

Boletín bibliográfico: Teología, estudios de mujeres y estudios de género	293/304
Fichero de revistas latinoamericanas	305/376
Teología	309/350
Filosofía	351/376
Índice bibliográfico	377
Índice general	379/380

El reconocimiento mutuo y el tercero¹

por Juan Carlos Scannone S.I.
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel



0. Introducción

En el Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales sobre: "¿Comunión: un nuevo paradigma?", organizado por las Facultades de San Miguel (Argentina) en julio de 2006, hubo una importante discusión entre Adela Cortina y Jean-Luc Marion sobre el tema del presente artículo. Pues la filósofa española, siguiendo explícitamente a Hegel y Habermas, había afirmado que el *núcleo de la vida social* está en el reconocimiento mutuo. Por su parte, Marion -sin ponerlo en duda- defendía que para que se dé este reconocimiento *sin absorción* de uno por el otro -como, según su opinión, se da tanto en Husserl como en Hegel- es necesario el tercero, lo que no era aceptado por Cortina.² De ahí el problema: ¿es el tercero un *constitutivo esencial* del reconocimiento mutuo y, por ello mismo, de la interrelación del *nosotros* y del núcleo de la vida social? Pienso que ese enfoque -si lo aceptamos- nos hará comprender las afirmaciones principales de Ricoeur y de Axel Honneth,³ reafirmando, pero profundizándolas y completándolas.

1. El tercero según Lévinas y Marion

Como es sabido, en fenomenología fue Lévinas quien planteó el tema del tercero, precisamente para reabrir el paso -desde su ética radicalmente *asimétrica* del otro- no sólo a la ontología, sino también -lo

¹ El presente trabajo se publicará en el homenaje al Prof. Dr. Dorando Michelini (U.N. de Río Cuarto) por sus 60 años (2009).

² Cf. J.-L. Marion, "El tercero o el relevo del dual", en: *Comunión: ¿un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales, Stromata* 62 (2006), 93-120. Allí mismo, ver: A. Cortina, "Del intercambio infinito al reconocimiento compasivo", pp. 71-84, y J.C. Scannone, "La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de J.-L. Marion", pp. 121-128.

³ Aludo a: A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, 2. ed., 1994 (en adelante: KuA), y a: P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, 2004 (en adelante: PR).

que ahora más nos interesa- a la filosofía social y política, el derecho, las instituciones, la justicia. Sin embargo, para Lévinas no sólo se trata de *lo* tercero (¡neutro!), a saber, la norma, la ley, lo justo, lo éticamente universal y necesario, la institución en cuanto interacción reglada, etc., sino principal y primariamente *del* tercero y *los* terceros, es decir, los humanos concretos, la humanidad concreta de todos los otros (cercaños y lejanos, varones y mujeres, aun futuros y pasados). Pues, como él dice: "el tercero me mira en los ojos del otro", "el rostro del otro nos pone en relación con el tercero"⁴, ya que éste es *el otro del otro*, el *prójimo del otro* y también -por eso mismo- el mío.

En ese sentido, se da en Lévinas el paso de *los otros* concretos en su humanidad a la consideración de *lo* humano universal -y no al revés-, en convergencia y diferencia con el tránsito que se da entre las distintas formulaciones del imperativo categórico según Kant.⁵ Ello implica en Lévinas una comprensión ético-fenomenológica de lo universal y lo institucional, con todas las correspondientes implicaciones y consecuencias epistemológicas y sociales, que considero de suma importancia.

De paso quiero aludir al "otro generalizado" del que hablan George H. Mead y Honneth.⁶ Según mi opinión ocupa un lugar intermedio entre el tercero personal y la regla neutra, pues está comprendido al mismo tiempo en forma personal ("el otro") y, sin embargo, universal ("generalizado"). Con todo, no ocupa el lugar de *el* otro (segundo) en el mutuo reconocimiento, sino que opera como tercero, es decir, como testigo externo que "espera" de mí un determinado comportamiento.

Bernhard Casper nota muy bien los dos aspectos de la "tercería" en Lévinas mencionados anteriormente, es decir, la referida a *lo* tercero y la correspondiente a *el* tercero (masculino o femenino, pero *no* neutro).⁷ En cambio Casper, aunque reconoce que este último enfoque es el

⁴ Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 3. ed., La Haye, 1968, resp. pp. 187, 276 (en adelante: TI). Ver, también, entre otros textos: TI, pp. 188, 282; id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, pp. 165, 200, 204 (en adelante: AE); id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982, p. 133.

⁵ Cf. P. Ricoeur, "Kant y Husserl", *Kant-Studien* 46 (1954-55), 44-67.

⁶ Cf. KuA, pp. 114-147, en especial: pp. 129-136, 142 ss., con citas de Mead.

⁷ Cf. B. Casper, "Der Andere, der Dritte und die Bürgerschaft für Gerechtigkeit", en: *Colloque International "Le Tiers"* (Rome, 4-7 janvier 2006), Coloquio Castelli totalmente dedicado al tema del Tercero; cf. el número correspondiente de *Archivio di Filosofia*. Asimismo, ver también un escrito mío de hace ya muchos años, donde ensayo una (ana)dialéctica de liberación a partir del tercero: "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", *Stromata* 28 (1972), 107-150, en especial pp. 122-149.

primario y fundamental, con todo no hace notar que de él *se deriva* el anterior, ni que así se exige su reinterpretación según un "*nuevo pensamiento*". Este -como en Franz Rosenzweig-, tiene siempre en cuenta al *otro* y al *tiempo*, aun en su comprensión de lo universal y de las instituciones, incluidos el derecho y el Estado.

Pero, dejemos por ahora de lado a Lévinas, y regresemos a Marion y a sus afirmaciones acerca del tercero. ¿Por qué es éste necesario para que el mutuo reconocimiento no caiga en la *fusión* del uno con el otro -*reduciéndolos* a meros momentos de una *totalidad dialéctica*-, o en la *absorción* del uno por el otro (como en la relación asimétrica amo-esclavo), o del otro por el primero (a través de la relación *especial* husserliana, que reduce al otro a un mero *alter ego*?).

En su exposición durante el mencionado Congreso, Marion, comentando el citado texto de Lévinas, hizo ver cómo fenomenológicamente el tercero aparece sólo *indirectamente* -en y a través del rostro del otro, del segundo-, pero no "después", sino "*a la vez*", aunque en profundidad.⁸

El tercero hace irreductiblemente "otro" al otro (al segundo) porque suscita en el primero la *responsabilidad* ética, que le obliga incondicionadamente no sólo a responderle *al* otro (al segundo), sino también a responder *de* él ante los otros del otro, es decir, ante los terceros. Así es cómo, desde el inicio, esa responsabilidad no es meramente interindividual y privada, sino *social y pública*. Marion lo ilustra con los casos del asesinato (sólo un tercero puede hacerle la pregunta a Caín: "¿qué hiciste de tu otro?") y la mentira (que el segundo no está en capacidad de reconocer), pero, sobre todo, de la promesa -sea un juramento de amor, sea otro modo de empeñar la palabra-, pues el tercero se convierte así en *testigo* (palabra que etimológicamente deriva de "tercero") y, eventualmente, en *acusador* o *juez* del perjurio.

En su obra *El fenómeno erótico*, el mismo Marion nombra al "hijo" (al menos, posible) como testigo o tercero del amor connubial porque es su fruto y memoria común. Pues tal amor implica de suyo un juramento para siempre y necesita un testigo: el hijo; aunque también Dios -como Tercero con mayúscula- opera como testigo escatológico, ya no como fruto sino haciendo rendir fruto.⁹ Esa mención me hizo recordar el poema "Bajo los tilos" de Walter von der Vogelweide, pues el ruiseñor del que habla el poeta, único *testigo* del amor del amante y la amada,

⁸ Cf. J.-L. Marion, art. cit. (*Stromata* 2006), pp. 107 ss.

⁹ Cf. Id., *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, 2003, en esp. párrafos 39 y 40.

simboliza -según los intérpretes- la presencia de Dios en el acto de amor.¹⁰

El tercero no sólo es testigo sino también *garante y prenda* de la palabra empeñada o es necesario como *notario* en todo contrato -sobre todo, de futuro-, no sólo entre personas, sino entre grupos o naciones. Pues representa la presencia *pública* de la *humanidad* universal concreta, a saber, de "todos los otros" en su terceridad.

Antes de seguir adelante deseo recordar cómo comprende Franz Rosenzweig la humanidad redimida (hacia donde debemos orientarnos, la cual podría ser comparada con una "comunidad *ideal* de comunicación") en su obra *La Estrella de la Redención*,¹¹ a saber, como un coro de dúos que se armonizan con el canto de otros dúos. Pienso que esa metáfora puede ser interpretada como la articulación de mutuos reconocimientos duales que se hacen plurales porque se reconocen mutuamente con otros dúos que operan como terceros unos de otros, en el mutuo reconocimiento entre todos. Pues una tal concepción de la sociedad no se basa en los meros individuos unidos por contratos, pero tampoco en una totalidad que sobreassume en sí a los singulares, sino en los duales que se reconocen mutuamente sin fusionarse, cada uno en sí y entre ellos, gracias a los que -en cada caso- operan de terceros, es decir, ocupan respectiva y funcionalmente el *lugar* de terceros.

2. El tercero y las tres formas de mutuo reconocimiento

Ricoeur, siguiendo a Honneth y al Hegel de Jena, distingue tres estadios del mutuo reconocimiento: el *afectivo* (amor), el *jurídico* (derecho) y el *social* (estima social).¹² Pues bien, el tercero se muestra como implícitamente constitutivo del reconocimiento en esas tres dimensiones.

2.1. El tercero y el mutuo reconocimiento afectivo

Pues -en primer lugar- es garante y testigo de que, aun en el *mutuo reconocimiento afectivo del amor*, el otro es *irreductible* a mí, en unión de ambos sin fusión ni confusión, en el *respeto* mutuo de la respectiva *alteridad* y *distinción* del otro. Para mostrarlo, Marion recurre a la "fenomenología" "*avant la lettre*" de Ricardo de San Víctor, cuando

¹⁰ Cf. W. von der Vogelweide, "Unter den Linden" ("Bajo los tilos"), en: J. Bofill y Ferro (Selección, prólogo y notas), *La poesía alemana de los primitivos al romanticismo*, Barcelona, 1947, pp. 200-203.

¹¹ Cf. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, en: id., *Gesammelte Schriften* II, 4. ed., Den Haag, 1976, en especial, 2da. Parte, libro 3ro.

¹² Cf. PR, Troisième étude, IV, 1,2,3; ver también: KuA, donde Honneth trata de las tres dimensiones sucesivamente, tanto en: pp. 148-211 como en: 212-229; sobre el Hegel de Jena: *ibid.*, pp.54-105.

trata del tercero en la Trinidad. Pues sólo el *condilectus, socius condilectus* o *dilectionis consors* posibilita, testifica y garantiza la gratuidad y desinterés del mutuo amor y, por ende, la auténtica *comunidad y comunicación* amorosa del nosotros afectivo.¹³ Pues el *condilectus* impide que el amor busque al amado posesivamente sólo para sí -con peligro de no respetarlo en su libertad-, ya que lo hace abrirse sobreabundantemente al otro del otro: v.g. al (eventual) tercer amigo, en el caso de la amistad, o al hijo codilecto -fruto nuevo del amor-, en el del fenómeno erótico. Pues bien, el tercero -por simbolizar dichas gratuidad, sobreabundancia y trascendencia en la comunicación de amor- contribuye también al carácter *festivo* del intercambio de "lo sin precio" (Marcel Henaff)¹⁴ en el mutuo reconocimiento, según lo describe Ricoeur.

Aun más, el tercero impide el egoísmo de a dos o la mutua idolatrización, porque abre el dual más allá de sí, hacia el "él" y la universalidad concreta de los otros, extendiendo la *communicatio amoris* fuera del círculo íntimo de los dos, manifestándola entonces *públicamente*. En la familia, la madre, con su mirada y afecto despierta la conciencia de su hijo/a, a la vez que éste/a le responde, por ejemplo, sonriéndole; pero es la función del padre -operando entonces como tercero- la de romper la dinámica fusional de a dos, en cuanto interpela tanto al hijo/a como a la madre.

De ahí que así no sólo se hace posible la comunión interna del nosotros amical y familiar, sino que -por dicho carácter público de la *communicatio amoris*- dicho nosotros se convierte en célula de la vida de la *sociedad*, posibilitando el paso fenomenológico del reconocimiento mutuo afectivo al civil y social.

Su interrelación me recuerda la "sobreasunción" (*Aufhebung, sublation*) que indica Lonergan en la "conversión afectiva" -como él la entiende- entre su primer escalón: el familiar, y el siguiente, el civil, es decir, la conversión afectiva al prójimo en cuanto tal, no siempre próximo.¹⁵

Por ello la presencia indirecta del tercero en el acto de reconocimiento evita las objeciones de Maurice Merleau-Ponty y Jacques Derrida al intercambio recíproco de don y contra-don, pues así el *recibir* se

¹³ Ver los textos de Ricardo en el art. cit. de Marion (Stromata 2006), pp. 116 s.

¹⁴ Cf. PR, pp. 361 ss., donde Ricoeur cita a M. Henaff: *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie. 2. Partie: L'univers du don*.

¹⁵ Sobre la "conversión afectiva" según el último Lonergan, ver su trabajo: "Natural Rights and Historical Mindness", en: F. Crowe, *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.I.*, New York/Mahwah-London, 1985, 169-183; sobre la "sublation" en Lonergan (más en el sentido de Karl Rahner que en el de Hegel), ver: id., *Method in Theology*, 2. ed., New York, 1973, p. 14.



distingue aun más claramente que en la mutualidad ricoeuriana, del *restituir*. Pues el don del segundo no retorna como contra-don al primero, sino que se da *al otro del otro*, a un tercero: al condilecto.

En el mismo Congreso del que hablé al comienzo, el economista italiano Stefano Zamagni (citando a Ricoeur, quien aparentemente sigue en eso a Lévinas) afirmó -acerca de la problemática del intercambio de dones- que el don primero más generoso acontece no cuando se da al segundo un regalo, sino cuando se le da a éste la *capacidad* misma de dar -él también- generosamente a *terceros*.¹⁶ Y, agrego yo, aun al primero, no en cuanto tal (como un mero contra-don que anularía la donación), sino en cuanto es también de algún modo un tercero. Pues estoy de acuerdo con Ricoeur que, en el intercambio de dones, éstos son intercambiados, pero no los *lugares* que cada uno ocupa en la interrelación.¹⁷

2.2. El tercero y el mutuo reconocimiento jurídico

¿Algo parecido ocurre en el mutuo reconocimiento *jurídico*, en el cual no se trata de amor sino de *respeto* a los *derechos* del otro? Pues bien, para Lévinas es precisamente el tercero quien posibilita y abre la dimensión sincrónica de la justicia, el derecho, las instituciones y el Estado, más allá de la relación ética interpersonal diacrónica al otro, de modo que la responsabilidad ética se extienda y dé origen tanto a la responsabilidad jurídica como a la responsabilidad política. Pues para dicho pensador, el tercero es la instancia que hace que el "yo" *limite* su responsabilidad (ética) *infinita* hacia el otro -que llega hasta la sustitución por él, en la "pasividad más pasiva que toda pasividad"-, debido a la responsabilidad -personal y social- también por *los otros prójimos*, es decir, los terceros, y por el *nosotros* posibilitado por ellos. De ahí que se deba discernir entonces la *medida* actual de mi responsabilidad en cada caso -según el contexto-; y aun más, hacer una "*comparación* de los incomparables"¹⁸ -sin que dejen de serlo, cada uno en su unicidad irreductible-, y entre mis responsabilidades hacia cada uno de ellos y con respecto al nosotros (que siempre implica a más de dos).

También en Lévinas, como en Ricoeur, la justicia debe estar acompañada de la *justeza*, pues no se trata de la aplicación casuística de una ley universal, sino de *frónesis* o de sabiduría práctica que sabe discernir lo justo (en el doble sentido, de justicia y justeza) entre incomparables. La discreción -abierta por el tercero- hace que la caridad (de suyo total y absoluta) sea *discreta*. Ricoeur muestra como ejemplo y

símbolo de dicha *frónesis* la figura del príncipe Muischkin, en *El idiota* de Dostoiewski. Pues bien, en esta obra, Muischkin opera muchas veces como tercero -símbolo del discernimiento justo- entre otros dos que están impedidos de discernir porque están entrelazados sin distancia por el amor pasional, la ira o el conflicto.

Ricoeur, citando a Lévinas, le reconoce que "la justicia es, en lo esencial, esa comparación entre incomparables"; pero al último no se le plantea -como a aquél- el problema de volver, luego de haber alcanzado la igualdad del reconocimiento, a la *asimetría originaria*,¹⁹ porque ésta nunca ha sido dejada de lado en el pensar levinasiano.

Y, si con Adela Cortina, hablamos del principio ético de *corresponsabilidad*²⁰ -que podemos admitir levinasianamente, con tal que desde cada uno se reconozca al otro en altura ética- el tercero es aquél ante quien ambos son *cor-responsables*, cada uno por y para el otro.

Así es como para el pensador lituano-francés, se da cabida a la justicia, la ley y el derecho, y a las instituciones que lo regulan, incluido el Estado. Pues, con el derecho y el Estado -gracias al tercero- no sólo se limita, calibra y discierne mi responsabilidad ética ante cada tú, sino que se amplía a todos los otros, dando lugar a la responsabilidad jurídica (reconociendo la *igualdad* de todos los intrínsecamente inigualables), y a la responsabilidad política ante la comunidad *fraternalmente* organizada del nosotros -pues "el otro es de una vez (*d'emblée*) hermano de todos los otros hombres", "los otros me conciernen [todos] *de una vez*"²¹-, en la *pluralidad* irreductible de la sociedad, aun mundial. De ahí que no sólo "libertad" e "igualdad" sean categorías políticas, sino también "fraternidad" que, para Lévinas, se enraza en el monoteísmo.²²

Opino que, según el mismo pensador, recién con el tercero comienzan no sólo la igualdad y la fraternidad plural y pluralista, sino la *libertad* propia, en cuanto me hago responsable singularmente de todos y ante todos, y en cuanto recibo desde el otro (y, en último término, del *Otro* divino) el *mandamiento de mandar*, con la autoridad y la iniciativa adecuadas para transformar el mundo en servicio de cada otro, de todos los otros y del nosotros.

De acuerdo a lo dicho más arriba, el tercero "funciona" -para Lévinas y Marion- como *testigo público*, *garante* y casi "*notario*" no sólo de la palabra contractual empeñada (aun por grupos sociales o naciones), sino también del respeto a la *dignidad* del otro y de todo y cada otro (personal, grupal, nacional, supranacional...), en cuanto el tercero es símbolo de toda la humanidad *universal concreta*, aun en el nivel mundial

¹⁶ Cf. S. Zamagni, "La economía como si la persona contara", *Stromata* 2006, pp. 35-60, en especial, p. 55.

¹⁷ Cf. PR, p. 401.

¹⁸ Cf. AE, p. 201.

¹⁹ Cf. PR, pp. 400 ss.

²⁰ Cf. A. Cortina, *Stromata* 2006, p. 81.

²¹ Cf. AE, respectivamente pp. 201 y 202.

²² Cf. TI, pp. 189 s.

de esta época de globalización. La institución política -en todos sus niveles, hasta el global- ya no es más considerada entonces como un Leviathán que da solución a la guerra de todos contra todos -contra la que ya reaccionaba Hegel en Jena-, sino como fruto de la paz "para el cercano y el lejano", según se expresa Lévinas, citando a Isaías. Pero se tratará de un Estado, y aun de instancias políticas mundiales, en los cuales las relaciones "largas" -porque institucionalmente mediadas-, no reemplazan a las "relaciones cortas",²³ sino que las prolongan transformándolas en instituciones de justicia y de amistad civil.

Por último, para Lévinas -como para Honneth y Ricoeur- nunca se termina en este mundo la lucha por la mayor justicia, porque ésta -según el mismo- es siempre "revisión de la justicia y espera de una justicia mejor". Ricoeur le reconoce a Honneth el poder movilizador y "energético" de la *indignación* ante la injusticia como *motor* de la lucha por la justicia; pero acentúa también el poder *simbólico, germinal y anticipatorio* de los "estados de paz" como esperanza de mayor justicia.²⁴ En el espíritu de Lévinas, estimo que éste privilegiaría no sólo estos estados sino también la indignación ética, no tanto por la injusticia padecida por mí como por la injusticia inferida a los otros.

Como una especie de coronamiento de lo dicho hasta ahora, deseo transcribir unas citas de Lévinas, que, a la luz de lo anterior, se hacen fáciles de entender: "la justicia no permanece justicia sino en una sociedad donde no hay distinción entre próximos y lejanos, pero en la cual se da también la imposibilidad de pasar de largo al costado del más próximo; donde la igualdad de todos está sustentada en mi desigualdad, por el exceso de mis deberes sobre mis derechos". "No carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo, en el que el hombre se realiza ... procede de una guerra de todos contra todos, o de la responsabilidad irreductible de uno por todos, y si puede prescindir de las amistades y los rostros". "Por eso, esta responsabilidad sería la racionalidad misma de la razón o su universalidad, racionalidad de la paz".²⁵

Pues la simetría y sincronía de la política supone para nuestro autor la disimetría y diacronía de la ética, para que la primera no sea la política del propio interés y de la guerra, sino de la paz y la justicia.

2.2.1. Preferencialmente: los pobres

Por otro lado, en la relación ética interpersonal es el *pobre*

²³ Sobre las relaciones largas y cortas, ver: P. Ricoeur, "Le socius et le prochain", en: id., *Histoire et Vérité*, Paris, 1955. Lévinas cita a Isaías en AE, p. 200.

²⁴ Cf. PR, cap. 5.

²⁵ Cf. AE 203; ver también, entre otros textos: TI, p. 276; AE, pp. 202, 205.

(bíblica y levinasianamente: "el pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda") quien de alguna manera hace resplandecer más la *alteridad y trascendencia éticas* del otro (del tú o segundo) en cuanto otro, porque el pobre -carente de los privilegios del tener, del poder y del saber- no posee sino su Rostro humano, es decir, su *dignidad* humana incondicionada (*huella* del paso de Dios), y por ello me interpela y mueve a la responsabilidad por él. Pero, asimismo, se puede considerar a los pobres los terceros por antonomasia, en cuanto ellos son quienes -por su solo estar y padecer- testifican y juzgan la injusticia o la mayor o menor justicia de una sociedad. La respuesta a una situación injusta es la opción preferencial por los pobres, considerados como prójimos inmediatos y como terceros en la sociedad.²⁶

Por consiguiente, las leyes, estructuras e instituciones, aun globales, deben dar -sin desmedro de la justicia y equidad-, también lugar a la *opción preferencial* por las víctimas históricas, en una especie de "política de la diferencia" como la que Ricoeur reconoce en Charles Taylor. También Karl-Otto Apel, en diálogo con Enrique Dussel, reconoció -en el encuentro de São Leopoldo- una especie de opción preferencial por los pobres dentro de la comunidad real actual de comunicación. Y hasta John Rawls, con su principio del *maximin*, puede ser considerado como una versión individualista liberal de dicha opción.²⁷ Aquí se trata de aceptar la tradición del mutuo reconocimiento jurídico, explicitando en éste la función *constitutiva* del tercero y -dadas las actuales circunstancias- el rol preferente de los pobres.

En esa misma línea se ubica, según mi opinión, el principio de reconocimiento *compasivo* que propugna Cortina, citando a Habermas, quien, a su vez, da testimonio de que su amigo Marcuse, en su lecho de muerte, explicitó -por primera vez- la respuesta a la pregunta que ambos se hacían de "por qué se habían dedicado a elaborar una Teoría Crítica": "Fue por nuestra *compasión* por el dolor de los otros", dijo entonces

²⁶ Cf. mi trabajo: "Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculterado y de una filosofía intercultural", *Stromata* 63 (2007), 201-206.

²⁷ En PR, pp. 332 ss., Ricoeur trata de la política de "discriminación revertida", según la propone Charles Taylor para Québec, en su obra: *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, 1994. Aludo, sobre todo a uno de los repetidos diálogos entre Dussel y Apel, el publicado por Antonio Sidekum (org.), *Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares*, São Leopoldo, 1994, en especial al artículo de K.-O. Apel: "A ética do discurso em face do desafio da filosofia da libertação latinoamericana", *ibid.*, pp. 19-39, en el cual le da por primera vez, en este punto, la razón a Dussel. Asimismo aludo a la obra, ya clásica, de John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), 1971.

Marcuse, y Habermas al citarlo, lo confirma.²⁸ Pues bien, ya quedó dicho más arriba que el tercero en cuanto tal (sobre todo el Tercero con mayúscula) es el garante objetivo de la superación del egoísmo, aun el de a dos. Aun más, es la *medida* del reconocimiento compasivo, pues lo es tanto de la *rectitud del sentimiento* acerca de lo equitativo y justo, como de la *gratuidad* -propia de la *com-pasión*- más allá de la sola justicia.

Esa preferencia por las víctimas sociales se hace hoy más acuciante, pues -como lo afirma Ricoeur-, aun donde se reconoce la igualdad de derechos para todos, ésta se da sólo abstractamente, debido a la distribución desigual e inequitativa de los bienes, tanto en el nivel nacional como en el planetario.

2.3. El tercero y el mutuo reconocimiento social

Mucho de lo afirmado en los dos acápites anteriores, sobre todo en el último, se puede aplicar también -*mutatis mutandis*- al reconocimiento mutuo mediado por la estima social, porque ésta es de suyo *pública* y, dijimos, es el tercero quien hace pública y social la relación dual. Se trata -según lo explica Ricoeur comentando a Honneth- de todos los reconocimientos en *esferas de valor social*, que no son ni el meramente afectivo ni el estrictamente debido en el plano jurídico.²⁹ Su ámbito es el de la que hoy se denomina "sociedad civil" como distinta del Estado y del mercado, la cual -a diferencia de la "*bürgerliche Gesellschaft*" hegeliana- no es privada, sino pública, sin ser estatal, porque se preocupa del bien común.³⁰

También en esa esfera -que en gran parte corresponde al ámbito cultural de los valores-, el tercero ejerce su función de testigo y garante de la "objetividad". Pues está llamado a testificar que tal o cual estima social corresponde "*objetivamente*" a un valor *en y por sí*, y no a meras preferencias subjetivas. Y, por ello sirve de garante *neutral* -no partidista- de que dicha estima es *verdadera*, es decir, corresponde a la realidad de suyo. Por ello puede ser *juzgada* por un tercero cualquiera, que actúa entonces como juez, imparcial en cuanto tal, ya que -en cuanto tercero- su evaluación no responde ni a la posible vanidad del primero ni a la eventual adulación o fascinación del segundo, sino a la *verdad* objetiva de su valor social.

²⁸ Cf. A. Cortina, art. cit. (*Stromata* 2006), pp. 82 ss., en especial, p. 83, donde cita a Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*.

²⁹ Cf. PR 319-328, donde Ricoeur utiliza la obra de Luc Boltanski y Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, 1991.

³⁰ Cf. J. Cohen-A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.)-London, 1992; ver también mi trabajo: "Sociedad civil y neocomunitarismo en América Latina", *Razón y fe* Nro. 239 (1999), 613-625.

La *solidaridad* es la virtud ética de la sociedad civil, atravesada por las múltiples mediaciones estructurales de la estima pública. Esas relaciones largas (Ricoeur), luego de haber pasado por la igualación jurídica y política, vuelven -gracias a la solidaridad- al campo afectivo de la estima y la amistad (Aristóteles) sociales, que parecían pertenecer sólo al de las relaciones cortas. Pero vuelven después de haber pasado por la mediación del derecho. Y, por causa de los terceros, no caen en la fusión de una totalidad dialéctica, sino que aspiran a la comunión solidaria en el mutuo reconocimiento de las irreductibles diferencias singulares, en el seno de una comunidad sociocultural de valores básicos.

Como lo explica Honneth, se vuelve así a mover la afectividad (referida a los valores y a quienes los comparten con nosotros, en las diferencias), lo cual ayuda para motivar la lucha por el respectivo reconocimiento, tanto por indignación y/o vergüenza, cuando éste falta, como cuando se han vivido y se desean vivir nuevamente los correspondientes "estados de paz" (Ricoeur).³¹

También en este tercer modo de reconocimiento, Dios opera de Tercero, en cuanto es juez y testigo *escatológico* del bien, la verdad y el valor en sí, como asimismo es quien escatológicamente hace justicia a las víctimas anónimas de toda la historia.

Pero, aun sin recurrir a El -a no ser como instancia última-, compete a "*todos los otros*" tomados *en su conjunto*, es decir, a la humanidad entera *en cuanto* concretamente humana, la garantía no relativa sino absoluta del mutuo reconocimiento social y la tarea de ir haciendo justicia, aun a los anónimos.

Con todo, no se trata, en primer lugar, de un mero "*en sí*" neutro, ideal o abstracto, sino de una instancia *personal* (los "*illi*" y el "*Ille*" de los que habla Lévinas), desde la cual se replantea la comprensión de lo abstracto y neutro (la ley, la justicia, el derecho, las instituciones no sólo sociales sino políticas, etc.). Pues lo personal e interpersonal propio de la ética opera -para todas las filosofías segundas y las ciencias- como *filosofía primera*. La mera abstracción puede resultar *inhumana* (tanto en la teoría científica como en la práctica política) si prescinde totalmente y no implica de ninguna manera la relación humana interpersonal, abierta a la universalidad concreta gracias a los terceros. De ahí que éstos constituyan la mediación entre el encuentro interpersonal del mutuo reconocimiento afectivo de las comunidades pequeñas, y la solidaridad

³¹ Sobre esos "estados de paz", cf. PR, Tercer estudio, cap. 5, pp. 341-378; en otro lenguaje, dichos estados constituyen el "ya sí" del "todavía no". Así Ricoeur, sin dejar de valorar la "lucha por el reconocimiento", de Hegel y Honneth, no reduce la "gramática moral de los conflictos sociales" a la sola lucha, sino que da cabida a los "estados de paz" -nunca definitiva-, aunque la lucha, a diferencia de Hobbes, sea motivada, en esos tres autores, éticamente.

como virtud de la gran sociedad (intermedia, nacional, supranacional, continental, global).

La ciudadanía intercultural

Un nuevo desafío para nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños¹

por Jorge R. Seibold S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

En estos últimos años de fines del siglo XX y de comienzos de siglo XXI se ha ido produciendo en nuestra región latinoamericana y caribeña un doble movimiento en principio contradictorio. Por un lado se ha observado, por la presencia de múltiples indicadores y de estudios correspondientes, el avance de una cultura global, provocada por la incidencia de nuevas formas civilizatorias modernas y posmodernas, alentadas particularmente en estos últimos tiempos por políticas neoliberales, que pareciera querer arrasar con todo lo que significa apego a diversos modos culturales de concebir la vida y la existencia, anclados en el pasado, y suplantarlos con sus propuestas pragmáticas y unidimensionales².

Pero, por otro lado, se asiste también en estos últimos tiempos a un despertar de la conciencia latinoamericana y caribeña en orden a reconocer no sólo el valor de la biodiversidad en lo ecológico, sino también el valor de la multiplicidad y variedad de formas culturales que habitan nuestro Continente, de tal manera que se constata una clara tendencia a valorar esa misma variedad y multiplicidad como una de sus riquezas más significativas, no sólo para sí, sino también para el mundo entero. Reconocimiento que lleva a luchar por su preservación y desarrollo creciente. Una muestra de ello fue la reciente aprobación por la Cumbre de Países Iberoamericanos reunidos en Montevideo, de la *Carta Cultural Iberoamericana*³. En esta *Carta* se dice entre otras muchas cosas:

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada en el *Primer encuentro internacional. La perspectiva de la interculturalidad. Reflexiones y testimonios desde América Latina*, Cuenca (Ecuador), 28-30 de noviembre de 2007.

² Bibliografía o alguna referencia sobre procesos de globalización, cfr. nuestro trabajo "Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano", *Stromata*, 55 (1999), 53-89.

³ Cfr. *Carta cultural iberoamericana*, XVI Cumbre iberoamericana de jefes de Estado y de Gobiernos, Montevideo, Uruguay, 3, 4 y 5 de noviembre de 2006.