

Relecturas actuales de la doctrina hegeliana del "reconocimiento": Axel Honneth, Charles Taylor y Paul Ricoeur¹

por Jorge R. Seibold S.I.
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

La doctrina hegeliana del "reconocimiento" (*Anerkennung*) ha adquirido en estos últimos años una notoria actualización por obra de una serie de autores contemporáneos que la han utilizado como categoría ética en el ámbito de las Ciencias sociales y de la Filosofía política. Su surgimiento no ha sido casual. En muchos ámbitos de nuestras sociedades se da una verdadera falta de "reconocimiento" de diversos sectores o género de personas por parte de los gobiernos, de la sociedad o de instituciones, lo que ha motivado la surgencia de una verdadera "lucha por el reconocimiento" llevada a cabo principalmente por esos mismos sectores negados o postergados.

Pero al mismo tiempo en el ámbito teórico y reflexivo se ha hecho perentorio el volver a examinar con nuevos ojos y nuevas perspectivas esta problemática del "reconocimiento". Es así que no pocos autores contemporáneos han "redescubierto" la doctrina del "reconocimiento" en Hegel y la han expuesto desde sus diversas cosmovisiones. Han surgido así diversas interpretaciones y nuevos aportes en orden a actualizar esta ya bisecular doctrina hegeliana.

Nosotros en este artículo presentaremos un análisis del trabajo realizado por algunos de estos autores. En particular nos referiremos a Axel Honneth, a Charles Taylor y a Paul Ricoeur y al tratamiento que ellos han hecho del "reconocimiento" hegeliano en algunas de sus principales obras. Para terminar haremos un balance de estos intentos, poniendo de relieve sus principales logros y también sus propios límites.

¹ Trabajo presentado en el *V Simposio de Dialógica*, Sección de Estudios sobre la Filosofía de Hegel, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios filosóficos Eugenio Pucciarelli, realizado en Buenos Aires los días 23 y 24 de octubre de 2008.

1. La lucha por el reconocimiento en Axel Honneth

Axel Honneth en su obra *La lucha por el reconocimiento*² marcó un hito significativo en la actualización del concepto hegeliano del "reconocimiento" más allá de las críticas que esa interpretación hubiera recibido.³

Honneth parte de una convicción que determina todo su discurso e investigación. Su punto de partida no es tanto el "reconocimiento", sino más bien el carácter de la "lucha" por el "reconocimiento" que dirige y dinamiza los destinos humanos. Esa "lucha", a su parecer, no está definida por la obtención o privación de meros recursos económicos, que para algunos analistas serían las causales que llevarían al enfrentamiento entre sí de diversos actores sociales, que responden a intereses económicos contrarios, sino que esa "lucha" sin dejar de considerar la verdad de esos intereses económicos estaría más bien movida "éticamente" por la falta de "reconocimiento social" de algunos de esos actores, que de este modo tratarían de reencontrar su "dignidad" anteriormente no reconocida, negada o postergada.

A partir de esta convicción Honneth tratará de indagar en diversas fuentes del pensamiento filosófico o sociológico cuáles serían los aportes que le permitan fundar su intuición y actualizarla. Uno de esos aportes será la teoría del "reconocimiento" de Hegel. Honneth cree encontrar en este autor a un exponente claro de quien quiere darle una componente moral al conflicto social. Para Honneth Hegel se mueve un paso delante de las concepciones socio-políticas de un Maquiavello y sobre todo de un Hobbes, cuyas perspectivas se hallan muy reducidas por la concepción moderna de una sociedad conformada por individuos, que no están vinculados por lazos sociales, al estilo del pensamiento político clásico, sino aislados y enfrentados entre sí en una lucha que los lleva a una guerra de todos contra todos a fin de asegurar su subsistencia. Lucha a muerte que solo puede ser detenida por el supremo arbitrio de la conformación de un Estado fuerte que contenga y reoriente estratégicamente los intereses contrarios de cada uno de sus ciudadanos.

Hegel no compartirá esta concepción exterior y contractualista de la sociedad. Sus ideales de juventud, forjados en sus primeros tiempos de Tubinga y Berna, influidos por la bella eticidad griega, lo alejarán de ese modelo contractualista y estratégico-instrumental de sociedad. Y aunque

² A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. Traducción castellana: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997.

³ A algunas de esas críticas Honneth responde en un nuevo epílogo a su obra escrito en 2003.

sus ideales juveniles hayan sido influidos poderosamente por los ideales de la Revolución francesa, de los cuales nunca abdicará, siempre mantendrá un aprecio profundo por la organicidad del pueblo en vinculación al establecimiento del Estado, concepción que lo mantendrá alejado de cualquier concepción monadística y contractualista. Incluso al asumir el legado moderno de la libertad subjetiva, con lo cual superará el modelo griego de eticidad, que ya desde la época de Frankfurt le parecerá en verdad inviable para los tiempos modernos, sin embargo esta certeza no lo inclinará sin más a afirmar los postulados individualistas y atomistas nacidos de la filosofía Hobbesiana, Lockean y Roussoniana.

Será en la época de Jena cuando Hegel, estimulado por el ejemplo de su amigo Schelling, comenzará a formular su propia búsqueda en una serie de trabajos en los que aparecerá ya explícitamente presentado el tema del "reconocimiento". A esta época de Jena le dedicará Honneth todo su esfuerzo interpretativo. Es la época donde Hegel dejando Frankfurt se instala en Jena invitado por su amigo Schelling y adonde llega a comienzos de 1801 y donde permanecerá hasta 1808, en que se establecerá en Nuremberg. En este tiempo de Jena Hegel escribe una serie de trabajos que van clarificando paso a paso su propio pensamiento y lo hacen avanzar hacia formas más independientes de su pensar en relación a Schelling y a otros pensadores entre los que sobresalen Fichte y Kant.

Entre los ensayos mayores hay que destacar: *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling* (1801); *Sobre las formas de tratar científicamente el derecho natural* (1802); *El Sistema de la eticidad* (1803). Hacia 1803-4 Hegel esboza su primera *Filosofía del Espíritu*, a la que perfeccionará en su versión de 1805-6. Finalmente esta etapa de Jena culminará con la *Fenomenología del Espíritu* de 1807.

Ya en su ensayo *Sobre las formas de tratar científicamente el Derecho Natural* Hegel se muestra opuesto a la concepción monológica del sujeto aislado, sino que por el contrario lo concibe desde una totalidad ética que se expresa en el Pueblo. Así dirá "Nosotros presuponemos lo positivo, a saber, que la totalidad ética absoluta no es ninguna otra cosa que un pueblo"⁴. Será dentro de esta totalidad ética que se expresará la actividad del sujeto. Para Fichte el sujeto en su autoconciencia libre es eminentemente activo y así se vincula con el mundo. Pero esta libertad del sujeto no puede ser indeterminada, pues entonces correría el riesgo de atropellar a otras autoconciencias libres. Esto lleva a Fichte a proponer que las autoconciencias deban autolimitarse en su libertad a fin de que todas puedan realizarse en sus libertades autolimitadas. Esta posición será discutida por Hegel. Así en su ensayo de 1801 sobre la *Diferencia de los*

⁴ Cfr. G. W. F. Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du Droit Naturel*, Traducción al francés y notas por B. Bourgeois, Vrin, París, 1972, p.54 (la traducción al castellano es nuestra).

sistemas de Fichte y Schelling dirá: "La libertad es aquello que caracteriza a la racionalidad; ella es lo que en sí suprime toda limitación y el punto culminante del sistema fichteano. Pero en la comunidad con el otro debe ser abandonado para hacer posible la libertad de todos los seres razonables que viven en comunidad y la comunidad se hace así una condición de la libertad; la libertad debe suprimirse a sí misma para ser libertad"⁵. Hegel hará una crítica implacable a esta concepción que lleva a la organización de un cuerpo regido por el entendimiento y no por la razón. Para Hegel "este Estado del entendimiento no es una organización, sino una máquina: el pueblo allí no es el cuerpo orgánico de una vida rica y común, sino una pluralidad atomística y sin vida, cuyos elementos, substancias, absolutamente opuestas, son de una parte una muchedumbre de puntos, los seres razonables, y por otro materias modificadas de mil modos por la razón -es decir bajo esta forma por el entendimiento, y de estos elementos la unidad es un concepto, el lazo de una dominación indefinida"⁶.

Pero la propuesta positiva de Hegel a este sistema del "entendimiento" necesita de otros conceptos para ser presentado coherentemente. Un paso decisivo en esta dirección lo da Hegel en su escrito *Sistema de la eticidad* (1803) cuando conciba la formación de un "sistema" de la "eticidad", todavía con fuerte influencia schellinguiana en su vocabulario, a través de una serie sucesiva de grados y diversas potencias, que lo llevan desde los grados más inmediatos de la eticidad natural que se manifiesta en los individuos y las entidades que los conforman más inmediatamente como son la familia y la propiedad, hasta llegar la "eticidad absoluta" que se manifiesta en el seno del "pueblo" donde todos los individuos y las diversas entidades que los agrupan se encuentran en la unidad.

Es aquí, en Jena, donde Hegel comienza a utilizar la expresión de "reconocimiento" a partir de sus lecturas sobre Fichte. En los *Fundamentos del Derecho Natural*, Fichte sostendrá que todo hombre, por ser esencia racional finita, debe hacerse hombre por la mediación de otros hombres. De este modo el concepto de hombre no resulta ser el concepto de un hombre en particular, aislado, lo cual sería impensable, sino el de un ser que hace parte de un género⁷. Pero para ello debe darse entre todos aquellos, que participan del género "humano", una acción mutua que respete aquello que constituye el núcleo de lo humano, como es su

⁵ G. W.F. Hegel: "Différence des Systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling" en *Premières Publications*, traducción, introducción y notas, por Marcel Méry, 4a edición, Ophrys, París, 1975, p.13 (la traducción al castellano es nuestra).

⁶ *Ibid.*, p.133.

⁷ *Ibid.*, I,3, p.43.

libertad. Ninguna acción puede ser determinante del otro, porque eso comprometería esa libertad. La única acción compatible con la libertad de todos es, para Fichte, la "exhortación" (*Aufforderung*) que cada uno dirigiría a sus otros y a su vez la recibiría de ellos, para que cada uno sea responsable de su propia libertad y de la ajena, limite voluntariamente su propia libertad y haga así posible la libertad de todos⁸. Hegel admitirá esta concepción "social" del hombre, que lo aparta de las concepciones individualistas y modernas, pero no admitirá este "recorte" de la libertad individual, ni de la libertad social y avanzará hacia la concepción de una libertad plena en base al "reconocimiento" (*Anerkennung*) de todas las autoconciencias en su plena libertad. Pero esto Hegel no lo hace en general, sino que comienza a diseñar en el seno mismo de la sociedad, que alcanza su plenitud absoluta en el pueblo, diversos niveles de "reconocimiento". Es aquí donde por vez primera Hegel habla de "lucha por el reconocimiento"⁹ como "modalidad de pasaje hacia una forma social superior"¹⁰.

Honneth se detiene a analizar tres de esas formas, como son el "amor interpersonal", los sistemas del "derecho formal" y los juicios asociados al "honor social"¹¹, que equivalen a tres tipos de estructuras de reconocimiento intersubjetivo, el del "amor", el de los "derechos" y el de la "solidaridad". Esta formulación alcanzará en la obra de Hegel de esta época de Jena una expresión más adecuada en la primera *Filosofía del Espíritu* de 1803-4 y luego mayormente en la versión de 1805-6 también conocida por la *Realphilosophie*. En esta última versión Hegel ofrece una remozada presentación de una "filosofía social caracterizada por diversos grados de reconocimiento desde el natural e inmediato hasta las expresiones más universales y formalizadas, y donde además estos grados de reconocimiento son a su vez separados por diversos tipos de conflictos"¹². En este sentido dirá Dellavalle: "Honneth considera la Realphilosophie de 1805-6, como la más alta contribución hegeliana a la teoría del reconoci-

⁸ Cfr. Héctor Arrese Igor, "Autoconciencia y reconocimiento en la teoría fichteana de la exhortación (Fundamento del derecho natural, nn. 1 a 3)", *Revista Actio*, N° 9, noviembre de 2007, pp.117-122. Al comienzo de este artículo dirá el autor: "El fundamento del derecho natural de Fichte es una obra de suma importancia para comprender el concepto de reconocimiento, porque allí fue tematizado por primera vez en la historia de la filosofía...".

⁹ Cfr. Sergio Dellavalle, "La reconstrucción de la totalidad socio-política desde la razón comunicativa. La lucha por el reconocimiento como factor social", *Rev. Mexicana de Filosofía*, N° 133, Internet, p.2.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cfr. P.Mella, "Axel Honneth o el reconocimiento como lucha", p.3, en Internet.

¹² Cfr. Dellavalle, *art.cit.* arriba en nota 9.

miento y a la intersubjetividad"¹³. Después de analizar el aporte exegético de Honneth al pensamiento de Hegel, en el periodo de Jena, Dellavalle concluye señalando cuatro factores que serían los más característicos, según Honneth, del pensamiento hegeliano de esta época:

a) Primeramente, la tesis según la cual el fundamento genético y axiológico de la sociedad debe buscarse no en el individuo, sino en una estructura de relación interindividual.

b) En segundo lugar, el sistema social en su complejidad se articula en tres formas de reconocimiento recíproco: el reconocimiento concreto e inmediato (o sea el amor), el universal y abstracto (el derecho) y, finalmente el universal y concreto (la eticidad).

c) En tercer lugar, la realización de las varias formas de reconocimiento está marcada por un proceso conflictual, por una lucha.

d) Finalmente, el sistema culmina en una idea de "eticidad", en cuyo interior la totalidad y la particularidad alcanzan un equilibrio capaz de respetar a ambas¹⁴.

Pero Honneth no termina aquí su análisis, sino que lo sigue más adelante tratando de justificar el desarrollo y la actualización de esta intuición hegeliana. Para ello recurre a la psicología social de George Herbert Mead, uno de los más conspicuos representantes del pragmatismo psicológico norteamericano, y también se acerca a algunos psicólogos ligados al psicoanálisis como Donald Winnicott y Jessica Benjamín, para reinsertar aquel pensamiento hegeliano en la realidad contemporánea. Honneth hace una relectura del primer nivel hegeliano del "reconocimiento", como es el del "amor", pero no como relación romántica entre hombre y mujer, sino refiriéndose principalmente a las relaciones directas e inmediatas que se dan en el núcleo familiar entre padres e hijos, especialmente examina con elementos psicoanalíticos a la relación de madre e hijo, pero presta atención no solo al desarrollo psíquico de un solo sujeto, en este caso, el niño, sino al proceso dinámico que vincula a los dos integrantes (madre e hijo) de la relación. Entre madre e hijo hay en el comienzo de su relación tal simbiosis que es difícil hablar de reconocimiento recíproco de sus individualidades diferenciadas. Se da así una "lucha por el reconocimiento" en la cual la madre debe recuperar su propia identidad y autonomía y el niño debe renunciar a su desmedida omnipotencia de querer tener al otro a su entera disposición y placer. El proceso del reconocimiento será realizado si la madre, sin negarle el amor a su hijo, conserva y afirma su propia autonomía y el niño, por su parte, renuncia a su inmoderada omnipotencia, que no es renunciar ni limitar su libertad, para establecer con su madre una relación en la que los dos se sientan uno para con el otro, sin perder su propia autonomía y su libertad.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

La otra relectura, que hace Honneth, es la del segundo nivel hegeliano del reconocimiento, la del "derecho formal", también llamado "reconocimiento jurídico". El ser humano no es solamente un ser en relación a nivel de los lazos familiares e inmediatos de la amistad. La vida del hombre se amplía más allá de esos lazos familiares y de amistad y exige ser reconocido como tal por la sociedad en la cual está inserto. Cada persona está caracterizada por su autodeterminación moral y el horizonte de sus derechos, que le impide ser absorbida y englutida por el todo societario. Es el hecho nuevo y moderno de la subjetividad libre, que brota como una flor para vitalizar el campo societario. Aquí también se da una "lucha por el reconocimiento". Ahora los individuos, habiéndose descubierto poseedores de su propia libertad y de sus derechos inherentes, pugnan ante la sociedad para hacerlos valer. Y esos nuevos derechos conquistados, como son los políticos y sociales, ampliarán los logros que les da la afirmación de su propia libertad. Honneth avalará esta concepción del reconocimiento social y jurídico ayudándose ahora de otros autores posteriores a Hegel y que habrían elaborado sus doctrinas en ese ambiente conceptual hegeliano inspirado en la lucha por el reconocimiento. Ellos son el joven Marx, George Sorel y el tardío Sartre, más inclinado al marxismo. Pero Honneth también buscará apoyo para su comprensión del reconocimiento como lucha acudiendo a historiadores, como son E.P. Thompson y Andrés Griessinger, quienes destacan la importancia de las luchas por recuperar su dignidad de grupos sociales desplazados y oprimidos. De modo semejante y con el mismo sentido Honneth acude a Franz Fanon y a sus análisis de las luchas anticoloniales. En todo ello Honneth pretende darle sabor "empírico" a los análisis especulativos de Hegel en su teoría del reconocimiento.

Pero estos logros no son del todo suficientes ya que el "reconocimiento jurídico" va acompañado de su propia limitación e insuficiencia. La afirmación de los derechos jurídicos alcanza solo a proclamar la universalidad de esas exigencias, pero no son suficientes para colmar las necesidades de la persona que necesita ser reconocida en su más plena individualidad y en su "honor social". Aquí se abre el tema hoy tan importante del reconocimiento de los derechos culturales y del reconocimiento de las formas de vida peculiares, que no tienen por qué ser contradictorias con aquellos derechos igualitarios del nivel jurídico y los derechos del reconocimiento afectivo del orden familiar. Esto, a ojos de Honneth, significará una nueva lucha por la que se forje una nueva "eticidad" (*Sittlichkeit*) donde quepan tanto los aspectos universales como los particulares en los cuales los individuos de una sociedad se inscriban y se realicen, tanto en su autonomía como en su vinculación comunitaria

y societaria¹⁵. En síntesis la concepción de Honneth del reconocimiento la podríamos describir como la afirmación de que el progreso social y humano se basa en la resolución positiva de luchas por el reconocimiento en la que diferentes personas o grupos de personas pueden levantar de sí alguna injusticia que sufren por imposición de otros. Pero la presencia de esa injusticia no es causa suficiente para su levantamiento. Como bien lo señala Dellavalle esa situación "presupone otros dos factores; una adecuada reacción emotiva del interesado, es decir, su conciencia subjetiva de tener derecho a un trato mejor, y un contexto histórico-social favorable, que permita una movilización política relevante"¹⁶. Las víctimas no son suficientes, es preciso poseer, además, una conciencia emotiva de esa injusticia y que se rebele contra ella, pero sin dejar también de atender a las condiciones objetivas, que hagan posible ese movimiento de reconocimiento. Pero la propuesta de Honneth agrega todavía otro elemento, sin el cual, queda utópica toda lucha por el reconocimiento. Se trataría nada menos que de forjar una nueva "eticidad" donde la convivencia con el otro, en su diferencia, sea posible y deseable. Como muy bien lo dice Mella "¿Podrá servir el trabajo de Honneth a reforzar una teoría del reconocimiento con sensibilidad intercultural, una tarea aún pendiente en la filosofía política producida en América latina, donde tienden a predominar las perspectivas "eticistas?"¹⁷.

A fin de tratar de responder a este interrogante y hacer el balance final del aporte y de los límites de esta teoría de la "lucha por el reconocimiento" llevada a cabo por Honneth será conviene indagar antes otras actualizaciones de la doctrina hegeliana del reconocimiento, tal como la han presentado otros autores contemporáneos de Honneth, como son Taylor y Ricoeur.

2. El multiculturalismo y la "política del reconocimiento" en Charles Taylor

El mismo año, 1992, en que Honneth publicaba en Alemania su obra "*La lucha por el reconocimiento*", por su parte Charles Taylor en Estados Unidos publicaba su ensayo. *El multiculturalismo y "la política*

¹⁵ Cfr. P.Mella, nota 11 arriba.

¹⁶ Cfr. S. Dellavalle, arriba nota 9.

¹⁷ Para Mella ver su trabajo arriba en nota 11. Allí cita el trabajo de Ricardo Salas: "Éticas, políticas del reconocimiento y culturas indígenas", en *Estudios interculturales, hermética y sujetos históricos*, Santiago de Chile, UCSH, pp.69-83.

del reconocimiento"¹⁸. Estas dos obras manifiestan intereses afines, aunque al estar situadas en "ambientes" distintos como son el europeo y el americano reflejarán características diferentes, como se mostrará a continuación, cuando examinemos las propuestas de Taylor en relación al "reconocimiento".

Taylor comienza planteando el problema actual de la "falta de reconocimiento" que padecen muchos sectores de nuestras sociedades multiculturales. Esta exigencia de "reconocimiento" aparece "en primer plano de muchas maneras, en la política actual, formulada en nombre de los grupos minoritarios o 'subalternos', en algunas formas de feminismo y en lo que hoy se denomina la política del 'multiculturalismo'¹⁹. Ya puede verse el enraizamiento que esta problemática tendrá desde su primer paso en la sociedad americana y canadiense, sociedades esencialmente multiculturales.

Taylor, antes de iniciar a tratar el tema de la problemática del reconocimiento en esas sociedades, no deja de destacar la íntima relación que se da en ellas entre "reconocimiento" e "identidad". La "identidad" de un individuo o de una sociedad se muestra por las características que definen a ese individuo o a esa sociedad, de tal modo que se pueda responder *quién* es ese individuo o esa sociedad. Pero lo interesante es que entre "identidad" y "reconocimiento" se da una extraña simbiosis. Esto hace, según Taylor, que "nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por falta de éste; a menudo también, por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestra, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo"²⁰. Esto puede verse no solo en patentes ejemplos de la vida actual, sino también recurriendo a la historia, que nos recuerda terribles situaciones de exclusión y de falta de reconocimiento de la propia dignidad, como la que sufrieron los negros o los indígenas por parte de países colonialistas.

Pero antes de examinar algunas de las cuestiones de hecho Taylor nos invita a dar un paso atrás a fin de ver cómo se introduce en nuestro campo conceptual esta problemática del "reconocimiento y de la identidad". Para Taylor, como buen conocedor de Hegel, la referencia es inmediata. No ya resalta los primeros escritos de Jena, como lo hiciera

¹⁸ Cfr. Ch.Taylor, *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition*, Princeton University, Princeton, N.J, 1992. La versión castellana y una introducción se debe a Amy Gutman, Fondo de Cultura Económica, México, 1993. Al final de esta obra se hallan tres comentarios a este texto escritos por Susan Wolf, Steven Rockefeller y Michel Walzer.

¹⁹ Ch.Taylor, *op.cit.*, 43.

²⁰ *Ibid.*

Honneth, sino que va directamente a la "Fenomenología del Espíritu" donde Hegel plantea en la Sección Autoconciencia, su "célebre dialéctica del amo y del esclavo"²¹. Pero cuando creíamos que Taylor nos iba a introducir en un nuevo análisis de esta dialéctica, al estilo de lo que Honneth había hecho con los primeros textos de Jena, Taylor nos sorprende y pasa a estudiar los antecedentes a esta doctrina del "reconocimiento" y de la "identidad", y que él encuentra muy especialmente en Rousseau y en Kant. Así lo dice con sus propias palabras: "Esta es una etapa importante (la de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo para entender cómo ese discurso del reconocimiento y de la identidad llegó a sernos familiar), pero tendremos que remontarnos un poco más allá para ver cómo ese pasaje llegó a adquirir su sentido actual"²².

Para Taylor se dieron dos cambios en la modernidad que hicieron inevitable la "preocupación por la identidad y el reconocimiento". Uno fue el desplome del *Ancient Régime* basado en el predominio del "honor", sustentado a su vez en desigualdades. De este modo el Monarca y la Nobleza tenían "honor" mientras que los restantes miembros de la sociedad y el populacho no. Todo esto cambia drásticamente con el advenimiento de la Revolución francesa y de algunos filósofos ilustrados, entre los que sobresalen Rousseau y Kant, y esto fundamentalmente por sus nuevas concepciones en los planos de la moral y de la política. Ahora el "honor", típico de una sociedad jerarquizada, dará su lugar a la "dignidad", que caracteriza a todos los miembros de una sociedad democrática. De este modo, Taylor, concluye: "la democracia desembocó en una política del reconocimiento igualitario, que adoptó varias formas con el correr de los años, y que ahora retorna en la forma de exigencia de igualdad de 'status' para las culturas y para los sexos"²³.

Pero es aquí donde Taylor vincula este nuevo sentido del "reconocimiento", de todos para con todos en la misma "dignidad" de ser ciudadanos e iguales por sus derechos ante la ley, con el de la "identidad" moderna, que le corresponde, y que siguiendo a los estudios de Lionel Trilling, denominará "autenticidad" (*Authenticity*)²⁴. Esta idea de "autenticidad" nace a fines del siglo XVIII al descubrirse en el interior de cada hombre una voz interior, anclada en sus sentimientos que le indica a cada uno cuál es el mal y cuál es el bien en orden a su actuar, con lo que se evitaba la doctrina que justificaba el accionar moral del hombre por la

²¹ *Ibid.*, p.45.

²² *Ibid.*, p.45. Para un análisis actual y a fondo de esta dialéctica hegeliana, véase: G.Jarczyk y P.-J. Labarrière. *Les premiers combats de la reconnaissance, maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Texte et commentaire*, Aubier-Montaigne, Paris, 1987.

²³ Cfr. Ch.Taylor, *op. cit.*, 46.

²⁴ *Ibid.*, p.47.

simple obediencia a preceptos externos o por el mero cálculo de las consecuencias que esa acción podría ocasionar, especialmente en relación al castigo o recompensa divinos.

Uno de los impulsores de esta nueva tendencia moral fue Rousseau. Después de él, Herder, le dio un nuevo toque al proponer que cada persona tiene su propio estilo para realizar su vida moral. Esto lleva a que cada uno deba ser fiel a sí mismo por encima de todas las motivaciones extrínsecas de la moral. De ahí la importancia de la "autenticidad". El modelo de lo que debo ser solo proviene de mi misma interioridad: "Ser fiel a mi mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que solo yo puedo articular y descubrir"²⁵. Herder extendió este modelo para no circunscribirlo solo al individuo, sino también se lo adjudicó a los pueblos, que por consiguiente debían ser fieles "a sí mismos, es decir, a su propia cultura"²⁶. Ideas que también permearán el pensamiento de Hegel en los tiempos de Jena. Taylor afirma que esta fidelidad a sí mismo de ninguna forma sugiere que cada uno está encerrado en su misma identidad monológica. Muy al contrario la fidelidad a sí mismo exige el despliegue de todos los lenguajes, en sentido amplio, donde se incluye no solo las palabras, sino el arte, el gesto, el amor, etc., con que el hombre se plasma en diálogo con el Mundo y con la Sociedad. Como lo dice Taylor, citando curiosamente a Herbert Mead, una de las fuentes de Honneth, el hombre no es una existencia "monológica (no es algo que cada uno logra por sí mismo), sino dialógica"²⁷. Y esto tiene una importancia capital para comprender la necesidad del "reconocimiento" para construir nuestra existencia social. Queda así claro que "mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás"²⁸, Reconocimiento que siempre será un riesgo y que de ningún modo está asegurado en nuestras sociedades modernas, por más que sea defendido por leyes y principios universales.

En el segundo apartado de su estudio Taylor hace una distinción entre la doctrina del reconocimiento situado en la "esfera íntima", diríamos en términos personales y familiares, para señalarlo con un sentido hegeliano, distinguiéndolo del "reconociendo público", donde la "política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada día mayor"²⁹. Taylor en lo que resta de su ensayo se va a dedicar específicamente a este segundo tipo de reconocimiento y que tiene que ver con la multiculturalidad y los problemas que ella le plantea al "reconocimiento igualitario", problemas que le tocan muy de cerca a

²⁵ *Ibid.*, p.51.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p.53.

²⁸ *Ibid.*, p.55.

²⁹ *Ibid.*, p.59.

sociedades como son la americana y la canadiense. La doctrina del "reconocimiento público" ha recibido, a los ojos de Taylor, un doble desarrollo, según se consideren los dos cambios que sufrió la sociedad tradicional en relación al "reconocimiento" y en cuanto la "identidad". Ambos tienen que ver con los cambios producidos anteriormente considerados y que hacen al paso de una sociedad jerarquizada y estamental a otra donde se "subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos"³⁰. Pero este paso no fue transitado sin graves conflictos y acentuaciones. Para algunos la "igualación" solo alcanzó al plano de los derechos civiles y del derecho al voto y no al económico-social donde continuaron dándose profundas diferencias, hasta tal punto que por motivos económicos se diferenciaba entre "ciudadanos de primera y de segunda" y así otros aspectos donde sobresalían más las desigualdades que las igualdades. A pesar de las diferentes opiniones sobre estas diferencias lo cierto es que, según Taylor, "el principio de ciudadanía igualitaria llegó a ser universalmente aceptado"³¹. Por otro lado "el desarrollo del concepto moderno de identidad, hizo surgir la política de la diferencia"³². Y aquí se contraponen estas dos concepciones de la política liberal. Por un lado se afirma el derecho que todos tienen a tener iguales derechos, que es la posición liberal más individualista, y por otro, un ala más comunitarista, en la que participa Taylor, sin negar lo anterior, trata de conciliar los derechos de la identidad individual con los que provienen de la diversidad cultural. Con lo que se quiere salvar lo peculiar de cada individuo y su derecho de pertenecer a una comunidad cultural. Pero este intento de conciliación lleva a problemas que parecen insolubles, como el mismo Taylor lo confiesa, cuando reflexiona sobre el caso canadiense donde hay por un lado indígenas, que reclaman sus propios derechos y por otro lado canadienses que no los reclaman, por el cual todos, los de una parte y los de la otra, se sienten igualmente discriminados: "De este modo los miembros de los grupos aborígenes recibirán ciertos derechos y facultades de que no gozan otros canadienses si finalmente aceptamos la exigencia de un autogobierno aborigen, y ciertas minorías recibirán el derecho de excluir a otras para conservar su integridad cultural, y así sucesivamente"³³. Taylor discute en detalle los argumentos de ambas partes para llegar a aceptar una solución concorde que dé satisfacción a la controversia, detalles en los que no podemos entrar aquí. Solo acotaremos a ello algunas observaciones. La "política de la dignidad igualitaria" se basa, según Taylor, "en la idea de que todos los

³⁰ *Ibid.*, p.60.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, pp.62-63.

seres humanos son dignos de respeto"³⁴. Idea o concepción que tiene su basamento en Kant. Pero en el caso de "la política de la diferencia" se basa en la capacidad que tenemos como seres humanos de "moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura"³⁵. Para tratar de zanjar esta oposición. Taylor en la tercera parte de su ensayo, trata de acercar ambas posiciones en principio intransigentes de su propia verdad. Para ello se remontará nuevamente a la historia para ver cómo surgieron estas dos tendencias en las que se divide el liberalismo hodierno.

Para Taylor la "política de la dignidad igualitaria" surgió en gran medida de Rousseau y Kant. Para Taylor, Rousseau, como lo habíamos dicho más arriba, fue uno que sin emplear el término de "reconocimiento" impulsó a valorar el "respeto igualitario" como una condición para afirmar la libertad de los hombres, lo cual sería imposible de concebir en una sociedad jerarquizada y dominada por el "honor" de los más poderosos. Tal es el sentido de la primera frase del Contrato Social donde Rousseau afirma que "los hombres nacen libres pero la sociedad los encadena por todos lados". El Pacto social debe permitir que el hombre encuentre en la sociedad el debido reconocimiento y le permita vivir en libertad, lo cual "incluye un proyecto común y hasta un 'yo común'"³⁶. Y concluye Taylor diciendo que bajo la "voluntad general, todos los ciudadanos virtuosos serán honrados por igual. Ha nacido la época de la dignidad".

Es aquí que aparece otra referencia al pensamiento de Hegel. Taylor afirmará que esta crítica de Rousseau que "desemboca en la política de la dignidad igualitaria, es la que Hegel adoptó e hizo célebre en su dialéctica del amo y del esclavo. Contra el viejo discurso contra los males del orgullo, Hegel considera fundamental el hecho de que solo podemos florecer en la medida en que se nos reconoce"³⁷. Es en este lugar donde también Taylor hablará de la "lucha por el reconocimiento", al igual que Honneth, cuando diga "La lucha por el reconocimiento solo pide encontrar una solución satisfactoria, y ésta consiste en el régimen del reconocimiento recíproco entre iguales"³⁸. Y Taylor termina esta comparación entre Rousseau y Hegel al afirmar "Hegel sigue a Rousseau cuando localiza este régimen en una sociedad informada con un propósito, en el que 'el Yo es el nosotros y el nosotros es el Yo'"³⁹ que extrae Taylor de la *Fenomenología del Espíritu*, en la Sección Autoconciencia.

³⁴ *Ibid.*, p.65.

³⁵ *Ibid.*, p.65.

³⁶ *Ibid.*, p.76.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, pp.76-77. La cita de Hegel es de la *Fenomenología del Espíritu*, t. CE, México-Buenos Aires, 1966, traducción de W. Roces, p.113.

Sin embargo si bien es cierto que Rousseau inauguró esta "nueva política de la dignidad igualitaria" también es cierto, para Taylor, que esta doctrina tiene una "falla fatal". Rousseau pide, para que esta política sea posible, la exigencia de que no haya "diferencias" en esa sociedad y que por tanto el pueblo sea a la vez gobierno y gobernado, "soberano y súbdito"⁴⁰. Y este excesivo "purismo" lleva a los extremos más lamentables de la intolerancia y tiranía, como la de los jacobinos o las de los diversos totalitarismos de nuestro siglo XX. Con estas premisas Taylor tratará en su cuarto capítulo de su ensayo el caso "canadiense", que él conoce desde dentro, ya que es de esa nacionalidad. Allí la ciudad de Quebec, de cultura francesa, marca la diferencia para integrarse democráticamente en el Canadá moderno, de habla inglesa. El problema de armonizar una política liberal procesual sin fines substantivos, pero que garantiza la defensa de los derechos individuales, con otra política, que también quiere ser liberal, pero que pretende, además, alcanzar bienes substantivos para toda su población cultural, sin renegar por ello de la conquista y aplicación de esos principios y derechos fundamentales. Problema muy complejo y que todavía no está del todo solucionado. La solución a la que apunta Taylor sería de nuevo encontrar una vía media entre las dos posiciones liberales enfrentadas, aquellas que defienden a ultranza la "identidad procedimental", donde solo se atiende la defensa de los principios y principios fundamentales de los individuos de una sociedad y aquellos, que como Taylor, desean incorporar una "diferencia alternativa", que permita la inclusión de metas substantivas para resolver el conflicto, ya que "una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal, siempre que también sea capaz de respetar la diversidad, especialmente al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, y siempre que pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales"⁴¹.

Finalmente en el capítulo quinto y último del ensayo Taylor plantea otros desafíos que ahora le vienen de otras culturas y religiones, como es el Islam, que imponen sus preceptos y que pueden estar en contradicción con el credo liberal. Problemas que se acrecientan con el advenimiento de sociedades cada vez más multiculturales. Todo ese capítulo es una búsqueda epistemológica y hermenéutica para juzgar con propiedad las exigencias genuinas de cada cultura a fin de considerar sus derechos al reconocimiento. Tarea nada sencilla que implica en la relación con lo "otro" dejarse convertir también por ese "otro" a fin de juzgar desde dentro y no desde la propia situación. De lo contrario se reconocería al "otro" porque debería ser igual a uno mismo y no por el reconocimiento de su radical diferencia. Taylor termina su ensayo apostando a un

⁴⁰ *Ibid.*, p.77.

⁴¹ *Ibid.*, p.89.

camino intermedio entre las posiciones en pugna, a saber, la de un "universalismo" sin matices y la de un "etnocentrismo multiculturalista" que se encierra en la defensa cerrada de sus propias convicciones. Así lo dice en su última página: "Debe haber algo a medio camino entre la exigencia, inauténtica y homogeneizadora, de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, por la otra"⁴².

Esto nos hace pensar como lo hacíamos al finalizar la exposición de Honneth y nos preguntábamos si esta posición intermedia no debería ser una nueva ética intercultural que consciente de sus identidades es al mismo tiempo consciente de los valores de la diferencia que bullen en las otras culturas en orden a enriquecer un diálogo que lleve al mutuo reconocimiento, que los haga avanzar por lo caminos de una verdadera humanización de las culturas. A esta problemática se abre, quizás, la obra de Paul Ricoeur al hablar del "camino del reconocimiento", que ahora debemos abordar.

3. El camino del reconocimiento en Paul Ricoeur

La obra póstuma de Paul Ricoeur lleva el significativo título de *Parcours de la reconnaissance. Trois études*⁴³. En esta obra Ricoeur trata de trazar su propio "itinerario" para desentrañar el sentido de este complejo y controvertido concepto del "reconocimiento", en diálogo con toda la tradición, sea la clásica, que se remonta a la antigua Grecia, como la más moderna, especialmente la que proviene de Fichte, Kant y Hegel, pero también con otros autores contemporáneos, entre los cuales se hallan, Honneth y Taylor, que hemos estudiado anteriormente.

Nosotros en este apartado trazaremos en sus grandes líneas el itinerario de Ricoeur en relación al "reconocimiento", acentuando más en particular en este tema su vinculación con Hegel y con las interpretaciones de Honneth y de Taylor. Este "itinerario del reconocimiento" de Ricoeur tiene como todo "itinerario" un "comienzo", un "trayecto" o "recorrido" y un "fin". Ello, quizás, está expresado en la división de la obra que él estructura en la sucesión de sus "tres estudios". El primero se

⁴² *Ibid.*, p.106.

⁴³ P.Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, Paris, 2003. Esta obra ha sido traducida al castellano con el título: *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, FCE, México, 2006. En un trabajo reciente Miguel Giusti, *Reconocimiento y gratitud. El "itinerario" de Paul Ricoeur*, en Internet, afirma que esta traducción es incorrecta, ya que Ricoeur siempre utiliza "Parcours" en singular y no en plural, con lo cual quiere significar no diversos caminos, sino el suyo propio, como actualización de la ya más que bisecular doctrina del "reconocimiento".

llama *El reconocimiento como identificación*. El segundo, *El reconocimiento de sí mismo* y el tercero, *El reconocimiento mutuo*.

Hay en todo ello una progresión y una profundización en el concepto de "reconocimiento". Ricoeur parte, en su *primer* Estudio, de la primera y quizás más común significación del vocablo "reconocimiento" que se expresa con el concepto de "identificación", como cuando alguien encuentra a un objeto suyo entre otros y lo "identifica", es decir, lo "reconoce" como propio. Y finalizará su ensayo profundizando el sentido que en francés tiene la palabra "reconocimiento" cuando se la emplea en el sentido pasivo de "estar reconocido", como cuando alguien se siente agradecido ante un regalo gratuito de otra persona⁴⁴.

En el primer significado la palabra "reconocimiento" se traduce simplemente como "identificación". Pero Ricoeur eleva este análisis para verlo a la luz de pensadores muy importantes de la tradición moderna y casi contemporánea como son Descartes, Kant y Husserl. En Descartes el término "reconocimiento" estará a nivel epistemológico y será vinculado con la operación del "juzgar" que identificará y distinguirá esto de lo otro, la verdad del error, en ideas claras y distintas, que llevan a la certeza del sujeto sobre cualquier acontecimiento percibido. En Kant la perspectiva será distinta ya que Kant está más interesado en mostrar cómo se construye el conocimiento humano, más que en el mismo conocimiento.

Así el "conocimiento", y este es el trabajo de toda la Crítica, consiste no solo en "distinguir", como lo quería Descartes, sino ante todo en "sintetizar". Descubrir que el "conocimiento" tiene esa raíz compleja, que compromete tanto al sujeto como al objeto es ahora el supremo "reconocimiento" de su naturaleza más profunda. Así el "reconocimiento" es en Kant un saber reflexivo, de segundo orden, pero por eso mismo muy importante y capital y que ya adelanta el tema del próximo Estudio de Ricoeur dedicado al "Reconocimiento de sí mismo". Por su lado Husserl lleva el análisis del "reconocimiento" más allá de la "representación", ensimismada en el sujeto, tal como con diversos acercamientos lo expresaban Descartes y Kant, y lo centra fenomenológicamente en el "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), el mundo vivido, donde el ser humano encontrará un sinnúmero de significaciones que deberá "reconocer" para poder llevar su vida y su intencionalidad con sentido en el mundo que le toca vivir. Por tanto el mundo, en Husserl, no es solo "constituido", como lo pretendía Kant con las categorías de la subjetividad, sino que es en su verdad también "constituyente"⁴⁵.

Una segunda significación más compleja se da cuando queremos referirnos al "reconocimiento de Sí mismo", al cual dedica Ricoeur su

⁴⁴ Para el sentido francés de "reconocimiento" como "gratitud", véase P. Ricoeur, *op. cit.*, p.13 y ss.

⁴⁵ Cfr. P. Ricoeur, *Los caminos del reconocimiento*, pp.80-83.

segundo Estudio. Ya no es posible "identificarse" como cuando yo "identifico" a un objeto usando solo mis sentidos exteriores. El problema no hace más arduo porque el "reconocimiento de sí mismo" no se obtiene con la nominación de una serie de rasgos externos, como son el nombre y el apellido, el lugar de nacimiento o incluso con la simple presentación del documento de identidad. Ricoeur inicia la indagación de esta problemática con la ayuda y en diálogo con diversos pensadores, desde los griegos a los modernos y contemporáneos, ya que esta búsqueda de la propia identidad deberá adentrarse en la misma subjetividad e ipseidad del Sí mismo.

Para ello comienza Ricoeur su tarea concibiendo, en primer lugar, al ser humano como "agente", en clara referencia al pensamiento griego, y luego, con la ayuda del aporte moderno, lo verá como "responsable" de las acciones que acometa. Solo se llega a afirmar que alguien es "reconocido" en su más profunda ipseidad cuando logra adentrarse en el mundo interior de su propia libertad y responsabilidad. El sujeto aparece y es caracterizado así por su "capacidad de hablar", de "actuar" y de lograr una "identidad narrativa", que le permita aunar tanto el *pasado* (*memoria*) como el *futuro* (*promesa*) en un *presente* lleno de sentido. Solo así el Sí mismo puede reconocerse. Ya no se trata de una identidad "idem", que permanece fijada para siempre, sino que ella es continuamente cambiante e histórica, como es la "identidad ipse", en el lenguaje de Ricoeur⁴⁶. Esto hace al sujeto "imputable", es decir, capaz de "reconocerse" como "autor" de sus actos. Este aspecto ya muestra al Sí mismo como inserto en la sociedad que le abre a nuevas capacidades y posibilidades. Será el tema del último apartado de este segundo Estudio dedicado a las "capacidades y práctica sociales". Aquí Ricoeur amplía el ámbito del Sí mismo como "agente libre" al otorgarle al sujeto, como lo quería I. Berlin, las *libertades negativas*, que le dan acceso a los derechos cívicos de la libertad de opinión, de reunión, de propiedad, etc. y las *libertades positivas* que estimulan al Sí mismo a realizarse y muy especialmente a entrar en el marco de las realizaciones económicas, pero no de cualquier modo y a la ligera, sino con serias motivaciones que incluyen "sentimientos morales" y no meras "motivaciones de interés". En esta parte final de su segundo Estudio Ricoeur seguirá de cerca el pensamiento de Amartya Sen, premio Nóbel de Economía de 1998, que sostiene estos valores⁴⁷.

El *tercer* Estudio está consagrado a indagar en un grado todavía más creciente de complejidad el tema del "reconocimiento mutuo". Ricoeur lo hace recorriendo el camino dialogando con diversos pensadores del pasado. En el *primer capítulo* dialoga con Husserl en orden a

⁴⁶ Cfr. Paul Gilbert, *El reconocimiento, según Ricoeur*, Roma, 2008, en Internet.

⁴⁷ P. Ricoeur, *op. cit.*, pp 181-190.

dilucidar el problema del "otro" tal como aparece en su obra fenomenológica. Para Husserl el "otro" está enmascarado con el rostro del "yo-mismo", con lo cual nunca se llega al "Sí mismo" del "otro-prójimo" en su más radical mismidad. La analogía de este conocimiento le impide a la autoconciencia alcanzar del "otro" así determinado un pleno "reconocimiento". La solución inversa a ésta, la de Levinas, tampoco resuelve el problema del "reconocimiento". Porque si bien es verdad que el "yo" propio es solo en cuanto responde a un "tú", que tiene siempre la iniciativa, también es verdad, para Levinas, que ambos, tanto el "yo" como el "tú" son "inconmensurables" en sus propias mismidades. Ellos son "infinitos" en su relación mutua y por tanto ninguno de ellos podrá ser alcanzado y dominado por el otro por su misma vinculación. Lo cual pone una vez más en entredicho la salida para comprender el verdadero sentido del "reconocimiento".

En el capítulo segundo de este tercer Estudio Ricoeur recurre a un autor clásico, como es Hobbes, para tratar de salir de este callejón sin salida. La solución hobbesiana es conocida, ya que si bien parte de la concepción monológica e individualista del hombre su sentido "societario" le hace a este hombre superar el "temor" de perder su vida en la "lucha a muerte" de uno contra otro o contra todos y por un "pacto" puede salir de su "estado de naturaleza", que hace al hombre "lobo del hombre", para sellar el "reconocimiento" necesario que les permitirá convivir y cohabitar un mismo espacio social. Pero este resultado no es del todo satisfactorio, ya que el "sí" alcanzado del "reconocimiento" tiene detrás de sí una constante "amenaza" de los "Sí mismos" involucrados, que solo se contiene por un nuevo "temor", que ahora es producido por el respeto obligado a la "ley" y al "poder estatal", que la establece y la sostiene con su poder coercitivo.

En el capítulo *tercero* titulado: "Hegel en Jena: 'Anerkennung'"⁴⁸, Ricoeur, trata la propuesta de Hegel de la "lucha por el reconocimiento", inspirada por Hobbes, y plasmada admirablemente en la *Fenomenología del Espíritu*, al tratar el tema del "reconocimiento" por la "lucha a muerte" de dos autoconciencias. Pero Ricoeur no inicia su análisis tomando este importante texto hegeliano, sino que se aproxima, primero, a los textos hegelianos de la primera época de Jena, siguiendo los pasos de Honneth y ayudado, ya que Ricoeur no es especialista en Hegel, con los buenos comentarios de Taminioux a las obras de Hegel de este período⁴⁹. Ricoeur sigue laboriosamente el itinerario de Hegel en Jena para construir este "concepto", desde sus primeros ensayos, acompañado por la investigación de Honneth, tal como la hemos visto más arriba. A

⁴⁸ Cfr. P. Ricoeur, *op. cit.*, pp.219-235.

⁴⁹ J. Taminioux, *Naissance de la philosophie hégélienne de L'Etat. Commentaires et traduction de la "Realphilosophie de Jéna"*, Payot, Paris, 1984.

Ricoeur le interesa saber como a Honneth, si en Hegel hay una posible superación de la motivación hobbesiana, del miedo a la muerte, para establecer un lazo societario y que fuera del orden moral y no "físico" o "pre-ético", como era para Hobbes, la motivación para que el hombre salga del estado de naturaleza. Esta idéntica búsqueda unirá a Ricoeur con Honneth. Pero, por otro lado, también los une la idéntica concepción de que estados más altos de convivencia solo se logran si se acepta en todo ello la presencia de lo "negativo", en la modalidad de diversos "conflictos", que impiden el crecimiento y que deben ser "superados" en orden a advenir a una situación más positiva que la anterior. Sin embargo esta coincidencia de ambos no le impedirá a Ricoeur señalar sus diferencias con Honneth, especialmente, al considerar que hay otras posibilidades de superar el "conflicto", que separa a los seres humanos por otros caminos que no son solo los de una mera "lucha" por el reconocimiento. Ricoeur encuentra en Honneth una *triple razón* para justificar este ligamen "moral" al tema del reconocimiento. La primera viene de la tradición fichteana, que distinguía entre "autoconciencia", como "repliegue" consciente y reflexivo "del yo sobre sí mismo" y al mismo tiempo "relación" al "otro", en una relación de intersubjetividad. La segunda es más propiamente hegeliana al indicar claramente la dirección del proceso del reconocimiento, que va desde su polo negativo al positivo, "del desprecio hacia la consideración, de la injusticia hacia el respeto"⁵⁰. La tercera razón está en que la doctrina del "reconocimiento" avanza en sistematicidad al aplicársela a distintas realidades de la vida social vinculadas jerárquicamente y que van desde la familia hasta el Estado. Este despliegue hegeliano comenzará en Jena y después de variadas formas de institucionalización culminará en los *Lineamientos de la Filosofía del Derecho* de Hegel de 1820-21, donde esta doctrina del "reconocimiento" institucional encontrará, según Ricoeur, su definitiva estabilización⁵¹. En todas esas estructuras de la vida social que van desde lo familiar a lo estatal late, a pesar de sus diferencias, el mismo clamor, el "deseo de ser reconocido", que como exigencia moral viene a reemplazar así al, simple y trágico a la vez, "miedo a la muerte violenta" hobbesiano⁵².

Ricoeur retoma la argumentación de Honneth para seguir paso a paso el itinerario de Hegel en sus diversas obras de Jena para seguir la génesis y la conformación del concepto de "reconocimiento". Así en el *Sistema de la eticidad* de 1803, Hegel, a pesar de su andamiaje lingüístico muy ligado a Fichte y a Schelling, comienza a distinguir distintos niveles de realidad y que se inicia con el de las "potencias naturales" donde pueden ubicarse las estructuras familiares. Este es, según Ricoeur, el

⁵⁰ Cfr. P. Ricoeur, *op. cit.* p.219.

⁵¹ *Ibid.*, p.220.

⁵² *Ibid.*, p.221.

"núcleo de un primer modelo de reconocimiento mutuo", aunque todavía no aparezca la palabra "reconocimiento"⁵³. Será en el siguiente nivel, cuando se trate el reconocimiento de los individuos como "personas", en el intercambio de bienes según el derecho, cuando aparecerá por primera vez la expresión ya acuñada hegelianamente de "reconocimiento"⁵⁴. Luego más adelante aparecerá nuevamente la expresión "reconocimiento" cuando Hegel trate de justificar en la sustancia ética del "pueblo" (*Volk*) el problema del legítimo gobernante, que debe juzgar y actuar "según justicia" para que el "derecho" sea respetado, porque permitir "la violencia, el robo, va contra el reconocimiento"⁵⁵. De este modo, Ricoeur, sintetiza la doctrina del "reconocimiento" presente en el *Sistema de la eticidad*, con los siguientes rasgos: "Se puede detectar la presencia de la expresión 'reconocimiento' en dos momentos precisos, vinculados, el primero a la formalidad del derecho, principalmente del intercambio, y el segundo, a la estructura de la gobernación del pueblo bajo la égida de la justicia"⁵⁶. Ya se ve por lo mismo que la doctrina del "reconocimiento" está ligada de un modo u otro a garantizar la libertad pública siempre amenazada por la trasgresión de la ley y el crimen. Como lo dice muy bien Ricoeur: "En este sentido, el reconocimiento nunca es evocado sin su sombra negativa: el 'crimen' como negación del reconocimiento"⁵⁷. Con todo Ricoeur, seguirá a Honneth, al afirmar que este discurso hegeliano está todavía muy infeccionado de "ontoteología" que le impide ver la "pluralidad humana" como límite donde se juegan relaciones de mutualidad. Y también estará de acuerdo con Honneth en suplir y actualizar ese acercamiento metafísico y especulativo de Hegel por otro más empírico y "posmetafísico", siguiendo la propuesta de Habermas asumida por Honneth, en el que "la pluralidad humana ocupará el lugar de la Identidad y de la Totalidad"⁵⁸.

De modo semejante y con esta misma óptica analiza Ricoeur la *Realphilosophie o Filosofía real* de Hegel de 1804-1806. En este escrito el concepto de "espíritu" desplaza al concepto de "naturaleza", en franca alusión a la propuesta Hobbesiana, y se constituye como el lugar central donde va a darse el "reconocimiento" desde sus primeras conformaciones en la sociedad familiar hasta llegar al Estado, con una precisión que se hallaba ausente en su ensayo anterior. Es aquí, según Ricoeur, donde Hegel "inscribió definitivamente el tema del reconocimiento en lo más

⁵³ *Ibid.*, p.224.

⁵⁴ *Ibid.*, p.225.

⁵⁵ *Ibid.*, p.227.

⁵⁶ *Ibid.*, pp.227-228.

⁵⁷ *Ibid.*, p.228.

⁵⁸ *Ibid.*, p.228

profundo de la filosofía política"⁵⁹. Hegel divide esta obra en *tres partes*. En la *primera* analiza el concepto de "Espíritu" en sus primeras manifestaciones psicológicas y prácticas, de la inteligencia y de la voluntad, aquellas determinaciones que tocan a la familia y al trabajo. Este es el momento, según Ricoeur, "del amor, de la familia y del niño, en el que Honneth discernirá más tarde el primero de los tres modelos de reconocimiento" (*Ibid.*, p.230). En la segunda parte, llamada *Espíritu efectivo*, Hegel analizará los efectos del "reconocimiento" especialmente en el ámbito del "derecho", ya que el "derecho" es el ámbito donde se da el "reconocimiento", que hace pasar, por ejemplo, de la "posesión subjetiva" de un bien o cosa, al ámbito de la "propiedad objetiva", que es el mismo "bien", pero ahora "reconocido" por todos, por la sociedad, que le da un valor universal, más allá del valor subjetivo e individual, que tiene para su poseedor. Así lo expresa el mismo Hegel en un texto citado por Ricoeur: "En la posesión el ser tiene la significación no espiritual de 'mi' haber en cuanto este singular; aquí, en cambio, (en la propiedad) es el 'ser-reconocido'"⁶⁰. La *tercera* parte trata de los efectos del reconocimiento a nivel de la totalidad del pueblo y que se expresa en la "constitución". Hegel en estas páginas despliega germinativamente las características modernas del Estado analizando las relaciones que se dan entre los individuos singulares y la conformación del Estado como el Reino de lo universal. El individuo puede ser visualizado al mismo tiempo como "bourgeois" en cuanto se dedica a sus cosas propias, a su familia, a su trabajo, a la formalización de contratos, etc., pero al mismo tiempo ese mismo individuo es "citoyen" en tanto "trabaja por el universal", que es el ámbito de lo estatal. Esto es lo que caracteriza a los tiempos modernos, a saber, la presencia de los individuos en medio de la universalidad. Para Hegel primariamente el "universal" no está representado por el Gobierno o por el gobernante, sino por el "pueblo". Así lo dice el mismo Hegel: "El universal es el pueblo, el conjunto de los individuos en general, el todo que está allí, el poder universal"⁶¹. Esto lo conoció Grecia que cultivó la bella eticidad que se plasmaba en las costumbres de ese pueblo, pero sin descubrir el principio de los tiempos modernos donde aletea la libre individualidad, capaz de trabajar para sí, pero que también es capaz de "exteriorizarse" de sí, para gestar lo universal, que beneficia a todos y abre las puertas al reconocimiento público y societario. A partir de aquí analiza Hegel todos los modelos políticos de su tiempo como son la "monarquía hereditaria", en sus diversos poderes, la "democracia", al estilo roussonian, donde prevalece la "voluntad general", pero también

⁵⁹ *Ibid.*, p.229.

⁶⁰ *Ibid.*, p.232.

⁶¹ Cfr. G.W.F.Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Meiner, Hamburg, 1969, p.244 (la traducción es nuestra).

discute la "tiranía", representada por el "tirano", que separado del "universal", como una nueva "divinidad", quiere imponerse a todo la comunidad del pueblo, pero, agrega Hegel, "su divinidad es solo la divinidad del animal, la ciega necesidad que justamente merece ser detestada como el mal. Robespierre ha obrado así"⁶². En esta figura Hegel alude al "momento maquiavélico", reconociendo algunas de sus virtudes, pero sin ahorrarse su dura crítica especialmente en relación al "poder" ilimitado del Príncipe para quien "el asesinato, la traición y la crueldad" han perdido el significado del *mal* y se han convertido en un *bien* en tanto que tales acciones sirven solo para asegurar su propio "poder". Todo ello es el resultado de una falta total de reconocimiento. Hegel finaliza este capítulo de la "constitución" refiriéndose a tres tópicos, que luego en la época de Berlín recibirán tratamiento separado, como son el "arte", la "religión" y la "ciencia", niveles en los que se halla también el "reconocimiento", y que son un antecedente importante de lo que será luego el desarrollo del "espíritu absoluto" de la Enciclopedia. El capítulo se cierra con una consideración que hace Hegel en relación al obrar del Espíritu como "historia del mundo", otra temática que años después Hegel también desarrollará, en Berlín, en sus Lecciones de Filosofía de la Historia.

Pero de todo este rico material, diríamos ya "fenomenológico", Ricoeur solo da un breve resumen de dos páginas, sin entrar para nada en el análisis de cada una de estas figuras, con que se identifican los diferentes estamentos que componen la organización civil y política de la sociedad de su tiempo, sin dejar de deslizar, al mismo tiempo, de paso y un poco arbitrariamente ciertas críticas a Hegel dando a entender, que en estas últimas secciones el "reconocimiento" sería suplantado por la "exteriorización" (*Entäusserung*) y por la "reconciliación" (*Versöhnung*). La verdad es que Hegel no abandona su doctrina del "reconocimiento", sino que la completa con sus nuevas doctrinas de la "exteriorización" y la "reconciliación", que luego en la *Fenomenología del Espíritu* utilizará abundantemente para explicar nuevos comportamientos del Espíritu⁶³. El "reconocimiento" es ahora en la sustancia ética del pueblo una realidad palpable posibilitada y dada por la compenetración especulativa de lo "singular" con lo "universal" en el individuo, que antes estaba recluido sobre sí mismo, y ahora con la conformación de otro "individuo" que es

⁶² *Ibid.*, p.248.

⁶³ Cfr. nuestro trabajo: *Pueblo y Saber en la fenomenología del espíritu de Hegel*, Ed. Univ. Del Salvador y Diego de Torres, San Miguel, Buenos Aires, 1983. Especialmente véase la Introducción a la segunda Sección de la obra titulada: "Pueblo y Saber en el mundo del Espíritu Extranjerizado a sí" donde se discuten los significados de "extranjización" (*Entfremdung*), "exteriorización" (*Entäusserung*) y "reconciliación" (*Versöhnung*) y su vinculación con el "reconocimiento" (p.174-175).

y vive por el "reconocimiento" del otro y de los otros se ha convertido en un "ciudadano" completamente "exteriorizado" de sí y "reconciliado" con lo "universal", que se expresa en la sociedad y en particular en lo estatal. Este sentido especulativo, donde se aúna el "singular" con lo "universal", sin fusión ni disolución, que caracteriza a una sociedad éticamente constituida, donde se respeta el sentido público del "reconocimiento", lamentablemente no ha sido comprendido por Ricoeur.

Ricoeur dedica su capítulo cuarto de este tercer Estudio a presentar las nuevas "actualizaciones" que tiene a partir de Hegel este pensamiento del "reconocimiento". Ricoeur lo hará con diversos autores. A nosotros nos interesan dos. El primero es Honneth, que abarca la primera parte de este capítulo (pp.237-257). El segundo es Charles Taylor, que lo trata al final de este mismo capítulo cuarto (pp.269-273). Veámoslos ahora brevemente por su orden.

El primero es el "diálogo" con Honneth⁶⁴. En primer lugar Ricoeur comparte con Honneth la crítica que éste le hace a Hegel en sus escritos de la primera época de Jena. Tanto para Honneth como para Ricoeur Hegel en esa época está muy influido por el pensar de Fichte y de Schelling y no puede todavía desprenderse de una concepción esencialista de la metafísica. De ahí el recurso que hace tanto Honneth como Ricoeur para "vestir" y "actualizar" este estilo abstracto y esencialista hegeliano con nuevos acercamientos "empíricos", como son los de Mead y de otros autores. Eso no significa que tanto Honneth como Ricoeur no aprueben los esfuerzos de Hegel para superar la teoría contractualista de Hobbes y todos sus presupuestos ontológicos, derivados del "estado de naturaleza", por una propuesta basada en "motivos morales" expresada a través de las diversas formas de "reconocimiento". Pero Honneth al asumir los tres modelos del "reconocimiento", en clara vinculación con Hegel, como son el del "amor", el "derecho" y la "estima social", acentuará en cada uno de ellos que esos logros no se obtienen sin una "lucha" por el "reconocimiento". Ricoeur retomará en su obra el análisis de esos tres niveles (pp.240-257) y coincide con Honneth en que estos aspectos se recortan en su positividad sobre un trasfondo de negatividad, que trata de impedir que esas formas positivas se instalen como expresión de "reconocimiento". Pero a diferencia de Honneth, Ricoeur, ahora en clara polémica con él y más allá de la interpretación hegeliana, no cree que el único modo de salvar esas positivities sea por el procedimiento de una "lucha" y sin la cual toda recuperación de esos valores sería imposible. Ricoeur propondrá en lugar de la "lucha", que da

⁶⁴ Para una análisis más detallado véase el excelente trabajo de Miguel Giusti: *Reconocimiento y gratitud. El "Itinerario" de Paul Ricoeur*, ya citado arriba en nota 43, especialmente su apartado 2, titulado *La controversia con Axel Honneth*.

lugar a relaciones de mera "reciprocidad", otro tipo de vinculación que brotan de la "gratitud" y que mueven a establecer nuevas vinculaciones, las de "mutualidad", donde se daría la plenitud del "reconocimiento mutuo" entre todos los implicados⁶⁵. Así en el último capítulo Ricoeur introducirá la problemática del "don", introducida en Francia por Marcel Mauss por los años 20 del siglo XX, que lleva por su intercambio entre los actores a privilegiar más el "recibir" el "don" que el "darlo". De ahí el valor que tendrá en estas relaciones su carácter de ser "gratuitas", lo que lleva a sentirse "reconocido", en su segundo sentido semántico de sentirse "agradecido". Así por la "gratuidad" se transforman las relaciones humanas en relaciones "mutuas", sin tener necesidad de apelar para ello a la "lucha" y donde se hallarían así garantizados los "estados de paz". Será la tesis final de Ricoeur defendida en su último capítulo *cinco* de su tercer Estudio.

Veamos ahora, en segundo lugar, cómo recepciona Ricoeur los aportes de Charles Taylor en su principal contribución como es *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, que ya hemos comentado más arriba. De entrada la juzga como uno de las obras que se hace eco de las "luchas por el reconocimiento" que hoy se están dando muy especialmente en países con fuertes culturas multiculturales, donde se dan desequilibrios de identidad y de justicia, que piden nuevos "reconocimientos" societarios, como así también donde se levantan diversas demandas que provienen de grupos no suficientemente reconocidos en la sociedad actual, como son ciertos "movimientos feministas, las minorías negras o conjuntos culturales minoritarios"⁶⁶. Ricoeur ha dejado este análisis para lo último porque no es tan fácil entrar en el debate del "multiculturalismo", ya que hasta su misma definición es hoy "altamente polémica" y no se puede entrar en su campo sin una buena dosis de "compromiso", lo que puede comprometer la objetividad de la argumentación. Así Ricoeur juzga al mismo Charles Taylor al verlo muy comprometido con la situación "francófona" de Quebec en relación a lo restante de Canadá de habla inglesa. Inmediatamente Ricoeur expone en tres páginas cuáles son a su juicio las principales afirmaciones que sustentan lo esencial de la tesis de Taylor. Una de ellas es la que se refiere a la opinión de Taylor de que la "identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por su ausencia", o también por la mala percepción que

⁶⁵ Véase el artículo arriba mencionado de Giusti, p.11, donde dirá: "la 'reciprocidad' sería igualitarista y reivindicativa, la 'mutualidad' asimétrica y generosa. El reconocimiento que Ricoeur quiere defender es, pues, de acuerdo a lo dicho, un reconocimiento 'mutuo', no uno meramente 'recíproco'".

⁶⁶ P. Ricoeur, *Caminos...*, *op. cit.*, p.270.

de ella tienen los demás"⁶⁷. Ricoeur recorre rápidamente la argumentación de Taylor para sostener esta tesis recurriendo al "desmoronamiento de las jerarquías sociales", que habían colocado en lo alto de la pirámide social al "honor" y a la promoción moderna de la "dignidad", que lleva al "reconocimiento igualitario". Taylor, agrega además, siguiendo a Rousseau y a Herder, el concepto de "autenticidad" para recomponer desde adentro el actuar moral del hombre. Pero Taylor preocupado por mostrar una buena argumentación no se queda en esta dimensión "igualitaria" del "reconocimiento", sino que acude a justificar al mismo tiempo la "política de la diferencia", política que en principio se opone a la anterior "política de la igualdad". Todo inclina a pensar que esta "política de la igualdad" es la que aparece, finalmente y en su verdad, como "discriminatoria", ya que ella pretende ser un principio universal cuando es tan particular y diferente como otros de otras culturas, pero, además, se hace "tiranía homogeneizante", cuando quiere imponer esa "igualdad" a toda realidad humana y cultural sin respetar sus diferencias legítimas. Esta argumentación lleva a que todavía hoy se den muchas tensiones no resueltas en el caso quebecquense, sobre todo en los ámbitos de la educación y del comercio. Y lleva también a que las sociedades liberales se deberían caracterizar en el modo de tratar a sus minorías. Lo que hace que la "lucha por el reconocimiento" siga abierta como una herida. Problemática a la que no da respuesta plenamente Taylor.

Al terminar ese capítulo *cuarto* y como previo al capítulo *cinco*, último de la obra, titulado: "La lucha por el reconocimiento y los estados de Paz", Ricoeur, plantea una duda e interrogante, que lo expresa así: la "duda toma la forma de una pregunta: la solicitud de reconocimiento efectivo, jurídico y social, por su estilo militante y conflictual, ¿no se reduce a una solicitud indefinida, figura (hegeliana) del 'mal infinito'? La tentación en este caso, es una nueva forma (también hegeliana) de 'conciencia desgraciada', bajo las formas de un sentimiento incurable de victimización o de una infatigable postulación de ideales infatigables."⁶⁸. Es a partir de aquí que Ricoeur propone "tomar en consideración la experiencia efectiva de lo que yo llamo estados de paz"⁶⁹. Lo cual no significa el reemplazo liso y llano de la "lucha", por la "paz", sino un ficticio "irenismo", que en su verdad no resolvería ningún problema, sin ver la posibilidad de situar la problemática del "reconocimiento" en otro medio y con otros medios que superen a la simple "lucha" y que pueda reencontrarse en el intercambio comunicativo de un "reconocimiento" plenamente logrado. Es el intento ya esbozado más arriba de la dinámica que impulsa el "don", al convertirse en "don mutuo" entre los donantes

⁶⁷ Texto de Taylor citado por el mismo Ricoeur, *op. cit.*, p.271.

⁶⁸ *Ibid.*, pp.275-276.

⁶⁹ *Ibid.*

y que constituye no ya una "relación recíproca", sino una plena "relación mutua". Nuevo ámbito que nos sugiere, al igual que en Honneth y Taylor, el pensar que una genuina "actualización" de la doctrina hegeliana del "reconocimiento" tiene que ver con la conformación de una nueva sociedad donde las relaciones de sentido y de respeto atraviesen todos los estratos de la sociedad en una plena realización *intercultural*.

A modo de balance final

Llegados al final de nuestra exposición nos queda por presentar un "balance final". Más bien sería, más modestamente, una presentación "a modo de balance". De ninguna manera pretendemos decir aquí la última palabra. Hay que pensar, más bien, que estos pensadores se han expresado sobre este tema no solamente en las obras, que arriba hemos analizado, sino también en otras que ni siquiera hemos mencionado dado los límites de esta publicación. Todo esto, sin embargo, no impide que aportemos al final de este trabajo al menos algunas reflexiones "que den a pensar" y que dejemos a nuestros lectores para que puedan juzgarlas, discutir las e, incluso, objetarlas.

En primer lugar haremos algunas observaciones de cómo estos tres autores han examinado y comprendido en el mismo texto hegeliano el concepto de "reconocimiento". En segundo lugar haremos una breve reflexión sobre los aportes y límites de sus reflexiones y propuestas. Y en tercer lugar esbozaremos alguna sugerencia, como aporte personal nuestro.

Honneth tiene la virtud de haber hecho un análisis, puede decirse, minucioso de los principales textos de Hegel de la época de Jena. Su defecto es no espigar suficientemente otros textos de Hegel como son los de la *Fenomenología del Espíritu* de ese mismo tiempo de Jena, y otros textos hegelianos de madurez como son, entre otros, los *Lineamientos de la Filosofía del Derecho* y la *Enciclopedia*. Más que proporcionarnos un concepto hegeliano de "reconocimiento" Honneth se detiene con preferencia en detallar los tres ámbitos en lo que se dan diversas situaciones de reconocimiento, como son las del "amor" en la vida familiar, las del "derecho" en la vida de la sociedad civil y las de la "estima social" o "solidaridad" a nivel del Estado. En esos ámbitos suelen darse situaciones "negativas", que pugnan por revertirse en estados "positivos" de reconocimiento. De ahí que Honneth ponga en esos procesos más hincapié en la "lucha" reivindicativa, que quiere revertir una situación "negativa" donde los actores no son "reconocidos" en sus derechos para llegar a otra, ahora "positiva", donde esos derechos sean plenamente "reconocidos" por la sociedad. De ahí que su obra se titule justamente *La lucha por reconocimiento*.

Por su parte Charles Taylor parte de la problemática actual del "multiculturalismo" y de la necesidad de "reconocimiento" que tienen muchas minorías y otras culturas, que han sido desconocidas y excluidas

del goce de sus legítimos derechos. Para ello se vuelve a la tradición filosófica para auscultar lo que significa propiamente "reconocimiento" a fin de poder implementar, luego, una "política del reconocimiento", que pueda revertir esa deplorable situación en la que viven esas minorías y culturas. Pero cuando uno esperaba que diera un análisis del pensamiento de Hegel en esta temática, cosa que lo sabe hacer muy bien por ser un reconocido especialista en Hegel, avalado por una serie de obras, solo se refiere sucintamente a la *Fenomenología del Espíritu*, pero sin adentrarse en ella fin de mostrar en esa obra el concepto de "reconocimiento", cosa que tampoco Honneth había hecho. Tampoco se refiere a los textos de la época de Jena, como Honneth hizo. Ni a otros de la madurez de Hegel. En lugar de todo eso Taylor nos conduce un paso atrás en el tiempo para ver cómo surge la problemática del "reconocimiento" y de la "identidad" en otras fuentes del siglo XVIII donde se van a plasmar las doctrinas y acontecimientos, que llevarán a la doctrina hegeliana y a sus posteriores actualizaciones.

Finalmente Ricoeur hará su propio camino en orden a adentrarse en los complejos significados del "reconocimiento". Su intencionalidad no es volver a analizar con exclusividad el pensamiento de Hegel en este dominio, sino más amplio, ya que recurre en esta vasta y densa obra, la última que salió de sus manos, a una muy diversa cantidad de autores desde la antigüedad griega, pasando por Modernidad y llegando a nuestros días, que le van dando variados elementos para construir su propio "camino del reconocimiento", tal como denomina a su obra. Pero no deja de recurrir a Hegel. El se sabe que no es un especialista en Hegel y lo confiesa humildemente. Por eso se valdrá para acceder a la obra de Hegel de un excelente especialista hegeliano de la época de Jena como es Jaques Taminioux, y a un ensayista como es Axel Honneth, con el cual coincidirá en no pocos enfoques, pero con quien tendrá también serias diferencias. A los análisis de Ricoeur sobre Hegel no se los podría clasificar estrictamente ya que depende de otras fuentes. Sin embargo nos atreveríamos a adelantar, sin negar por ello la eminencia de su trayectoria, que algunos de sus acercamientos a la interpretación de Hegel son muy esquemáticos y sus críticas a la filosofía hegeliana, que brotan de esas apreciaciones son a veces infundadas, y muy dependientes de la interpretación de Honneth, tal como en nuestro texto lo hemos expresado más largamente. Creo que es impropio juzgar a la filosofía de Hegel de esta primera parte de los tiempos de Jena como si fuera una "ontoteología", denominación que podía convenir mejor al joven Hegel de la época de Frankfurt, que no de Jena. Esta descalificación, compartida con Honneth, le impide a Ricoeur juzgar con más imparcialidad el pensar de Hegel de este periodo. Es cierto que en los primeros tiempos de Jena Hegel todavía está bajo el influjo del vocabulario esencialista de Schelling y de su teoría de las "potencias". Sin embargo ese hecho no debe ocultar lo nuevo que va naciendo en Hegel como es el incorporar a su pensar las "cosas

nuevas" de esos tiempos y, además, introducir el modo "dialéctico" de tratarlas y que alcanzarán en la *Fenomenología del Espíritu* de 1807 su primera gran expresión especulativa. La *Fenomenología del Espíritu* no nace de la nada y en un instante. Necesitó tiempo. Y el tiempo de Jena fue de muchísima importancia para alcanzar ese logro. Tarea de ese tiempo fue el descarte sucesivo de los "viejos odres" de los lenguajes ligados a la moderna metafísica de la "identidad subjetiva" de tipo Fichteano o de la "indiferencia absoluta" ligada al acercamiento Schellingiano, para revestirse de los "nuevos odres" donde tanto la identidad como la diferencia son igualmente honradas en sus formas y en sus contenidos. La nueva época que inaugura el Hegel de Jena pide "odres nuevos para vinos nuevos". La época de Jena será el abrirse a esos nuevos cauces que orientarán el pensamiento hegeliano y que tiene en la *Fenomenología del Espíritu* su primer fruto maduro.

En cuanto a las actualizaciones de la doctrina hegeliana del reconocimiento, Honneth tendrá por primer objetivo recuperar la posibilidad de construir una doctrina del reconocimiento que, como la de Hegel, tenga un alto contenido ético. Con ello se eleva por encima de aquellas doctrinas sociológicas que explican los cambios societarios por la intervención de meros valores económicos o de utilidad. Este es su mérito. Pero intentará actualizar la propuesta hegeliana del reconocimiento, aunque sin su marco teórico, ya que no lo comprende en profundidad, y lo hace aplicándose a analizar diversos tipos de materiales "empíricos" que tienen que ver con las tres áreas del "reconocimiento" vistas oportunamente en sus correspondientes conflictos. Pero todo desde la perspectiva de la "lucha" por el reconocimiento. La exclusividad de este enfoque será, como lo señala con razón Ricoeur, quizás su debilidad. Lo permanente de la "lucha" haría que nunca se pueda gozar con plenitud del mismo reconocimiento.

Por su lado Taylor tiene la gran ventaja de partir de una problemática, que él por ser canadiense, conoce muy bien y que tiene que ver con el "multiculturalismo" y la necesidad que tienen algunas minorías u otras culturas como la francófona o las indígenas de ser reconocidas dentro de la sociedad para alcanzar la plenitud de los derechos a la diferencia. Este es su aporte. Arma su propia teoría para construir una política del "reconocimiento", que va más allá de Hegel, al optar por el "liberalismo comunitarista", pero a pesar de ello no logra alcanzar a dar con una vía intermedia, a no ser como reclamo, que pueda mediar con el "universalismo igualitario", también liberal, que postula, sin términos medios, la igualdad de todos ante la ley. Es la crítica que Ricoeur le dirigirá.

Finalmente no deja de ser estimulante el "camino del reconocimiento" que como itinerario personal Ricoeur nos propone en su ensayo con el mismo nombre. Quizás sea esta su grandeza y su limitación. Grandeza porque nos introduce en profundidades de sentido, que no

habían sido exploradas ni por Honneth, ni por Taylor. Sentido que se adentra en diversas significaciones del "reconocimiento" que van desde la más exterior ligada a la "identificación", para pasar por el "reconocimiento de sí mismo" en su segundo Estudio, donde se halla toda su filosofía de la "ipseidad" y del compromiso del hombre que, por su palabra y su acción, está capacitado para asumir su libertad para vivir y realizarse en sociedad. Itinerario que culmina más allá de las limitaciones del "reconocimiento recíproco", en el que se queda a su juicio la postura de Honneth y avanza hacia el "reconocimiento mutuo" a través de la gratuidad del "don" recibido y compartido y donadora de un "reconocimiento en paz", con lo que abre un nuevo espacio bien distinto de la simple "lucha" como lo postulaba Honneth. Esta solución no es, sin embargo, todo lo suficiente y tranquilizante como su expresión lo indicaría. Se le puede argüir por los excesos que su compromiso "donativo" podría ocasionar a los actores especialmente en cuanto a la "libertad" de los mismos y al respeto de la "justicia" de las relaciones⁷⁰.

Y una última palabra. Creo que más allá de los acuerdos y divergencias que estos autores hayan expuesto en sus trabajos nos queda la impresión de que esos caminos que ellos planteaban han abierto la posibilidad de transitar en verdad "otros muchos senderos", a ser caminados por todos los pueblos del mundo, para que ellos puedan no solo "subsistir", sino también "convivir", "vincularse" y "reconocerse"⁷¹ en el respeto de sus propias diferencias. De allí la necesidad de seguir apostando por una "ética" que impulse a los pueblos a acercarse y a intercambiar sus riquezas culturales en una genuina "pedagogía intercultural de todos y para todos". Este es quizás el gran desafío inmediato y futuro para todos nosotros.

⁷⁰ Véase, a modo de ejemplo, la justa crítica que le dirige Giusti en el artículo citado más arriba en nota 43. alerta sobre todo el peligro que podrá tener esta ética del "reconocimiento mutuo" al poder vulnerar la libertad de las personas que practican y demandan reconocimiento". De ahí la necesidad de no erradicar totalmente las relaciones de reciprocidad. En otras palabras se debería evitar que el "amor del ágape" haga olvidar las relaciones de "justicia", ya que entonces hasta el "amor más puro" podría pervertirse.

⁷¹ Cfr. Alain Touraine *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes?*, FCE, Buenos Aires, 1996.