

El último libro que nos dejó Paul Ricoeur antes de morir lleva por título *Parcours de la reconnaissance*¹. Se trata de una obra escrita verdaderamente con la madurez y la sabiduría de los años, en la que se expresa una pluma filosófica hermenéutica del más alto vuelo. Y es una obra dedicada a tomar posición en el complejo debate acerca del paradigma del reconocimiento, que tanta repercusión viene teniendo en la filosofía moral y política contemporáneas. El libro ha sido traducido muy pronto al castellano con el título *Caminos del reconocimiento*². Desconcertante traducción, a decir verdad, porque es ostensible que Ricoeur no usa el término “parcours” en plural, sino en singular, y que se ha cuidado de elegir una palabra que le sirviese para expresar algo mucho más preciso que lo que nos sugiere la vaga denominación “caminos”. El libro se cierra precisamente con un capítulo final titulado “Un parcours”³, en el que Ricoeur nos explica en qué sentido específico su obra puede merecer ser llamada de ese modo, y no ser considerada ni una “teoría” (porque no aspira a tanto), ni tampoco una “rapsodia” (porque no cree haber ofrecido tan poco). “Parcours” quiere decir, en realidad, “recorrido”, en el sentido preciso que esta palabra tiene también en castellano, es decir, el trazado de una ruta específica que tiene un punto de partida, un punto de llegada y, sobre todo, el modo de desplazarse de uno al otro. Deberíamos, por eso, traducir el título del libro como “Recorrido”, o, si se prefiere una forma un poco más elegante, “Itinerario del reconocimiento”. De lo que trata es, precisamente, de sugerirnos un itinerario conceptual, uno específico que el autor considera su aporte a la discusión, y no de comentarnos vagamente que pueden existir diversos *caminos* para abordar el problema.

¹ *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, París: Éditions Stock, 2004.

² *Caminos del reconocimiento: tres estudios*, traducción de Agustín Neira, Madrid: Trotta, 2005.

³ El traductor al castellano persevera consecuentemente en el error y traduce “un parcours” por “caminos”.

En la concepción de este itinerario se halla, en mi opinión, justamente lo más original y lo más interesante de la propuesta de Ricoeur. Conviene, por eso, que comencemos, en un primer momento, recordando los pasos que *recorre* (que *parcourt*, se dice en francés; que *percorre*, podríamos decir, permitiéndonos un neologismo comprensible en castellano) esta propuesta, destacando su originalidad y su novedad. En un segundo momento, nos detendremos en el punto de llegada del itinerario, pues allí Ricoeur entra en diálogo, y en polémica, con la concepción de Axel Honneth a fin de ofrecer una solución más propositiva que la que nos ofrece, en su opinión, la lógica de la lucha por el reconocimiento. Finalmente, a modo de conclusión, trataremos de hacer un balance de esta disputa, preguntándonos qué tan convincente resulta el itinerario propuesto.

1. El “itinerario” de Ricoeur

Lo primero que tenemos que destacar es, sin duda, el hecho de que, para abordar el problema del reconocimiento, se nos proponga un “itinerario”, un movimiento conceptual. No es una aproximación histórico-sistemática, como la de Axel Honneth⁴, ni un balance ético de actualidad, como el de Charles Taylor⁵, ni una tipología conceptual, como la de Nancy Fraser⁶. Es, más bien, una invitación a emprender un camino hermenéutico en el que pueda descubrirse paulatinamente el hilo conductor. Ello se debe, como sabemos, a que Ricoeur elige un punto de partida metodológico muy particular: sin dejar de mencionar la variedad y la riqueza de los trabajos recientes publicados sobre el

⁴ Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997. Cf. igualmente Honneth, A. y N. Fraser, *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange*, Londres/Nueva York: Verso, 2003.

⁵ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: FCE, 1993.

⁶ Fraser, Nancy, *Justice interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, Nueva York/Londres: Routledge, 1997. Cf. asimismo la discusión sostenida con Axel Honneth en el libro citado en la nota 4.

tema, aun debatiendo con ellos a lo largo de todo el libro, lo que nos propone es desplazar la mirada hacia el uso del término “reconocimiento” en el lenguaje cotidiano. Esta propuesta no es, naturalmente, ingenua ni azarosa, como si debiéramos empezar a buscar los contextos de aparición del término o como si no supiésemos qué nos deparará la pesquisa. Ricoeur tiene a la mano dos estupendos diccionarios de la lengua francesa del siglo XIX, el *Littré* y el *Grand Robert*, a los que acude para tomar nota del registro de acepciones de la voz “reconocimiento”. La diversidad de significados allí consignados va, claro está, mucho más lejos de lo que es admitido por la tradición y la terminología filosóficas, pero no es tampoco tan caótica o tan arbitraria como para no representar un desafío para el filósofo hermenéutico que aspira a descubrir alguna coherencia conceptual entre los usos que el diccionario registra sin pretensiones de sistematicidad. La lengua cotidiana exhibe una amplia gama de usos del término “reconocimiento”, que van desde la simple identificación de un objeto (“lo reconozco”), pasando por los significados habitualmente empleados en la discusión filosófica sobre el tema, tanto en la voz activa como en la voz pasiva, hasta llegar a un uso que el francés, y por cierto también el castellano, consignan del verbo “reconocer” en el sentido de “agradecer”. La pregunta que el filósofo Ricoeur se plantea es si no será posible hallar un hilo conductor que enlace entre sí de manera coherente esos significados diversos, y la respuesta que nos da es que la mejor manera de expresar o formular esta coherencia es imaginando, precisamente, un “itinerario” conceptual. No un cuadro, no una red, no una tipología; un itinerario.

El itinerario se compone de tres estaciones (correspondientes a los títulos de los tres ensayos del libro): “El reconocimiento como identificación”, “Reconocerse a sí mismo” y “El reconocimiento mutuo”. De lo que se trata es de explicar el tránsito que va desde el primer sentido (la identificación) hasta el tercero (el reconocimiento mutuo),

empleando una secreta estrategia hegelianizante que nos haga concebir el punto final no solo como punto de llegada sino igualmente como marco de comprensión cabal del conjunto⁷. En primera instancia, la propuesta no parece tan original, a decir verdad, porque ella equivale a sugerir que debemos entender el concepto a través del giro semántico que se produce cuando se transita de la voz activa a la voz pasiva, del *reconocer* al *ser reconocido*. Sabemos que tanto Taylor como Honneth han hecho precisamente de esta peculiaridad el tema central de sus estudios sobre el reconocimiento, el primero al tratar de caracterizar las luchas culturalistas contemporáneas como formas de reivindicación del reconocimiento en la voz pasiva, y el segundo al proponer precisamente una lectura invertida del concepto mediante el esclarecimiento de las experiencias de menosprecio. Pero sería injusto no *reconocerle* a Ricoeur el mérito de abordar la cuestión con el propósito explícito, no presente en los filósofos anteriores, de interpretar el alcance epistemológico de dicho giro.

En el capítulo conclusivo, titulado, como ya se dijo, “Un itinerario”, y en el que Ricoeur hace un balance del recorrido realizado, se nos dice que los tres momentos del tránsito conceptual podrían llamarse igualmente el momento de la “identidad”, el momento de la “alteridad” y el momento de la “dialéctica entre el reconocimiento y el no-reconocimiento”⁸. Teniendo presente esta caracterización conclusiva, recordemos que el punto de partida del análisis es aquella acepción del término “reconocimiento”, consignada siempre en primer lugar por los diccionarios, que se vincula con la operación de *identificación* de un objeto o una persona. *Reconocer* algo equivale a identificarlo, es decir, a captar la identidad del objeto, el cual, por definición, se halla en una relación de exclusión con respecto al sujeto; entre *reconocer* y *conocer*

⁷ Pese a emplear una estrategia de este tipo en términos generales, Ricoeur no la aprovecha del todo en los análisis específicos de los diferentes capítulos. Podría decirse que con los materiales que va incorporando a su análisis, Ricoeur podría haber llegado a un resultado diferente.

⁸ Cf. edición francesa, pp. 357ss., edición castellana, pp. 253ss.

no parece haber aquí una diferencia sustancial, sino tan solo acaso de tiempo, o de grado. Ricoeur asocia esta actitud gnoseológica a la tradición filosófica que se remonta hasta el *Sofista* de Platón, y la cree ver además condensada en la teoría cartesiana y la teoría kantiana del juicio. El propio Kant, nos recuerda, empleó la palabra alemana “Rekognition”⁹ para referirse a la operación de síntesis puesta en marcha en nuestros juicios, por medio de los cuales subsumimos el objeto bajo las reglas generales del concepto. La facultad de juzgar lleva a cumplimiento la empresa cartesiana, aquella que se dirige precisamente a definir el conocimiento por medio de la identificación, es decir, por medio del “reconocimiento” en su primer sentido. Pero Ricoeur no quiere mantenerse en un plano meramente expositivo o genealógico, de modo que la presentación de este primer momento va acompañada también de una reflexión *ex post* sobre el destino que le cupo sufrir al paradigma representacional moderno. Sus mentores son, en este caso, Husserl y Levinas¹⁰.

El segundo momento del itinerario se concentra en la acepción del término como “reconocimiento de sí mismo”. En su reflexión final, dirá Ricoeur que aquí se abre paso la dimensión de la “alteridad”, en el sentido específico en que ella afecta al sujeto que se reconoce a sí mismo. Nos seguimos moviendo en el plano de la voz activa del reconocer, pero esta vez dentro de un movimiento reflexivo y más complejo, en el que objeto y sujeto del reconocimiento se identifican. Esta parte de la obra es la más lograda, y es también la más trabajada por Ricoeur en muchos de sus escritos anteriores, todos los cuales aparecen en el análisis como un subtexto permanente e inspirador. Siguiendo la línea de sus propios escritos sobre la teoría de la acción, y de la mano de Bernard Williams¹¹, nos recuerda que, para reconocerse a

⁹ Cf. edición francesa, pp. 63ss., edición castellana, pp. 49ss.

¹⁰ Ricoeur se apoya en la interpretación de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Barcelona: Crítica, 1991) y en un ensayo de Levinas titulado “La ruine de la représentation”, en: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París: Vrin, 2001.

¹¹ Cf. Williams, Bernard, *Shame and Necessity*, Berkeley: University of California Press, 1993.

sí mismo, el sujeto debe definirse primero como protagonista de una acción, como *agente*, y que debe ser al mismo tiempo susceptible de *responsabilidad*, cosas ambas que echan sus raíces conceptuales en la cultura homérica o en la concepción aristotélica de la ética¹². Sobre ese trasfondo griego, los modernos van a construir una noción de subjetividad que implique la conciencia reflexiva de sí, algo que el propio Ricoeur ha desarrollado largamente en sus escritos como la noción de “ipseidad” (“ipséité”)¹³. Bajo dicha luz, el reconocimiento de sí va a poder caracterizarse por la *capacidad del habla*, la *capacidad de actuar* y la *identidad narrativa*. De igual manera, el sujeto así enriquecido ha de tomar conciencia del papel que la memoria (el pasado) y la promesa (el compromiso con el futuro) juegan en su experiencia de reconocimiento de sí¹⁴, pues ambas referencias le son constitutivas. Y, finalmente, el sujeto ha de ampliar el horizonte de sus expectativas como protagonista de la acción, desarrollando no solo los *derechos* que le procura su libertad negativa, sino también las *capacidades* que aseguren el ejercicio de su libertad positiva, asunto para el cual Ricoeur incorpora los trabajos recientes de Amartya Sen, Martha Nussbaum y Jean-Marc Ferry¹⁵.

El tema de este segundo momento del itinerario es, como se recuerda, el reconocimiento de sí. Pero la atención de Ricoeur ha sido puesta principalmente en la caracterización conceptual del sujeto, del sí, que realiza la experiencia, y el resultado que observamos es el de un sujeto que se ha visto enriquecido en las dimensiones que lo constituyen y que determinan su experiencia reflexiva: el reconocimiento de su responsabilidad, la conciencia de su capacidad de actuar y hablar, su identidad narrativa, su dependencia de la memoria y la promesa, la

¹² Cf. de Ricoeur, *Del texto a la acción*, FCE, Buenos Aires, 2001.

¹³ Cf. de Ricoeur, *Tiempo y narración*, México: Siglo XXI-México, tres tomos, 1995-1996.

¹⁴ Cf. de Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*, FCE, Buenos Aires, 2004.

¹⁵ Ricoeur no cita directamente a Martha Nussbaum, pero sí a Amartya Sen, *Poverty and Famine*, Oxford: Oxford University Press, 1981. De Jean-Marc Ferry cita, en varias estaciones del itinerario, su libro *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, París: Éditions du Cerf, 1991.

ampliación de sus capacidades. Aun manteniéndonos en la perspectiva de la voz activa del verbo “reconocer”, es preciso admitir que el cuadro que nos exhibe Ricoeur es muy sugerente y contiene una rica gama de aspectos que podrían servir de puentes para plantear la cuestión del reconocimiento recíproco. Mi impresión es, sin embargo, que Ricoeur no aprovecha las posibilidades conceptuales que él mismo ha planteado en esta parte, acaso porque enfoca el punto de llegada de una manera excesivamente postuladora.

Nos toca pasar a desarrollar el tercer momento del itinerario del reconocimiento, aquel que justifica, estrictamente hablando, el sentido de un *itinerario* (de un *parcours*), pues nos plantea el tránsito de la voz activa a la voz pasiva del verbo *reconocer*. Este tercer momento se titula “El reconocimiento mutuo”, y a él se refiere Ricoeur, en su balance final, como el momento de la “dialéctica entre reconocimiento y no-reconocimiento”. Veremos enseguida cómo entender estas denominaciones. Pero, antes de ello, concordemos en que aquí entramos, en realidad, a tierras conocidas, porque es en estas tierras, las del *reconocimiento recíproco*, que se lleva a cabo el debate filosófico contemporáneo. No deberá, por ello, llamarnos la atención que precisamente en esta parte sean sometidas a discusión las obras de Axel Honneth y de Charles Taylor. Lo que sí podría llamarnos la atención es que el propio Paul Ricoeur sostenga que él ha concebido este tercer momento, el punto de llegada, de su itinerario como un diálogo polémico con Axel Honneth y su concepción del reconocimiento.

2. La controversia con Axel Honneth

La polémica que Paul Ricoeur quiere entablar con Axel Honneth es, por decirlo así, *interesada* y, quizás por lo mismo, *simplificadora*. Ricoeur quiere mostrar que la concepción del reconocimiento en Honneth es

demasiado dependiente de un modelo reivindicativo de reciprocidad que parece estar determinado por la lógica de la insatisfacción, del victimismo, y quiere contraponerle un ideal moral de reconocimiento más propositivo, más *generoso*, que no solo dé sentido a la experiencia del reconocimiento, sino que ponga además en perspectiva adecuada el modelo de la reivindicación de reciprocidad. Es, por eso, una interpretación *interesada*: porque lleva la discusión en la dirección de la tesis que desea proponer. Pero es, además, *simplificadora*, porque distorsiona en cierto modo las posiciones de Honneth, al mismo tiempo que pasa por alto las de Hegel, a fin de que se ajusten a la concepción reivindicacionista de reconocimiento que él considera inconsistente y no propositiva.

Aunque Ricoeur no lo cite, su posición me trae a la mente una de las tesis de Alasdair MacIntyre sobre las limitaciones de la ética ilustrada¹⁶. Sostiene MacIntyre que la ética ilustrada, cuya influencia sigue siendo amplia hasta hoy, se propuso una empresa verdaderamente absurda: la de construir una ética que no contenga un ideal moral de vida, una concepción propositiva de lo que debería ser una vida plena. Para tener sentido, toda concepción ética, piensa MacIntyre, debe reposar sobre tres pilares: sobre la definición natural del ser humano, sobre el ideal de vida que ese ser humano debería realizar (el *telos*), y sobre la normatividad que pueda conducirlo a llevar a cumplimiento este *telos*. No puede tener sentido una ética que no contenga un ideal moral de vida. Pero eso es precisamente lo que se ha propuesto la ética ilustrada, al suprimir la relevancia del *telos* en la concepción de la vida moral. La ética kantiana, al igual que la ética liberal, serían, así, éticas profundamente incongruentes, porque estarían proponiendo cumplir con un conjunto de reglas de conducta sin poder decir, en última instancia, por qué ni para qué. Algo parecido es lo que nos propone Ricoeur en relación con Honneth. Pareciera como si Honneth estuviese

¹⁶ La reflexión que propongo a continuación se apoya un pasaje de MacIntyre en su libro *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, p. 76.

defendiendo una concepción ilustrada del reconocimiento que no es capaz de decir cuáles son las razones por las cuales tiene sentido, en última instancia, reconocer o ser reconocido, y se limitase a reproducir iterativamente la lógica reivindicativa de la justicia.

Veamos más de cerca cómo se lleva a cabo la controversia, y dejemos para más adelante establecer en qué medida se puede hablar legítimamente de una interpretación interesada o simplificadora. Desde el inicio, sostiene Ricoeur que ha concebido su presentación de este tercer momento del itinerario del reconocimiento como “un diálogo con Axel Honneth”¹⁷, y que desearía se entendiese su lectura simultáneamente como una expresión de su acuerdo y de su desacuerdo. En su exposición va a seguir, por eso, el hilo conductor de la propuesta de Honneth, pero hasta el punto en que considere indispensable marcar la diferencia y contraponerle el modelo alternativo que defiende. Su acuerdo va a expresarse por medio de “observaciones complementarias”, su desacuerdo por medio de “consideraciones antagonistas”¹⁸.

Al igual que Honneth, Ricoeur considera que el salto cualitativo en el planteamiento del problema del reconocimiento, y el consiguiente paso a la acepción del término como “reciprocidad”, se produce en la relectura hegeliana de la concepción del estado natural de Hobbes. Lo que ocurre allí es un cambio de paradigma, pues Hegel interpreta la lucha como búsqueda de un entendimiento recíproco y no simplemente como prolongación del individualismo en la confrontación de intereses. Desde esta perspectiva, el propio “estado natural” puede ser caracterizado como un estado de “desconocimiento [no-reconocimiento] originario”¹⁹, que exige, por tanto, una superación. El tránsito a la voz pasiva, al *ser reconocido*, es así no solo una expresión de la reciprocidad

¹⁷ Cf. edición francesa, p. 273, edición española, p. 195.

¹⁸ Cf. *ibidem*.

¹⁹ Cf. edición francesa, p. 241, edición castellana, p. 172.

implícita en el nuevo paradigma moral, sino igualmente un modo de articular el compromiso del individuo por hacer valer sus derechos.

Considerando que la tesis de Honneth sobre los tres momentos del reconocimiento, así como sobre las formas de menosprecio que les serían correlativas, constituye “su contribución más importante a la teoría del reconocimiento”²⁰, Ricoeur ordena su exposición y propone sus “observaciones complementarias” siguiendo el orden de aquellos momentos. En cuanto a la “lucha por el reconocimiento en el amor”, concuerda con Honneth en apreciar los aportes del psicoanálisis para ilustrar el sentido del reconocimiento entre la madre y el niño, o entre los amantes, pero sugiere *complementar* la dimensión del amor con dos perspectivas nuevas, una interesante –la tesis de Hannah Arendt sobre el reconocimiento de sí en el propio linaje–, y una más bien enigmática –la tesis de Simone Weil sobre la aprobación recíproca entre los amantes–²¹. En cuanto a la “lucha por el reconocimiento a nivel jurídico”, manifiesta igualmente su acuerdo en asumir la interpretación hegeliana del pacto social, especialmente a través de la vía negativa del “delito”, pero sugiere esta vez *complementar* la dimensión del reconocimiento jurídico por medio de una reflexión sobre el proceso histórico que ha visto extenderse la noción de derechos de las personas, tanto por la diversificación de los derechos mismos (civiles, políticos, económicos, culturales), como por su atribución a un mayor número de personas²². Finalmente, en lo que respecta al “reconocimiento por la estima social”, se manifiesta de acuerdo con Honneth en no seguir la pista de Hegel, quien considera que el tercer momento del reconocimiento se debería verificar en el Estado, sino en ubicar dicha experiencia en el ámbito más amplio de la “eticidad”, entendida como la institucionalización social de los valores y principios compartidos por

²⁰ Cf. edición francesa, p. 275, edición castellana, p. 196.

²¹ Ricoeur se refiere explícitamente a *La condición humana* de Hannah Arendt y al texto “Amitiés”, de Simone Weil (en : *Œuvres*, París: Gallimard, 1999, p. 755ss.). La referencia a esta discusión se halla en la edición francesa de *Parcours*, p. 276ss, edición castellana, p. 197ss.

²² Cf. edición francesa, pp. 287ss, edición castellana, pp. 204ss.

una comunidad. En este contexto, se permite Ricoeur observaciones complementarias más extensas, porque desea enriquecer la dimensión del reconocimiento social con los aportes de Jean-Marc Ferry sobre los “órdenes del reconocimiento”²³ y con los aportes de Luc Boltanski y Laurent Thévenot sobre las “economías de la grandeza”²⁴; se trata, en ambos casos, de análisis sugerentes, aunque un tanto barrocos, sobre las nuevas formas o los nuevos sistemas institucionales en los que se inscribe la identidad de los individuos y sus formas diversas de transacciones²⁵.

Hasta aquí llega el acuerdo. Ricoeur ha venido acompañando a Honneth en el diseño de su propuesta sistemática, y ha pretendido solo complementarla con algunas anotaciones o asociaciones contemporáneas relevantes. Pero el desacuerdo es de fondo, y es hora de explicar en qué consiste, a qué aluden aquellas “consideraciones antagonistas” que fueron ya anunciadas. El punto central de la controversia es, como se ha dicho, la metáfora bélica de la “lucha”, a la que Ricoeur quiere contraponer una metáfora, por así decir, pacifista, que se contraponga a la anterior como señalándole el rumbo. “A partir de la discusión centrada en la idea misma de lucha, procedente de Hegel, intentaremos completar... la problemática de la lucha mediante la evocación de las experiencias de paz por las que el reconocimiento puede, si no concluir su recorrido (*parcours*), al menos dejar entrever la derrota de la negación de reconocimiento.”²⁶

Ricoeur no se da el trabajo de averiguar si en la obra de Honneth podría haber alguna perspectiva sistemática más positiva que la sugerida por la noción de “lucha”, ni cree tampoco necesario demostrar, en sentido

²³ Cf. Ferry, Jean-Marc, *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, o.c.

²⁴ Cf. Boltanski, Luc y Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, París: Gallimard, 1991.

²⁵ Cf. edición francesa, pp. 294ss, edición castellana, pp. 209ss.

²⁶ Cf. edición francesa, p. 276, edición castellana, p. 197. Aquí el traductor al castellano llega al límite de su perseverancia en el error y traduce finalmente “*parcours*” por “recorrido”. Es curioso que esto no lo haya llevado a replantearse la decisión tomada con respecto a la traducción general del término.

estricto, la deficiencia estructural que afectaría a dicha concepción. Lo anima sobre todo una intuición de fondo, que ya hemos comentado, y que se traduce en la convicción de que el paradigma del reconocimiento recíproco, de origen hegeliano, es demasiado dependiente de la lógica de la simetría y que, en consecuencia, no está en condiciones de explicarse a sí mismo. La intuición se apoya, por cierto, en la suposición de que no nos es posible ya cerrar el círculo del reconocimiento como lo hiciera Hegel, es decir, apelando a la realización colectiva de la libertad en el seno del Estado. Pero, al haber renunciado a esta posibilidad, lo que parece pasar al primer plano es la dimensión permanente de la lucha, y la consiguiente actitud reivindicativa, en los tres momentos del proceso del reconocimiento. La cuestión que surge entonces, nos dice Ricoeur, es *cuándo podrá un sujeto considerarse verdadera o finalmente reconocido*²⁷. ¿No estamos acaso ante un proceso que, desde el punto de vista subjetivo, cabría calificar de interminable, indefinido, sin fin, un proceso que evoca por eso en nosotros la tesis de Hegel sobre la “mala infinitud”?²⁸ *Mala infinitud* llamaba Hegel, en efecto, a la representación que nos hacemos de la infinitud cuando nos la imaginamos bajo la fórmula del progreso hacia el infinito, es decir, como una sucesión interminable y finalmente contradictoria de momentos. Y, además, la concepción del reconocimiento como lucha, precisamente por plantearse de modo indefinido, ¿no corre el peligro de mostrarnos a sus protagonistas bajo el signo de la insatisfacción permanente, de la victimización, a la manera en que también Hegel describía el destino de la “conciencia desventurada”²⁹? Es Ricoeur quien trae a colación estas dos figuras hegelianas, la última de las cuales, la “conciencia desventurada”, sirve aquí solo para caracterizar el sentimiento de insatisfacción que mueve permanentemente a la conciencia a defender una cosa y la contraria, o a considerarse a sí misma siempre solo bajo el signo, o bajo el estigma, de la víctima.

²⁷ Cf. edición francesa, p. 316, edición castellana, p. 224.

²⁸ Cf. edición francesa, p. 317, edición castellana, p. 225.

²⁹ Cf. edición francesa, p. 318, edición castellana, p. 225.

Para “conjurar este malestar” –así se expresa Ricoeur–, para contrarrestar y resolver la deficiencia estructural del paradigma bélico de la lucha, lo que nos hace falta es apelar a “la *experiencia efectiva...* de estados de paz”³⁰, es decir, a formas concretas de reconocimiento mutuo, vividas en forma pacífica y en sentido afirmativo. “Pero quiero manifestar –continúa– lo que espero y lo que no espero de este emparejamiento. Las experiencias de reconocimiento pacífico no pueden hacer las veces de resolución de las perplejidades suscitadas por el concepto mismo de lucha, y menos aún de resolución de los conflictos en cuestión. La certeza que acompaña a los estados de paz ofrece más bien una confirmación de que la motivación moral de las luchas por el reconocimiento no es ilusoria. Por eso, no puede tratarse más que de treguas, de aperturas, se podría decir incluso de “claros”, en los que el sentido de la acción surge de las brumas de la duda con el sello de la *acción que conviene.*”³¹

¿Cuáles son estos estados de paz, estas situaciones pacíficas de reconocimiento? Por lo pronto, para marcar claramente la diferencia entre las dos constelaciones de reconocimiento aquí enfrentadas, Ricoeur propone una distinción conceptual: al reconocimiento animado por el principio de la lucha le asigna el concepto de “reciprocidad”, al que se nutre del motivo de la experiencia de paz el concepto de “mutualidad”. 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*.

Para explicar en qué consiste, más específicamente, el *reconocimiento mutuo*, Ricoeur toma dos pistas, distintas pero complementarias. De un

³⁰ Cf. *ibidem*.

³¹ Cf. edición francesa, p. 318, edición castellana, pp. 225-226.

lado, nos recuerda la familia de conceptos griegos y greco-cristianos compuesta por la *philia*, el *eros* y el *ágape*. Se trata de tres formas diferentes de amor, la última de las cuales, el *ágape*, expresa de manera plena el sentido del don que no espera nada a cambio y que está, por tanto, en las antípodas de la lógica justiciera de la reciprocidad. Pero, de otro lado, como para que esta primera pista no parezca demasiado confesional, Ricoeur nos remite a una discusión más científica: aquella que procede de la antropología cultural y que ha investigado el papel del don en la estructura de las relaciones de las sociedades primitivas. Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss³², entre otros, han sostenido un debate interesante en torno a la lógica del intercambio de dones en dichas sociedades, y han detectado el curioso mecanismo que parece vigente allí, en ocasiones con mucho rigor, entre el *donar*, el *recibir* y el *devolver* lo donado. Lo que Ricoeur se propone es unir ambas pistas y sugerir entonces que la mejor manera de comprender el sentido del intercambio de dones es destacando el papel del *recibir*, por encima del papel del donar o del devolver, y que eso es precisamente lo que pretende expresar la idea del *ágape*. Quien vive el amor del *ágape*, adopta la actitud de quien *ha recibido* un don y desea mostrar su *gratitud*. El reconocimiento mutuo, entendido de manera propositiva y generosa, desligado de la lógica de la reivindicación recíproca, sería, pues, en última instancia, expresión de una *ética de la gratitud*. Pero sabíamos ya, desde el primer capítulo del libro, que una de las acepciones registradas en francés (y en castellano) del término “reconocimiento”, es justamente la de “gratitud”. Concluir ahora que la actitud ética más plena es la de la gratitud, es solo una forma distinta de afirmar que es una ética del reconocimiento, naturalmente: del reconocimiento llamado *mutuo*. Se completa así el arco de significaciones del concepto que había sido planteado como un desafío desde el inicio, y se cierra el itinerario del reconocimiento con la fijación del punto de llegada.

³² Cf. edición francesa, pp. 327ss., edición castellana, pp. 233ss.

3. *¿Es convincente el itinerario?*

Con respecto a la propuesta global de Paul Ricoeur, habría que hacer quizás algo similar a lo que él se propuso con respecto a la de Axel Honneth: manifestar al mismo tiempo acuerdo y desacuerdo. El acuerdo lo hemos ido expresando a lo largo de esta presentación, al comentar la originalidad del planteamiento de fondo, que solicita de la filosofía una comprensión hermenéutica de los usos del término “reconocimiento” en el lenguaje cotidiano, al destacar la fusión de horizontes que practica Ricoeur cuando desarrolla los dos primeros momentos del itinerario, en particular el momento del reconocimiento de sí mismo del sujeto responsable, e incluso al admitir que su punto de vista conclusivo contiene una sugerente tesis sobre la necesidad de fundar la ética en una actitud propositiva y no meramente reivindicativa. Pero solo hasta aquí me es posible manifestar acuerdo, y todo ello no basta para concluir que el itinerario propuesto sea convincente.

Habíamos comentado ya que la propuesta de Ricoeur es interesada y simplificadora. Ahora podemos entender mejor por qué esto es así. En el desarrollo de la controversia con Honneth hemos podido apreciar que el análisis del reconocimiento recíproco se detiene súbitamente con la afirmación, con la tesis fuerte, de que dicho modelo es inconsistente y reiterativo, en la medida en que se deja dominar por la lógica indefinida de la lucha por la simetría. Pero esta tesis no es suficientemente demostrada, y solo parece tener por finalidad permitir la contrapropuesta del reconocimiento pacífico. Para poder introducir esta última como solución, ha debido primero caracterizarse la primera como problema. Son dos cuestiones distintas, aunque están relacionadas entre sí: si puede verdaderamente afirmarse que en Hegel

o en Honneth haya una concepción inconsistente de reconocimiento, o si tiene sentido proponer un modelo de reconocimiento alternativo y propositivo basado en la caridad. Analicémoslas por separado.

En cuanto a lo primero, a la inconsistencia del paradigma del reconocimiento recíproco, es claro que esta no se produce en Hegel ni tampoco necesariamente en Honneth. No en Hegel, porque para él el reconocimiento culmina con la realización de la libertad en el marco de un *ethos* políticamente organizado, dentro del cual los individuos *cultivan* deliberadamente los valores o principios comunitarios. El momento negativo de la lucha es superado en el sustancialismo positivo del *ethos*. El caso de Honneth es distinto, porque él, al igual que Ricoeur, rechaza la solución política propuesta por Hegel y porque, a diferencia de Ricoeur, refuerza el sentido kantiano del igualitarismo, es decir, el momento del reconocimiento jurídico. Pero tampoco creo que pueda atribuirse a Honneth la ausencia de una instancia ética positiva, diferente de la lucha por la igualdad. Por el contrario, Honneth concibe el proceso del reconocimiento siguiendo el modelo de las determinaciones de la libertad³³, de modo que también él postula la existencia de una perspectiva positiva, normativa, frente a la cual, y solo frente a la cual, la lucha adquiere un sentido.

Como ya hemos visto, Ricoeur fuerza las cosas en cierto modo para que tanto Honneth como Hegel aparezcan defendiendo un modelo de reconocimiento exclusivamente igualitarista y reivindicativo, de manera tal que su propia propuesta resulte ser una alternativa necesaria. Pero, al margen de esta distorsión interpretativa, lo que cabe preguntarse es si su propuesta alternativa es o no consistente. Habíamos asociado ya esta estrategia a la tesis de Alasdair MacIntyre sobre los elementos constitutivos de toda ética. En tal sentido, lo que Ricoeur nos estaría proponiendo sería un ideal positivo de vida moral, un sentido o

³³ Cf. el libro de Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Ditzingen: Reklam, 2001.

finalidad de la vida articulado sobre la base de la experiencia de la gratuidad. En principio, nada podría objetarse a que se haga una propuesta semejante. Pero, también en principio, nada podría obligar a alguien a hacerla suya. Aun estando anclada en la estructura antropológica del intercambio de dones, la concepción del *ágape* como experiencia pacífica de reconocimiento mutuo es privativa de un *ethos* muy específico, que, si bien puede tener sentido y nobleza, compite con otros en el seno de una sociedad compleja y pluralista.

Es más, la objeción que Ricoeur dirige en contra del modelo de la reciprocidad podría también volverse en su contra, llegando a mostrar así de modo paradójico por qué el principio de la igualdad es tan importante y tan persistente en relación con el reconocimiento. Podría ocurrir, en efecto, que una ética de la gratitud, que no se define más que por parámetros inmanentes al *ethos* en el que surge, y que se inspira en una positividad moral sustantiva y propia, terminase por exigir de los individuos acciones o prestaciones que pudieran vulnerar su libertad o la igualdad de sus oportunidades. Que ello ocurra o no, es algo que solo puede saberse y juzgarse, en realidad, si se adopta el punto de vista de la reciprocidad, es decir, el punto de vista negativo y reivindicativo que la ética del don se propone superar. No es, pues, solamente que la concepción del reconocimiento mutuo no pueda exhibir carácter vinculante; también puede ocurrir que se exponga al peligro de atentar contra la reciprocidad. Si Ricoeur nos advierte, con cautela y con razón, que la ética de la gratitud no es sino una invitación a contemplar un sentido positivo de la lucha, haríamos bien en emplear igual cautela y razón en impedir que ella vulnere la libertad de las personas que practican y demandan reconocimiento.