preocupaciones. Siguiendo el pensamiento de Nietzsche y Foucault, Butler sostiene que no existe un sujeto anterior al discurso o a la narración. Los sujetos se constituyen mediante el lenguaje. No es posible escapar o situarse fuera de una perspectiva de género para combatir las discriminaciones o exclusiones, pero sí es posible enfrentarlas mediante recursos lingüísticos deconstructivos como la ironía o la parodia, con los cuales se introduce

³⁷ N. FRASER: "Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género", *Revista Internacional de Filosofía Política* 8 (1996), 18-40.

³⁸ *Ibid.*, 26.

³⁹ Cfr. al respecto la crítica a la teoría del reconocimiento de Honneth, que reseñamos más adelante en la nota 54.

una dislocación, alteración o subversión del orden y las jerarquías establecidas⁴⁰.

Pero el cuestionamiento de un sujeto previo a la constitución discursiva plantea el problema de que parece cerrar todas las puertas a la posibilidad de una acción autónoma y responsable, incluyendo aquella que pretende contrarrestar las discriminaciones y exclusiones. Butler propone lo que denomina «una caracterización posthegeliana del reconocimiento que procura establecer una base social para dar cuenta de sí mismo»⁴¹. Se pregunta acaso es verdad que el enfoque de Foucault acerca de un sujeto que no se autofunda ni es transparente para sí socava la posibilidad de realizar actos responsables. Para defender la posición contraria, asegura que «una teoría de la formación del sujeto que reconoce los límites del autoconocimiento puede dar sustento a una concepción de la ética y, por cierto, de la responsabilidad»⁴². Su argumentación recurre a la crítica del concepto hegeliano del reconocimiento desarrollada por la filósofa feminista Adriana Cavarero⁴³.

Apoyándose en Lévinas y Arendt, Cavarero invierte la progresión de Hegel que va desde la díada yo-tú hacia la dimensión social del reconocimiento en tanto que condicionado y mediado por el lenguaje, convenciones y normas que exceden la perspectiva de quienes participan en el intercambio. Según esta interpretación, la teoría social del reconocimiento enfatiza la operación impersonal de la norma que constituye la inteligibilidad del sujeto, mientras que el nuevo enfoque sostiene que el contacto con esas normas se produce por medio de relaciones cercanas que nos interpelan y piden respuesta a la pregunta sobre quiénes somos y cómo debemos relacionarnos con el otro⁴⁴. Desde este punto de vista, tanto el otro como yo se exponen en su singularidad única e insustituible. Lo que une a los dos es justamente el carácter singular que los diferencia. Quien trata de dar cuenta de sí mismo haciéndose reconocible y comprensible puede hacerlo mediante una narración de su vida. Pero dado que para ello debe recurrir a elementos discursivos y normativos que no son suyos en forma exclusiva, pues le

⁴⁰ J. BUTLER: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York 1991; trad. española: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós Ibérica, Barcelona 2007.

⁴¹ J. BUTLER: *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press, New York 2005; trad. española: *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Amorrortu, Buenos Aires 2009, 34.

⁴² *Ibíd.*, 33s.

⁴³ A. CAVARERO: *Tu che mi guardi, tu che mi raccontì*. Giacomo Feltrinelli, Milán 1997; trad. al inglés: *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. Routledge, London 2000.

⁴⁴ J. BUTLER: *Dar cuenta de sí mismo*, 48.

preceden, la condición que le hace posible el reconocimiento singular insustituible es justamente lo que tiene de sustituible. Por otra parte, existe una condición que no puede ser tematizada en ningún relato que se quiera proponer, pues no admite una narración secuencial. Aunque parte de la historia del cuerpo propio pueda narrarse, es indudable que el hecho de ser corporal implica estar privado de un recuerdo completo de la propia vida, lo que confiere una inevitable opacidad a la conciencia de sí mismo⁴⁵.

Según Butler, el reconocimiento solo puede ser dado y recibido a condición de experimentar un descentramiento de sí debido a algo que no es uno mismo, es decir a condición de experimentar el fracaso de intentar la autoidentidad. Se impone entonces la pregunta acaso este fracaso, derivado del hecho de que mi relato de mí mismo sea parcial y limitado, me impide ser responsable de mis actos en un sentido moral. La respuesta de Butler es negativa. Conocer los límites del reconocimiento tiene como consecuencia experimentar los límites del conocer mismo, pero con ello se genera una disposición a la humildad y la generosidad: «necesitaré ser perdonado por lo que no puedo conocer del todo, y me veré en la obligación similar de ofrecer perdón a otros, que también están constituidos con una opacidad parcial hacia sí mismos»⁴⁶.

3. La lucha por el reconocimiento y los estados de paz

En esta tercera parte de mi exposición me referiré a los que, a mi juicio, son los dos intentos más completos de abarcar las distintas dimensiones de una teoría actual del reconocimiento, como son las de los filósofos Axel Honneth y Paul Ricoeur.

Axel Honneth⁴⁷ pretende introducir un aporte innovador en la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt, desplazando la teoría del conflicto centrada en la alienación del trabajo y en la lucha de clases, por el modelo de las luchas por el reconocimiento. Su fuente principal es la exposición de la lucha por el reconocimiento que se encuentra en el *Sistema de la Eticidad* de 1802/3, en el que Hegel entiende el reconocimiento como un proceso intersubjetivo de constitución progresiva de la identidad en el marco de sucesivas y cada vez más complejas formas de socialización: la familia, el derecho, la comunidad

⁴⁵ Ibid., 56-59.

⁴⁶ Ibid., 63.

⁴⁷ A. HONNETH: *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1992.

ética. Las relaciones de reconocimiento se perfilan como una condición necesaria e imprescindible para asegurar la formación de la identidad personal y una relación positiva con esta misma identidad en el marco de las relaciones sociales. Según Honneth, la versión de la lucha por el reconocimiento del *Sistema de la Eticidad* constituye una anticipación de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, y estima, al igual que éste, que el abandono de los presupuestos intersubjetivos y comunitarios de origen aristotélico durante el desarrollo ulterior del sistema de Hegel frustró este impulso: «La ventaja teórica que Hegel consiguió al plegarse a la filosofía de la conciencia, la obtuvo a cambio de la renuncia a un intersubjetivismo fuerte»⁴⁸.

Honneth propone retomar el concepto de reconocimiento del joven Hegel como clave de interpretación de los conflictos sociales. Considera que en el *Sistema de la Eticidad* se produce «un cambio de concepción epocal», en el que la lucha es tomada como un «medio moral» que conduce desde un estadio subdesarrollado de la eticidad, hasta un nivel más maduro de relaciones éticas⁴⁹. En efecto, la argumentación hegeliana constituye el reverso de la posición defendida por Hobbes en el *Leviatán*:

En lugar de comenzar con la lucha de todos contra todos, Hegel comienza su exposición filosófica con ciertas formas elementales del reconocimiento interpersonal, que él presenta en conjunto bajo el título de la *eticidad natural*. Recién la violación de aquellas relaciones originarias de reconocimiento a través de diferentes tipos de lucha, que son presentadas en conjunto como un estadio intermedio, bajo el título del *delito*, llevan desde aquí a un nuevo estadio de integración social [...] ⁵⁰.

Según el juicio de Honneth, que será compartido y reforzado por Ricoeur, es difícil pensar que un orden político pueda fundarse en una exigencia moral que surge del miedo y del cálculo racional, como en Hobbes. En cambio el reconocimiento contiene tres elementos que sí hacen posible, a su juicio fundar el orden político. En primer lugar garantiza el vínculo entre auto-reflexión y orientación hacia el otro, relación a sí e intersubjetividad, libertad y comunidad. En segundo lugar, se mueve desde un polo negativo, que consiste en el desprecio y la injusticia, hacia uno positivo, la consideración y el respeto. Finalmente, el reconocimiento se diversifica en formas institucionalizadas que culminan en el Estado como máxima encarnación de la «vida ética», en contraste al artificio que es el estado del *Leviatán*.

⁴⁸ Ibid., 52s.

⁴⁹ Ibid., 32.

⁵⁰ Ibid., 33.

Honneth sostiene que para la sociedad moderna son constitutivos tres principios de reconocimiento, que están en Hegel y pueden ser corroborados con teorías de base empírica sobre las interacciones entre individuos, como las desarrolladas por el psicólogo social Georg Herbert Mead sobre la génesis social de la «identificación del yo». Estos principios son el amor, la igualdad jurídica y la solidaridad, que fundan a su vez tres esferas de reconocimiento o espacios de interacción ligados a instituciones históricamente cambiantes. El principio del amor se encarna en el matrimonio y en la infancia; la igualdad jurídica se encarna en el moderno estado de derecho, y la solidaridad se encarna en la valoración o estima social. Los conflictos sociales giran, según Honneth, en torno a la adecuada interpretación de los principios de reconocimiento que constituyen la base compartida de legitimidad para los actores sociales. A este modelo tripartito hace corresponder tres figuras de negación del reconocimiento o de desprecio: el abuso (*Vergewaltigung*), la privación de derechos (*Entrechtigung*) y la deshonra (*Entwürdigung*).

El modelo basado en el amor corresponde a una forma prejurídica de reconocimiento, que involucra una amplia gama de relaciones afectivas, tales como las relaciones eróticas, amistosas y familiares, en que los sujetos se reconocen como mutuamente necesitadas⁵¹. En el psicoanálisis encuentra Honneth ejemplos empíricos que corroboran que la capacidad de independencia o capacidad de estar solo se aprende en la prueba de la ausencia de la madre. Esta capacidad aumenta según la confianza en el vínculo invisible que se crea en la relación intermitente entre los dos polos de la fusión emocional y de la soledad. La confianza en la permanencia hace de la separación una prueba benéfica. El vínculo se mantiene gracias a mediadores tales como los «objetos transicionales» de la teoría de Winnicott, que Honneth cita expresamente⁵². Su forma de desprecio es el rechazo o el abuso que afecta la integridad física de la persona, dañando la forma más elemental de confianza en sí misma.

Si en la modalidad de reconocimiento relativa a la esfera del amor el objetivo es liberarse de la dependencia fusional en virtud de la confianza en la permanencia del vínculo invisible, en la esfera del reconocimiento basado en derecho, la libertad en el sentido jurídico de la igualdad de las personas ante la ley ocupa el lugar de la capacidad de estar solo y el

⁵¹ *Ibíd.*, 153.

⁵² Ejemplos de estos objetos son las mantitas, chupetes, pañuelos, etc., a los que el bebé se aferra en los primeros meses, y que necesita para renunciar a la posesión omnipotente de su progenitora, conservando algo de la seguridad que ésta le proporciona.

respeto universal ocupa el lugar de la confianza. Aquí el objetivo del reconocimiento es el otro y la norma, es decir, el reconocimiento es identificación de cada persona como sujeto libre e igual a cualquier otra, y también es la aceptación o el tener por válido un ordenamiento.

Siguiendo a Habermas, quien a su vez se basa en Kohlberg, Honneth opone la moral postconvencional, que amplía los derechos reconocidos a las personas, desde los derechos civiles a derechos políticos y sociales, y la moral convencional, dominada por vínculos de fidelidad en comunidades que basan su autoridad en la tradición. En este contexto Honneth se refiere a la dignidad humana como la capacidad reconocida de reivindicar un derecho, y la experiencia del desprecio toma aquí la forma de sentimientos de exclusión, alienación, opresión que producen una indignación que da origen a luchas sociales de reivindicación.

El tercer modelo de reconocimiento mutuo es la solidaridad en tanto que aceptación recíproca de la dignidad basada en una comunidad de valoración. Alude a la estima social, que es más que el reconocimiento de la igualdad de derechos, y por lo tanto es una forma de reconocimiento postjurídico. Según Honneth, la estima social presupone un horizonte de valores comunes a los sujetos. Cada persona mide la importancia de sus propias cualidades y capacidades para la vida de los demás en función de valores y fines compartidos, que varían según las épocas y lugares. Con ello se hace visible una pluralidad axiológica que contrasta con la universalidad de los derechos subjetivos de orden jurídico, y que presupone mediaciones sociales de carácter simbólico que contribuyen a crear el horizonte de valores compartidos. Su desconocimiento o desprecio conduce a luchas por la dignidad y el honor mancillados⁵³.

Paul Ricoeur procura examinar el concepto del reconocimiento sobre una base más amplia que la de los conflictos sociales. En su última obra importante titulada *Caminos del reconocimiento*⁵⁴, constata, sobre la base de un estudio lexicográfico, la polisemia del concepto de reconocimiento, que se concentra, a su juicio, en torno a tres ideas matrices. Reconocer

⁵³ Nancy Fraser califica la concepción del reconocimiento defendida por Honneth como «monista», en la medida que para él una teoría crítica de la sociedad puede basarse únicamente en un concepto diferenciado del reconocimiento, sin necesidad de recurrir a otro eje categorial que responda a la injusticia distributiva asociada a la lógica económica del capitalismo global. A juicio de Fraser, por muy importante que sea, el reconocimiento no puede abarcar la totalidad de la vida moral, y constituye, por lo tanto, una dimensión limitada de la justicia social. Fraser propone como alternativa al monismo de Honneth un marco «dualista perspectivista» que abarque la distribución y el reconocimiento. Cfr. N. FRASER/A. HONNETH: *Umwerteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, 228s.

⁵⁴ P. RICOEUR: *Parcours de la reconnaissance. Trois Études*. Éditions Stock, Paris 2003; trad. española: *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. FCE, México 2006.

es, en primer lugar, identificar un objeto, lugar o persona, aprehender una unidad de sentido mediante el pensamiento. Ricoeur relaciona este concepto del reconocimiento con la *Rekognition* kantiana que se encuentra en la doctrina de la triple síntesis de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, y que designa el acto mediante el cual un objeto es identificado como tal objeto y no como otro.

Kant sostiene que toda representación, en virtud de su carácter fenoménico, es intrínsecamente temporal, pues ha de someterse a la condición formal del sentido interno, que es justamente el tiempo. Además, la temporalidad inherente a toda representación es fundamento de la multiplicidad y variedad de lo dado en la intuición. Si no hubiera tiempo no habría multiplicidad, pues todo se daría en un instante. Ahora bien, para que la variedad de la representación llegue a constituir un conocimiento unitario se requiere una síntesis que reúna esa multiplicidad intuitiva en una sinopsis conjunta dada a la facultad del sentido. La síntesis que permite esa visión conjunta es denominada por Kant *síntesis de aprehensión*⁵⁵. Pero la síntesis de aprehensión no sería posible si no existiera al mismo tiempo la *síntesis de reproducción*, en virtud de la cual la imaginación retiene las representaciones pasadas ligándolas a las presentes, es decir, aprehendiéndolas conjuntamente⁵⁶. A su vez las dos síntesis anteriores serían insuficientes si no existiera la posibilidad de reconocer por la mediación de los conceptos que aquello que pensamos ahora es lo mismo que pensábamos antes, pues en ese caso tendríamos cada vez representaciones nuevas sin posibilidad de continuidad unitaria con las anteriores. Finalmente, el proceso de las representaciones no formaría parte de *una* experiencia si no pudiera ser referida a una conciencia única⁵⁷.

Ricoeur se declara decepcionado por el hecho de que la deducción trascendental de las categorías de Kant culmine en la afirmación de la conciencia trascendental en tanto que productora de la unidad de los objetos en la que ella reconoce su propia unidad. El sentido último de este concepto del reconocimiento se revela, según Ricoeur, en el capítulo sobre la Analítica de los Principios que se ocupa de las condiciones que hacen posible la aplicación de los conceptos a los objetos dados en la intuición mediante la cual se realiza su identificación. Todo este proceso se hace dentro de lo que Ricoeur llama «el círculo de la representación». El término de representación se refiere al giro copernicano en virtud del

⁵⁵ I. KANT: *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe alemán-español de M. Caimi, FCE, México 2009, A 99s.

⁵⁶ *Ibid.*, A 101s.

⁵⁷ *Ibid.*, A 103s., 107.

cual «solo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas»⁵⁸. Para salir de este círculo es necesario rechazar el giro copernicano, lo que a su vez presupone abandonar el modelo del saber científico con su pretensión sistemática de objetividad.

De este modo el reconocimiento es conducido hacia una segunda dimensión, en la que lo que está en juego no es la mera identificación de un objeto o del sujeto en tanto que condición de la captación unitaria del objeto, sino el darse a conocer a sí mismo como agente capaz de ciertas realizaciones. El reconocimiento se relaciona con la subjetividad del sí mismo en tanto que es capaz, por ejemplo, de aceptar que es responsable de sus actos, capacidad que es atestada no solamente por individuos, sino también reivindicada y apreciada por colectividades humanas. El camino de este segundo nivel del reconocimiento comienza para Ricoeur en el mundo griego. Si bien los griegos, a diferencia de los modernos, ignoraron la existencia de conceptos como los de voluntad, libertad o autoconciencia, no es menos cierto que espontáneamente comprendían el sentido de las experiencias vinculadas a esos conceptos, como lo revela, por ejemplo, la aceptación de ser la causa de los propios actos y las frecuentes referencias al buen consejo, la deliberación y la decisión prudente. El progreso de los modernos respecto de los griegos no se refiere, según Ricoeur al reconocimiento de la responsabilidad, sino a la conciencia reflexiva de este reconocimiento.

A este nivel del reconocimiento lo llama Ricoeur el «momento bergsonian», para distinguirlo del «momento kantiano» de la identificación y del «momento hegeliano» de la reciprocidad. Lo que toma de Bergson es el tema del «reconocimiento de las imágenes», que retoma a su vez el concepto griego de la *anamnesis*. Aristóteles había mencionado la amenaza del olvido irremediable y definitivo de las huellas que la cosa ausente ha dejado en la *mneme*-memoria, y que la *anamnesis*-reminiscencia procura contrarrestar activamente. El momento bergsonian del reconocimiento muestra de qué manera el reconocimiento del pasado contribuye al reconocimiento de sí⁵⁹. El reconocimiento es ahora el acto concreto por el que volvemos a aprehender el pasado en el presente. Pero el pasado reaparece en el presente como pasado; lo reconozco como una imagen que sobrevive en

⁵⁸ *Ibíd.*, B XVIII.

⁵⁹ En su libro *Materia y Memoria*, Henry Bergson titula así los dos capítulos principales: “Del reconocimiento de las imágenes. La memoria y el cerebro” (cap. II), y “De la supervivencia de las imágenes. La memoria y el espíritu” (cap. III). Con ello pone de relieve la asociación del reconocimiento con la supervivencia de las imágenes. Cfr. *Matière et Mémoire. Essay sur la relation du corps à l'esprit*, en *Oeuvres*, edición del centenario. PUF, Paris 1963.

el presente sin perder su pertenencia al pasado⁶⁰. Si la memoria se refiere al pasado que se conserva idéntico, la promesa se proyecta hacia una identidad futura, que procura asegurar. La promesa es un acto ilocucionario, es decir un acto de habla mediante el cual no solo decimos algo, sino que realizamos algo con lo que decimos. En este caso nos comprometemos a hacer algo o dar algo considerado bueno a alguien. Este compromiso se vincula con una voluntad de constancia o mantenimiento de sí mismo a pesar de las circunstancias cambiantes y las «vicisitudes del corazón» (Proust). Pero así como el olvido amenaza la memoria, la promesa es amenazada por la traición, es decir por la posibilidad de no cumplir la promesa.

Finalmente, desde las relaciones con el otro, el reconocimiento se refiere a las formas de reciprocidad que nacen de la superación de la asimetría entre los individuos y grupos. Según Ricoeur, la teoría hegeliana del reconocimiento es una réplica al reto planteado por Hobbes, específicamente a su versión del estado de naturaleza, que, en oposición a la escuela moderna del derecho natural, excluye cualquier motivo originariamente moral, para salir del estado de guerra de todos contra todos⁶¹. La teoría política hobbesiana se basa en que el Estado es un artefacto construido por el hombre por razones que se basan en condiciones objetivas, independientes de su voluntad, en las que el hombre se encuentra en el estado de naturaleza, y en las pasiones humanas que las condiciones objetivas tienden en parte a intensificar⁶². En una situación en la que todos son iguales en su capacidad de causarse daño, en que los bienes son insuficientes para satisfacer las necesidades de todos los hombres, y en que cualquiera tiene derecho natural sobre todas las cosas, surgen los celos y desconfianzas que se agravan por la existencia de las pasiones que predisponen a los hombres más para la insociabilidad que para la sociabilidad. En el *Leviathan*, Hobbes señala que las tres causas principales para la lucha son la competencia, que hace luchar a los hombres por el beneficio; la desconfianza, que les hace luchar por la seguridad; la gloria, que les hace luchar por la reputación⁶³.

En el Cap. IV, “Nuevas actualizaciones del argumento de Hegel en Jena”, Ricoeur comienza reconociendo su deuda con Honneth, pero también critica el énfasis exclusivo puesto en la idea de lucha, y le opone

⁶⁰ P. RICOEUR: *Caminos del reconocimiento*, 163.

⁶¹ *Ibid.*, 195, 207ss., 274.

⁶² T. HOBBS: *Leviathan: Or the matter, form, and power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, with selected variants from the Latin edition of 1688 ed. with introduction and notes by E. Curley Hackett, Indianapolis 1994; trad. española: *Leviatán: la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Alianza, Madrid 1999, 105.

⁶³ *Leviathan*, cap. 13; trad., 107.

la búsqueda de experiencias de reconocimiento de carácter pacífico⁶⁴. Ricoeur pone en duda que la lucha por el reconocimiento pueda realizar cabalmente su pretensión de ser una gramática *moral* de las relaciones interpersonales y sociales, pues la lucha es siempre un juego de fuerzas cuya lógica conlleva la posibilidad de la intensificación hasta los límites de la violencia, y por ende de la inmoralidad.

Ricoeur sostiene que la alternativa a la idea de lucha en el proceso de reconocimiento hay que buscarla en experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales. Esta tesis enfrenta dos modelos en tensión: por un lado el modelo de estado de paz basado en el *ágape* bíblico, cuyo sustento es la práctica generosa del don sin esperar nada a cambio; y por otro lado el modelo de la reciprocidad de los intercambios justos que tiende a borrar su carácter interpersonal. Los intercambios justos son aquellos en los que hay equivalencia, pero para que haya equivalencia se exige comparación y cálculo, lo que da origen a nuevos conflictos en torno a los criterios del cálculo y la justeza de su aplicación. El *ágape*, en cambio no apela a la comparación y el cálculo, sino a la inconmensurabilidad de los seres humanos. Permite el perdón y el olvido de los agravios, pero no es inactivo ni indiferente al sufrimiento humano, y plantea sus propias exigencias mediante el mandamiento del amor⁶⁵. El hombre del *ágape* parece completamente ajeno al mundo del cálculo y la equivalencia, pues desconoce la obligación de dar algo equivalente a cambio de lo recibido. No obstante, Ricoeur sostiene que es posible tender un puente entre *ágape* y justicia en la medida que ambas tienen algo en común con el don, que tiene la peculiaridad de que, a pesar de ser otorgado como regalo gratuito, conlleva la obligación de devolver⁶⁶.

Para ahondar en el sentido del reconocimiento en relación al don, Ricoeur propone distinguir entre dos formas de reciprocidad: la reciprocidad del mercado en el que reinan las relaciones impersonales, y la reciprocidad con mutualidad, que es propiamente la reciprocidad del don. Lo que distingue a esta última de la reciprocidad del mercado es que no pone el énfasis en la necesidad de un retorno equivalente a lo recibido, sino en la generosidad del primer donante, que demanda un gesto correspondiente, redoblando el gesto de dar. Es decir, lo que está

⁶⁴ P. RICOEUR: *Caminos del reconocimiento*, 195.

⁶⁵ *Ibíd.*, 280s.

⁶⁶ El antropólogo Marcel Mauss puso al don en la categoría general de los intercambios, señalándolo como antecedente del intercambio mercantil, en "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", artículo publicado originalmente en *L'Année Sociologique*, seconde série, 1923-1924.

en juego es una relación personal. En este sentido, el reconocimiento apunta a la mutualidad *entre* actores, en contraste con la reciprocidad situada *por encima* de los agentes del intercambio. Este contraste es un presupuesto central en la idea del reconocimiento mutuo simbólico, que Ricoeur toma de Marcel Henaff⁶⁷. La cosa dada y recibida sustituye simbólicamente el proceso de reconocimiento mutuo. Lo determinante de la relación es la forma como el don es recibido, pues de ello depende la exigencia de devolver. La gratitud al recibir pone el don devuelto en el mismo lugar del primer don, y en ella descansa la diferencia entre una mala y buena reciprocidad. Al respecto Ricoeur llama la atención sobre el hecho de que gratitud en francés se dice también reconocimiento. El carácter simbólico del reconocimiento se expresa en el carácter ceremonial del don, que permite distinguirlo de cualquier forma de transacción mercantil, pero también se expresa en su carácter festivo, que evita su reducción moralizante. Ejemplo de ello son los ritos que acompañan los regalos entre amantes o amigos. Sin embargo, Ricoeur es lo suficientemente realista para saber que, si bien la experiencia del don pone en marcha un proceso que conduce hacia estados de paz, está muy lejos de terminar con los conflictos y luchas por el reconocimiento:

Quizás la lucha por el reconocimiento sigue siendo interminable. Al menos, las experiencias de reconocimiento efectivo en el intercambio de los dones, principalmente en su fase festiva, confieren a la lucha por el reconocimiento la seguridad de que no era ilusoria ni inútil la motivación que la distingue del apetito del poder, y la pone al abrigo de la fascinación por la violencia⁶⁸.

Conclusiones

Recapitulando lo dicho hasta aquí, es posible constatar que los autores examinados realizan un doble movimiento de reducción y de ampliación del concepto hegeliano de reconocimiento. En general reducen su actualización del reconocimiento a la intersubjetividad según la versión inicial de Hegel en Jena, y pasan por alto o minimizan su relación con el concepto especulativo del espíritu y de su formación,

⁶⁷ P. RICOEUR: *Caminos del reconocimiento*, 294. Cfr. *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Seuil, París 2002. Henaff examina el don a la luz de lo *sin precio*, en un intento por separarlo de la esfera económica y dejar de pensarlo como una forma arcaica de intercambio mercantil, atribuyéndole un carácter ceremonial que se vincula con el carácter simbólico del reconocimiento.

⁶⁸ P. RICOEUR: *Caminos del reconocimiento*, 307s.

pues consideran que éste en cierta forma anula la pluralidad y diversidad de las interacciones sociales. Sin embargo, no es evidente que la adopción del marco sistemático del espíritu haya de tener como consecuencia necesaria la anulación de la relevancia del proceso de reconocimiento; también puede ocurrir que, por el contrario, ese marco teórico ofrezca una perspectiva conceptual más rica que complemente, sin negarlo, su sentido originario. Los conceptos de eticidad, experiencia, autoconciencia, libertad, persona, formación, reconciliación, entre otros asociados a la teoría hegeliana del espíritu no tienen que ser pensados solamente como una camisa de fuerza sistemática que impide pensar en forma abierta y renovadora las relaciones entre los sujetos buscando superar las posiciones extremas entre el comunitarismo sustancialista de los griegos y el atomismo subjetivista del mundo moderno⁶⁹. Por otro lado estos enfoques amplían la perspectiva hegeliana a problemas que esta no consideró, como la expansión de los derechos humanos y del sentido de justicia y las formas correlativas de injusticia asociadas a esos derechos, el multiculturalismo, la equidad de género o los análisis sobre la mutualidad del don.

En segundo lugar, cabe destacar algunos efectos que la reflexión en torno al concepto del reconocimiento ha acarreado consigo. Por de pronto, al distinguir el trabajo y la interacción como dos formas de socialidad conectadas pero irreductibles entre sí, la interpretación de Habermas ha tenido una importancia decisiva para contrarrestar, desde una posición originada en una versión renovada del marxismo, la interpretación materialista de la historia. En efecto, si esta interpretación de la teoría de Hegel acerca de la génesis del espíritu es plausible, se le quita el piso a la concepción según la cual el orden cultural e institucional constituye una superestructura determinada por las relaciones económicas de producción, de las que no serían sino un reflejo carente de autonomía.

Cabe destacar, además, que la discusión en torno al multiculturalismo y las reivindicaciones feministas pone de relieve la importancia de pensar en forma complementaria la lucha por el reconocimiento con la promoción de los derechos fundamentales y de la justicia social de corte redistributivo. En las actualizaciones contemporáneas el tema del reconocimiento no está pensado, como en Hegel, en la perspectiva de comprender las condiciones que hacen posible el nacimiento del derecho, sino más bien en la de comprender del estado de derecho ya existente, su aplicación y desarrollo. Por ello la reflexión sobre el

⁶⁹ Cfr. al respecto, por ejemplo. L. M. DE LA MAZA: "El reconocimiento como estructura ética fundamental", *Seminarios de Filosofía* 16 (2003), 73-91.

reconocimiento conduce al problema de la correcta interpretación del liberalismo y su conexión con las reivindicaciones de grupos marginados. Mientras Habermas considera, contra Taylor, que una correcta interpretación de los derechos fundamentales promovidos por la tradición liberal no debe separar la autonomía ciudadana de aquella otra forma de autonomía que se ejerce en formas de vida particular, pues ello puede tener efectos contraproducentes en relación a lo que se espera corregir con medidas recortadas especialmente para ciertos grupos, desde el rincón de la filosofía feminista surgen voces que alertan sobre la necesidad de tomar en cuenta las formas específicas de violencia y opresión que en la vida privada se ejercen contra la mujer sin que ninguna política de derechos universales pueda contrarrestarlas por sí sola. Parece claro que para defender los derechos de grupo se debe poner también especial atención a las inequidades dentro del grupo, considerando especialmente la desigualdad entre los sexos, que es menos visible que otras formas de injusticia. La manera de otorgar y defender derechos de grupo debiera cuidar que estén representados sus miembros menos poderosos e influyentes.

También es digno de señalar que la preocupación de Ricoeur por la tesis de Honneth sobre las luchas por el reconocimiento como luchas morales plantea un serio problema. Como lo han mostrado Hegel, y el mismo Hobbes, la lógica del conflicto no se puede detener mediante la propia racionalidad de la lucha. Si la lucha no escala hasta la aniquilación del enemigo, es porque se imponen otros factores externos a la lógica de la guerra, como el miedo a la muerte, o los límites del sentido moral del hombre civilizado. Pero cabe preguntar si este límite moral es una finalidad inmanente a la lucha por el reconocimiento o más bien un límite externo que presupone esas luchas. La comprensión de la lucha como un medio moral puede quizás conducir hacia males mayores, como el intento de justificar la guerra justa o santa, asociada a la demonización del enemigo, que desemboca en las formas más temibles de violencia, como por ejemplo la que se escenifica entre musulmanes y judíos⁷⁰. Pero por otro lado no es claro qué significa desvincular la moral de los conflictos sociales. Puede significar la toma de conciencia de que es ilusorio pretender resolver los conflictos políticos desde la moral, pero también puede correr el riesgo de justificar políticas inmorales, o al menos de inmunizarlas contra todo intento de neutralizarlas.

Finalmente, es bueno tomar conciencia de aquello que los distintos enfoques sobre el reconocimiento no parecen haber considerado

⁷⁰ Cfr. J. DE ZAN: "La exclusión del otro", *Erasmus. Revista Latinoamericana de intercambio cultural*, n° 2 (2002), 143-164.

suficientemente a la luz de los nuevos dilemas éticos, que en los últimos años se refieren especialmente a la relación del ser humano con la naturaleza, la tecnología genética y la clonación. En un artículo reciente⁷¹, Ludwig Siep hace ver que una teoría del reconocimiento como la que él mismo propuso a comienzos de los años 90 del siglo pasado, centrada principalmente en la interacción humana, no proporciona una base suficiente para una filosofía práctica que quiera hacerse cargo de estos problemas, aunque una idea ampliada de la experiencia de la conciencia, asociada a la concepción hegeliana del reconocimiento, seguramente puede contribuir a impulsar este nuevo desafío.

<p>Sumario: Introducción; 1. Descubrimiento y desplazamiento del principio del reconocimiento; 2. Reconocimiento, multiculturalismo y feminismo; 3. La lucha por el reconocimiento y los estados de paz; Conclusiones.</p>

⁷¹ Cfr. L. SIEP: “Anerkennung in Hegels *Phänomenologie* und der heutigen praktischen Philosophie”, en H.-C. Schmidt Am Busch/C. F. Zurn (eds.), *Anerkennung*. Akademie Verlag, Berlin 2009, 122 s.