

## ACEPCIONES Y PROBLEMÁTICAS FILOSÓFICAS DEL TÉRMINO *RECONOCIMIENTO*.

RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005.

*Caminos del reconocimiento (Parcours de la reconnaissance. Trois études)* es el último libro de Paul Ricoeur. Se publicó en Francia en 2004, apenas un año antes de la muerte del filósofo. En la línea de sus últimos escritos<sup>1</sup>, Ricoeur continúa preocupado por cuestiones fundamentalmente éticas. Pero, con *Caminos...* no sólo retoma temas ya tratados con anterioridad como el de la subjetividad, la alteridad, las capacidades, la dialéctica entre amor y justicia..., sino que los desarrolla y les da un tratamiento novedoso bajo el portal de un nuevo objetivo: el de reconstruir la *polisemia regulada* por la que se rige el concepto de *reconocimiento*.

Echando en falta en la filosofía una teoría del reconocimiento, como sí existe una del conocimiento, se propone tantear el recorrido del término, y sus precedentes, a través de dos vías, la filosófica y la lexicográfica. Parte de la hipótesis de trabajo de que existe un paralelismo entre la progresión de acepciones semánticas y la de los hitos filosóficos que aportan una nueva visión cada vez al tema del reconocimiento. Así, mientras en el plano léxico la progresión que ordena la amplitud de significados obedece, según él, a una trayectoria que va desde el predominio del uso del verbo *reconocer* en la voz activa («donde se expresa el dominio del pensamiento sobre el sentido») hasta su uso en la pasiva (en que el «ser reconocido» expresa un estado de solicitud), en el plano filosófico destacan tres hitos: el kantiano, donde domina la problemática de la identidad; el bergsonian, regido por la problemática de la alteridad, y el hegeliano, que desarrolla la dialéctica entre reconocimiento y desconocimiento. Estas tres grandes problemáticas no se anulan en el paso de una a otra, sino que se superponen, hasta el punto de que puede afirmarse que la de la identidad rige todo el proceso, ya que ella re-

sulta ser, en última instancia, el reto del reconocimiento, bien se hable de éste, como identificación de algo en general, como reconocimiento del sí mismo o como reconocimiento mutuo, respectivamente.

Una primera virtud que salta a la vista de esta empresa, la cual no tiene la pretensión de erigirse en teoría del reconocimiento, sino sólo de tantear las diversas versiones y recorridos del concepto a través de su historia filosófica y de su uso en el lenguaje cotidiano, es la de proteger contra la reducción contemporánea —en pleno auge y que ha dado su popularidad al término—, acontecida en filosofía, que lo restringe al problema de las diferencias entre individuos en situaciones de discriminación (léase, multiculturalismo, feminismo, etc.).

Tal como indica el título original en francés, el libro se estructura en tres estudios (más preámbulo, introducción y conclusión), cada uno de los cuales desarrolla una de las grandes problemáticas filosóficas indicadas.

El primer estudio se ocupa del «*reconocimiento como identificación*» de un algo en general: como distinción de lo mismo y lo otro, así como de lo verdadero y lo falso. Sus precedentes arrancan del giro cartesiano, pero es Kant quien le da al término un tratamiento más exhaustivo y el que ejemplifica plenamente este sentido. Para este filósofo, la elección toma siempre la forma de una alternativa, tanto en el plano teórico como en el práctico: o uno u otro. Semánticamente este sentido del reconocimiento se correspondería con acepciones del tipo: *identificar, distinguir, tener por verdadero, relacionar, subsumir...* Ya en el reconocimiento-identificación podemos anticipar marcas de intersubjetividad. Así, en la aserción como acto de lenguaje se da un compromiso del locutor ante el otro.

El segundo estudio comienza retrayéndose hasta la antigüedad griega, porque, según Ricoeur, ésta nos permite ya una aproximación al tema del *reconocimiento de sí mismo* como «reconocimiento de responsabilidad». Desde la epopeya y la tragedia griegas, los personajes son reconocidos como «centros de decisión», como agentes y, en cierto sentido, como responsables. Por su parte, Aristóteles, en su ética, rechaza la idea de que la felicidad se adquiera por fortuna

<sup>1</sup> La gran obra de esta etapa final, *Sí mismo como otro*, data de 1990.



o favor divino. Al reconocer haber hecho algo, se pasa a un atestarse como agentes. En este segundo estudio, pues, el binomio del reconocimiento-identificación es remplazado por el de reconocimiento-atestación. La atestación añade ahora un carácter de certeza y constituye la garantía del «puedo...». De ella deriva precisamente Ricoeur su «fenomenología del *hombre capaz*»: un análisis de las capacidades mediante el rodeo de la hermenéutica, ya desarrollado en su anterior obra *Sí mismo como otro*.

El *poder-decir* alcanza su cima en la auto-designación. El *poder-hacer* permite al agente reconocerse causa de acontecimientos y, además, intencional, culminando en la adscripción (apropiación de su acción). El *poder-narrar* constituye la identidad narrativa, con su despliegue de la dialéctica entre *idem* e *ipse* (la cual permite apuntar hacia un nuevo enfoque sobre la *ipseidad* que se desarrollará en la teoría de la promesa). El *poder-imputarse*, conectado con las ideas de bien y de obligación, recapitula todas las formas anteriores y, con él, la noción de *sujeto capaz* alcanza su más alta significación. La imputabilidad precisa, no obstante, completarse con la idea de responsabilidad, que pone el énfasis en la alteridad implicada y que supone una mayor amplitud en el espacio y el tiempo (Planeta Tierra, pasado, futuro). En este sentido, y en referencia al tema de la continuidad de las capacidades, un rasgo fundamental es el de que no son vistas como éticamente neutras. Más bien, el rechazo de la oposición entre descripción y prescripción constituye un punto de partida sin retorno en el filósofo.

La novedad respecto a *Sí mismo como otro* estriba en que, ahora, Ricoeur considera interesante, además, dedicar un apartado a otras capacidades inscritas en las anteriores: la memoria y la promesa, por una serie de rasgos que las hacen especiales: su conexión con lo temporal, dependientes del momento presente en que se efectúan («ahora recuerdo», «ahora prometo») y proporcionando, cada una a su modo, una amplitud al reconocimiento de sí, que alcanza al pasado o al futuro; su relación diferencial con la mismidad y la ipseidad (la memoria, más vinculada a la primera y la promesa, a la segunda) y su inseparabilidad de sus contrarios, el olvido y la traición.

La memoria, por su parte, es entendida preferentemente en el sentido bergsonian de reconocimiento de las imágenes del pasado; ello supone una conexión especial con el fenómeno del reconocimiento de sí mismo.

Pero, en *Caminos...*, parece que a Ricoeur le interesa particularmente la promesa, la cual, en cierto modo, implica una recapitulación de los poderes anteriores, por su referencia moral indiscutible. Por una parte, la atención a la alteridad cobra en ella la máxima importancia y, por otra, aparece vinculada, ante todo, a la ipseidad, en tanto supone una voluntad de mantenimiento de sí más allá de la alteración de las circunstancias. Todas las capacidades, es cierto, conllevan una referencia, casi siempre oculta, al otro, si bien no llegan a constituirlo en fundamento, por lo que no podemos hablar aún de reconocimiento mutuo, sino sólo de reconocimiento-atestación de sí. Tan sólo en la promesa, el ante-el-otro pasa a un primer plano; de ahí que sea tan importante para Ricoeur.

Además, otra novedad respecto a *Sí mismo como otro* es que se pasa de las capacidades individuales a las sociales, sobre el mismo fondo antropológico del *poder obrar* y la misma ecuación entre reconocimiento-atestación. Retomando de Amartya Sen la idea fundamental de derechos a ciertas capacidades de obrar, la noción de capacidad aparece ahora unida a la de derecho, bajo la égida de justicia social.

El tercer y último estudio del libro se ocupa del reconocimiento mutuo. En esta problemática se toma principalmente como guía al joven Hegel (sus escritos de la época de Jena). En réplica a la visión negativa del estado de naturaleza propia de Hobbes, la teoría hegeliana de la *Anerkennung* concibe la lucha como el alma misma del proceso hacia la conquista del reconocimiento, oponiendo, por tanto, un fundamento moral —la indignación y el deseo de ser reconocido— al simple miedo a la muerte violenta de Hobbes. En su recorrido, Ricoeur se inspira principalmente en la actualización de Hegel que hace Axel Honneth<sup>2</sup>, con el que comparte su

<sup>2</sup> A. HONNETH (trad. cast. de M. Ballester), *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997.



rechazo a la metafísica de lo absoluto, poniendo el énfasis, más bien, en el proyecto de una teoría social de carácter normativo como réplica a Hobbes. La metafísica de lo absoluto recibe la acusación de monologismo, porque es el sí el que fundamentalmente se opone a sí mismo al diferenciarse, mientras que lo que le interesa destacar a Ricoeur es el carácter insuperable de la pluralidad humana. Además, A. Honneth combina la vertiente especulativa hegeliana con correlaciones empíricas. Se analiza la dinámica conflictual de tres modelos de reconocimiento intersubjetivo tomados de Hegel: el del amor (plano familiar, de la amistad, etc.), el del derecho (ámbito jurídico) y el de la estima social (esfera de la eticidad, horizonte de valores comunes), donde sus negativos cobran una relevancia importante, debido a que son los que dan su motivación a las luchas. Podemos limitarnos al ejemplo paradigmático del crimen, tan del agrado de Hegel, en el segundo modelo: supone la ruptura del contrato, una confrontación entre la voluntad individual y la universal, pero posee un carácter regenerador que lleva, al ser insertado de nuevo en el plano de la ley, a restaurar la justicia.

Ricoeur recoge también otras versiones actuales del reconocimiento entendido como lucha en el sentido de Hegel en autores más contemporáneos de las disciplinas sociales. Así por ejemplo, las disputas en el ámbito de lo que Luc Boltanski y Laurent Thévenot<sup>3</sup> teorizan como «economías o escalas de la grandeza» le recuerdan precisamente este sentido de lucha por el reconocimiento. Pero, sobre todo, nos interesa el sentido que cobra ésta en el ámbito de discusión inaugurado por el multiculturalismo, para lo cual el filósofo Charles Taylor<sup>4</sup> constituye la referencia obligada. No obstante, Ricoeur denuncia precisamente que la forma de lucha que más ha contribuido a popularizar este tema del reconocimiento —con riesgo de trivializarlo,

según él— es el problema de la identidad distinta de grupos desfavorecidos, léase: multiculturalismo, movimientos feministas, etc. Según Taylor, en el marco del problema del multiculturalismo, el reconocimiento, su ausencia o el mal reconocimiento afecta a identidades colectivas y en un marco temporal amplio que puede remitir al pasado, poniendo en peligro la propia estima de sí, mediatizada por las instituciones. Una de sus consecuencias más graves es la interiorización de la autodepreciación. Este autor confronta la política de la igualdad y la de la diferencia, intentando sostener entre ellas más bien un deslizamiento que una oposición radical, pues, para él, la noción de dignidad y la exigencia de respeto igualitario estarían en la base de ambas. Mientras al igualitarismo abstracto se le reprocha ser un particularismo disfrazado de universalidad, se está pensando en otro sentido de la igualdad, el cual conduciría, por sí mismo, a un tratamiento diferencial con procedimientos de discriminación invertida en el plano institucional.

Para finalizar su libro sobre el reconocimiento, Ricoeur desea cuestionar la idea misma de lucha propuesta para esta última problemática, la del reconocimiento intersubjetivo. Ante la certeza de que el proceso por el que los sujetos se considerarían reconocidos plenamente es, en realidad, interminable, y restringido a la caracterización de lucha, el mismo se torna «una nueva forma de ‘conciencia desgraciada’, bajo la forma de un sentimiento incurable de victimación o de una infatigable postulación de ideales inalcanzables»<sup>5</sup>. Por eso, el filósofo prefiere acompañar la idea de lucha interminable con la experiencia efectiva de lo que llama «estados de paz»: experiencias de reconocimiento mutuo pacificado, las cuales no tienen un carácter resolutorio, pero actúan como pequeñas treguas o claros que aportan la convicción de que la motivación moral de las luchas no es ilusoria. Pese a su carácter excepcional, estas experiencias poseen una extraordinaria fuerza de irrigación positiva, afirma. De entre los posibles modelos de estados de paz (el *eros*, la *philia*, el *ágape*...), Ricoeur elige el del in-

<sup>3</sup> L. BOLTANSKI y L. THÉVENOT, *De la justificación. Les économies de la grandeur*, Gallimard, París, 1991.

<sup>4</sup> Ch. TAYLOR (trad. cast.), *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

<sup>5</sup> *Caminos del reconocimiento*, p. 225.



tercambio ceremonial de los dones, porque es el que mejor muestra la idea de mutualidad, que él desea enfatizar de la manera que veremos.

Como ejemplo de intercambio ceremonial de dones, toma el *potlach* practicado por los maorís de Nueva Zelanda, que consiste en un círculo de intercambios peculiar en tres fases: don, recepción y devolución del don. Para muchos antropólogos lo enigmático de este proceso residía en la obligación de devolver, de ahí que quisieran explicarlo como una forma arcaica de intercambio mercantil. Hasta que Marcel Henaff<sup>6</sup> recurre a la idea de reconocimiento mutuo simbólico que opera por mediación del regalo. De este modo, Henaff sitúa el proceso fuera de la esfera económica, subrayando, más bien, su carácter simbólico y ceremonial e insertándolo en el plano de lo «sin precio». A Ricoeur le interesa precisamente esta dimensión del intercambio: la inmanente, de la mutualidad entre los propios protagonistas del proceso, por la que deviene una forma de reconocimiento intersubjetivo, en vez de la trascendental, que se sitúa en la regla de reciprocidad como un tercer término, externo a los individuos, que regiría el intercambio. En definitiva, en *Camino...*, Ricoeur toma partido por la idea de mutualidad; su contraste con la de reciprocidad marca la diferenciación con respecto al mercado moderno, que es la reciprocidad sin mutualidad. Además, según él, esta idea de mutualidad es la única que permite integrar la disimetría originaria entre el yo y el otro, amenazada de olvido. Esta disimetría es la que pone de relieve la fenomenología, ya sea a través de Husserl o de Lévinas y que en ambos autores deviene incommensurable. Y, frente al extremo contrario de una engañosa fusión, sostiene Ricoeur que sólo la mutualidad evoca la dialéctica de la disimetría entre yo y el otro y permite integrarla en el intercambio de presentes, señalando el carácter irremplazable de cada uno de los miembros, pues lo que se intercambian son dones, pero no lugares.

En virtud, pues, de la explicación del don ceremonial recíproco basada en la mutualidad, Ricoeur entiende de una nueva manera los tres momentos del proceso de intercambio. Así, respecto al primer gesto de dar, habría que resaltar su carácter desinteresado (más próximo al ágape). Y en lugar de obligación de devolver habría que hablar de respuesta a una llamada venida de la generosidad del otro. Pero, sobre todo, desea centrar la atención en el segundo componente de la tríada, el recibir, donde nos topamos ahora con una nueva acepción del término reconocimiento en la lengua francesa: «mostrar mediante gratitud que uno es deudor hacia alguien de algo». El reconocimiento en cuanto gratitud abre un espacio de inexactitud en cuanto al valor del presente (que se vuelve incommensurable) y al plazo de tiempo para devolverlo. Además, es precisamente la gratitud, en cuanto buen recibir, el lugar donde se expresa la cima de la disimetría entre el donante y el donatario, la cual le interesa a Ricoeur integrar y no olvidar, como explicamos tan sólo unas líneas más atrás.

El ejemplo del intercambio ceremonial de los dones entraña muchas virtudes, como hemos visto, pero nos gustaría señalar ahora precisamente la de su estructura tripartita, muy de la conveniencia de Ricoeur, ya que, al igual que en su libro *Sí mismo como otro*, le interesa mostrar un proceso de ida y vuelta, en diferenciación siempre con Lévinas, para el cual la ética es siempre sólo un camino de ida.

No obstante, todas estas ventajas no excluyen, reconoce el propio Ricoeur, que el intercambio ceremonial recíproco posea sus propias aporías —en general radicadas en la tensión entre generosidad y obligación—. No es su pretensión sustituir la idea misma de lucha ni buscarle un sentido resolutorio, sino sólo destacar la fuerza positiva de las experiencias de reconocimiento pacificado en confrontación con la búsqueda de poder y la violencia.

Leticia DELGADO MORALES

<sup>6</sup> M. HENAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, segunda parte: «L'univers du don», Seuil, Paris, 2002.