

Miriam Barrera Contreras*

*Reconocimiento mutuo: de la disimetría a la mutualidad. Análisis
y perspectivas en torno a una fenomenología del “entre”*



Topologik

EISSN
2036-5462

Suggested citation for this article:

Barrera Contreras, M. (2013), «Reconocimiento mutuo: de la disimetría a la mutualidad. Análisis y perspectivas en torno a una fenomenología del “entre”», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n.13: 74-85; URL: http://www.topologik.net/Miriam_Barrera_Contreras_Topologik_Issue_n.13_2013.pdf

Subject Area:

Philosophical Studies

Resumen

Este artículo tiene como hilo conductor el último libro del filósofo francés Paul Ricoeur: *Parcours de la Reconnaissance. Trois études*. Nos proponemos recoger la comprensión ricoeuriana del reconocimiento mutuo, desarrollada especialmente en el tercer estudio, con el fin de movilizar la mirada desde sus aspectos teóricos hacia el horizonte de las condiciones prácticas e históricas necesarias para su realización. Para ello, tendremos particularmente en cuenta la dialéctica entre disimetría y mutualidad en cuya dinámica despunta lo que hemos denominado una “fenomenología del entre”.

Palabras claves: Ricoeur; dialéctica; interculturalidad; globalización; reconocimiento

Abstract

This article proposes an exploration on the last book of the French philosopher Paul Ricoeur: *Parcours of Reconnaissance. Trois études*. The intent is to collect Ricoeur's understanding of mutual recognition, developed especially in the third study, in order to turn our gaze from the theoretical aspects to horizon of the concrete and historical conditions necessary for its realization. To do this, the dialectic between asymmetry and mutuality (in which dynamic takes shape what we call a “phenomenology of the between”) will be taken into particular account.

Keywords: Ricoeur; dialectic; interculturality; globalization; recognition

* Centre « Phénoménologie du sujet et théorie de l'action » (CPSA) - École Doctorale, Institut Supérieur de Philosophie - Université Catholique de Louvain-la-Neuve

1. Observaciones preliminares de la apuesta temática y metodológica de Ricoeur

Nuestra comunicación tiene como hilo conductor el último libro Paul Ricoeur: *Parcours de la Reconnaissance*¹. Bajo la convicción de que el filósofo no debe renunciar a elaborar una teoría del reconocimiento digna de este nombre y de que es posible hacerse cargo de las desviaciones entre los sentidos del término “reconocimiento”, gobernados por problemáticas diversas, Ricoeur nos ofrece un itinerario del reconocimiento articulado por tres grandes momentos: el *reconocimiento como identificación*, *reconocerse a sí mismo* y el *reconocimiento mutuo*.

Este itinerario conceptual arranca –en palabras del propio Ricoeur– de un sentimiento de perplejidad respecto del estatuto semántico del término “reconocimiento” en el plano del discurso filosófico y de la ausencia de una teoría del reconocimiento digna de este nombre². En este itinerario, el paso de un momento a otro revela un doble movimiento: el primero, representado por una progresión semántica del término “reconocimiento” y, el segundo, por una progresión temática y problemática del mismo. Este doble movimiento permite que el itinerario propuesto por Ricoeur transite desde una dimensión lógico-cognitiva del reconocimiento, presente en los dos primeros estudios, a una dimensión ético-existencial alcanzada propiamente en el tercer estudio con la introducción del reconocimiento mutuo. La dinámica que acompaña esta progresión se construye sobre la base del tránsito gramatical de la forma activa del verbo reconocer a su forma pasiva, es decir, desde “reconocer” algo en general o a alguien hasta el ser reconocido por los otros; y sobre el cruce de dicho tránsito con lo que Ricoeur denomina “acontecimientos de pensamiento”.

Ricoeur ha optado metodológicamente por un análisis lexicográfico del concepto, gracias al cual reconoce haber descubierto algunos aspectos fundamentales para su investigación³: 1. Una amplitud de sentidos del término “reconocimiento” que van desde la simple identificación de un objeto o cosa, hasta la complejidad que guarda el concepto de “gratitud”; 2. La tendencia de algunos contemporáneos a reducir la variedad semántica del término en favor de aquella que es más visible y frecuente, a saber, la relacionada con el reconocimiento de las diferencias entre individuos en situaciones de discriminación⁴; 3. Un hilo conductor a partir del cual organizar su propia seriación del término. Hilo conductor que, por cierto, va revelándose paso a paso y 4. La imposibilidad de que un itinerario filosófico del reconocimiento se organice en función de la mera repetición del modo en que la polisemia regulada (*polysémie réglée*) opera en el plano lexicográfico.

Un estudio filosófico del reconocimiento deberá, entonces, contemplar el desarrollo de lo que Ricoeur denomina “acontecimientos del pensamiento” (*événements de pensée*) o enfoques filosóficos sobre problemáticas dominantes⁵. Muestra de ellos son: la *recognición* kantiana, el *reconocimiento de los recuerdos* de Bergson, el *pacto social* de Hobbes, la *Anerkennung* hegeliana. Cada uno de estos acontecimientos funciona como regulador de sentido sin por ello suprimir o eliminar las significaciones anteriores, las

¹ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Les essais), Paris, Éditions Stock, 2004, p. 387. Si bien hemos trabajado con el texto en francés, incorporaremos en las notas al pie la referencia de la traducción al español realizada por Agustín Neira: P. RICOEUR, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios* (Filosofía), México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 330).

² P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 9 (*Caminos del reconocimiento*, p. 11).

³ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 357-358 (*Caminos del reconocimiento*, p. 309-310).

⁴ De hecho, en la obra de Ricoeur, ésta no constituye más que una etapa recorrido.

⁵ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 33 (*Caminos del reconocimiento*, p. 32).

que al contrario, permanecen implícitamente presentes. De este modo, el itinerario ricoeuriano no aparece sólo como el esfuerzo de delimitar una pluralidad de sentidos del término “reconocimiento” como ocurriría en un análisis puramente lexicográfico o semántico, sino también como una apuesta por mostrar, a través de la concatenación de estos acontecimientos de pensamiento, su sentido de efectuación o realización histórica (al menos teóricamente).

Hechas estas observaciones, el punto de partida de esta comunicación se encuentra en el tercer y último estudio dedicado al reconocimiento mutuo. Allí, el filósofo ha situado operativamente el concepto de reconocimiento en el corazón de los vínculos de reciprocidad, es decir, en la mutualidad. Su apuesta es que las relaciones de reconocimiento implicadas en el intercambio mutuo serían las que confieren a la mutualidad su estructura y su significado a través de aquello que, a nuestro juicio, ellas simbolizan: interés, confianza, estima. En esta perspectiva, el don constituirá para Ricoeur un “operador” clave, ya que éste en sus dimensiones simbólica y ceremonial propiciaría experiencias de reconocimiento e intercambio mutuo pacíficos. Esto permitiría finalmente, a juicio de Ricoeur, incorporar la “disimetría originaria” en el campo del intercambio intersubjetivo sin amenazar desde dentro y desde el comienzo dicho intercambio.

Me he propuesto recoger la comprensión ricoeuriana del reconocimiento mutuo con el fin de movilizar la mirada desde los aspectos teóricos relevados por dicha comprensión, hacia las condiciones de posibilidad práctico-históricas, necesarias para su realización. Este examen tendrá particularmente en cuenta la dialéctica entre disimetría y mutualidad en cuya dinámica despunta lo que he denominado una “fenomenología del *entre*”, es decir, la configuración de un espacio⁶ de saber que, a nuestro juicio, permitiría dicho desplazamiento.

Puesto en términos interrogativos, la pregunta sería: ¿Es posible pensar, a partir de la comprensión ricoeuriana, las condiciones de posibilidad del reconocimiento mutuo en términos no sólo de un itinerario teórico-conceptual sino también de una práctica concreta, y por lo tanto, históricamente situada de la acción humana? El desarrollo de esta cuestión contempla dos momentos: un primer momento en el que expondremos cómo se va configurando la propuesta ricoeuriana del reconocimiento mutuo, desde la progresión existencial de la dialéctica entre reconocimiento y desconocimiento, pasando por la problematización de la “disimetría originaria” hasta llegar a la propuesta del modelo del don como un escenario alternativo al de la lucha; Y un segundo momento, en el que problematizaremos dicha comprensión en vistas a la elaboración de una crítica al carácter acentuadamente formal del tratamiento de la problemática en cuestión y donde el primer paso estaría dado por el desplazamiento de la mirada desde las condiciones teórico-formales del reconocimiento mutuo hacia las condiciones prácticas e históricas necesarias para su efectuación.

Visto de este modo, el presente ejercicio no busca más que poner en marcha una empresa filosófica que sabemos excede, por el momento, no sólo el espacio destinado a esta publicación sino también y muy probablemente, lo que necesitamos acabar de comprender.

⁶ Un espacio para la traducción de saberes; de experiencias, identidades y no para su asimilación.

2. Primer momento. La configuración de la comprensión ricoeuriana del reconocimiento mutuo.

2.1. Desde la dialéctica entre reconocimiento y desconocimiento hacia la dialéctica entre disimetría y mutualidad

El itinerario ricoeuriano lleva la marca de una tensión dialéctica⁷ entre reconocimiento y desconocimiento. Esta dialéctica supone que todo acto de reconocimiento lleva en sí un momento de desconocimiento. En el primer y segundo estudio del recorrido ricoeuriano, esta dialéctica, supeditada a la “identificación” como núcleo duro de la idea del reconocimiento lleva en sí la posibilidad del error y la confusión como su “sombra”. De otro modo, el reconocimiento de una cosa, de algo en general o de una persona contempla siempre la posibilidad de un conocimiento erróneo o equívoco. Esta posibilidad se extiende incluso al reconocimiento propio (del sí mismo), pero de un modo distinto.

En el segundo estudio, el desconocimiento excede las posibilidades lógicas del error y de la confusión en la medida en que Ricoeur desplaza el acto de desconocimiento al ámbito de las capacidades del sí mismo. En este nivel, la dialéctica entre reconocimiento y desconocimiento supone que todo “ser capaz de” o, simplemente, todo “poder” (hacer, decir, contar, hacerse responsable) lleva en sí la “sombra” de su propia incapacidad bajo la figura del “no- poder” (no poder decir, no poder contar, no poder hacer, etc.). No obstante, aun tratándose del reconocimiento de sí mismo, los procesos involucrados en dicho reconocimiento no dejan de ser procesos lógicos, cognitivos. Con la incorporación de la figura del “yo puedo” y de la noción de “atestación” Ricoeur abre el horizonte práctico del reconocimiento, pero un horizonte aún limitado a la figura del sí mismo. Será recién en el tercer estudio, dedicado al reconocimiento mutuo, donde la dialéctica reconocimiento-desconocimiento alcanza el nivel propiamente existencial. Allí, la reflexividad práctica del sí mismo (alcanzada ya en el segundo estudio) será tensionada por la alteridad de los otros como aquellos que pueden igualmente ejercer y exigir el reconocimiento de sus propias capacidades⁸.

De este modo, Ricoeur nos lleva desde un plano lógico-cognitivo, dominado por la idea de exclusión entre lo uno y lo otro como acto central del ejercicio de identificar, a un plano existencial en el que se impone la necesidad de pensar la “inclusión” por la cual el *otro* es siempre capaz de afectar al *sí-mismo*. En este nivel, la amenaza del reconocimiento expresada en la figura del *error* en los dos primeros estudios adquiere, en la figura del *crimen* hegeliano y en sus actualizaciones, un nuevo rostro: la indiferencia, el menosprecio, el desprecio, la negación.

La dialéctica entre disimetría y mutualidad, se revela así, como resultado de la progresión existencial de la dialéctica entre reconocimiento y desconocimiento. Bajo este nuevo rostro, esta dialéctica tendrá su momento de mayor visibilidad o expresividad en la idea de la “lucha por el reconocimiento”, antes de asumir, como dice

⁷ Expresión que por el momento usamos en un sentido amplio. Ella expresa la oposición -sin lucha, en principio- de dos conceptos que designan fenómenos o realidades distintas, en este caso “reconocimiento” y “desconocimiento”. Dos conceptos que se implican e influyen “conflictivamente”. La tensión dialéctica como modalidad de relación se encamina hacia la “superación”.

⁸ C. HABER y A. CAILLE, “La reconnaissance aujourd’hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept”, en *Revue du Mauss*, 23, 2004, p. 90: “La demande de reconnaissance, pour parler comme Axel Honneth, n’est rien d’autre ici qu’une attente de confirmation de capacités et de valeur par les autres”

Ricoeur⁹, las formas de su más grande disimulación a través del “olvido de la disimetría originaria” que precede y moviliza la lucha. Ricoeur resumirá, en vistas a lo anterior, el reconocimiento mutuo como una lucha entre el desconocimiento del otro al tiempo que una lucha por el reconocimiento de sí mismo por parte de los otros¹⁰.

2.2. La problematización de la disimetría originaria

La posibilidad de esclarecer prácticamente el punto anterior requiere llevar al plano temático la dialéctica entre disimetría y mutualidad. En este nivel, esta dialéctica concatena una serie de “acontecimientos de pensamiento” que Ricoeur articula desde la *Anerkennung* hegeliana. Esta se ofrece como una réplica moral al desafío naturalista lanzado por Hobbes y como estímulo a las diversas actualizaciones de la problemática del reconocimiento. Cada uno de estos acontecimientos manifiesta en su desarrollo y problematización el intento de superar la disimetría entre el yo y el otro. Disimetría considerada, presumidamente originaria, desde la problematización fenomenológica del ser-en-el-mundo. Sin entrar a reconstruir ni a evaluar los análisis que Ricoeur ofrece de cada uno de estos “acontecimientos de pensamiento”¹¹, veamos cómo –a grandes rasgos– según nuestro autor estos acontecimientos concretizan la cuestión de la disimetría originaria.

En el contexto de la problematización fenomenológica del ser-en-el-mundo Ricoeur repara particularmente en el carácter “presumidamente”¹² originario de la disimetría entre el yo y el otro y en su dificultad para derivar desde este presupuesto la reciprocidad. Dos son las perspectivas que se donan a este propósito: la fenomenología de Husserl a partir del análisis de la V meditación de las *Meditaciones cartesianas* y la de Levinas en *Totalidad e infinito* y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Cada uno de ellos aborda, según Ricoeur, el desafío de esta disimetría a partir de uno de los polos de la relación yo-otro. La decisión no es arbitraria, responde a la acentuación propia de cada una de estas fenomenologías: teórico en el caso de Husserl y ético en el de Levinas.

Sin entrar en el detalle ni a evaluar los análisis que ofrece Ricoeur de estos autores, nos interesa destacar simplemente el balance final que hace el filósofo. Según Ricoeur, ni la “aprehensión analogisante” en Husserl ni la “revelación de la trascendencia y epifanía del rostro” en Levinas logran superar la disimetría entre el yo y el otro. Por la primera, aunque ya no desconocido, el otro permanece siempre en el horizonte de lo apercibido, de lo apresentado. El otro “presunto análogo” es un “alter ego” que en razón del modo en que ha llegado a constituirse preserva intacto el enigma de la alteridad e incluso lo

⁹ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 370 (*Caminos del reconocimiento*, p. 320).

¹⁰ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 370-371 (*Caminos del reconocimiento*, p.320-321).

¹¹ J. GREISCH, « Vers quelle reconnaissance ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 50, 2006/2, p. 162-163. Es interesante el alcance que hace Greisch respecto de la ausencia, en esta cadena de acontecimientos, del momento russoniano. Greisch sostiene que el tercer estudio se desarrolla bajo la égida de una frase de Rousseau extractada de l'*Essai sur l'origine des langues*: « *Sitôt qu'un homme fut reconnu par un autre pour un être sentant, pensant et semblable à lui, le désir ou le besoin de lui communiquer ses sentiments et ses pensées lui en fit chercher les moyens.* ». Según Greisch, considerando esta referencia, llama la atención que el itinerario ricoeuriano no recoja más que como epígrafe a un filósofo, a su juicio, de la inmediatez.

¹² Las comillas son nuestras. Nos parece importante destacar el carácter de presunción de esta “originariedad”. Habría que determinar qué quiere decir “originaria” en este contexto. Saber, por ejemplo, si se trata de un a priori cognitivo, de un modo de aprehender la realidad corporal de las cosas o de un principio metodológico de demarcación de lo fenomenológicamente pensable. Un análisis sobre este punto necesitaría, primero, atender detenidamente a la recepción que hace Ricoeur de la fenomenología de la percepción de Husserl, y del lugar y los alcances de la noción de la “intuición originaria” allí presente. Una aproximación interesante a este punto es la ofrecida por Tiaha en su artículo “Génesis fenomenológica del reconocimiento” (Ver: D. TIAHA, *Études Ricoeuriennes*, 2,2, 2011, p. 146-170).

exalta¹³. Alteridad que en el caso de Levinas es radical. Para este autor, el yo interpelado y arrancado de su estado de separación y de disfrute de sí es llamado a responder ante el otro, del cual -habría que agregar- somos siempre infinitamente responsable. A diferencia de Husserl donde la disimetría se impone por el carácter originario de la autosuficiencia del *ego*; en Levinas, la disimetría es resultado de la primacía ética del otro que se revela como pura exterioridad.

La disimetría originaria no superada, sólo revela la imposibilidad de lo que nuestro autor -recogiendo los términos de Levinas- sentencia como la comparación e igualación de incomparables¹⁴. De este modo, tanto en Husserl como en Levinas la reciprocidad no se muestra más que como una forma de superación siempre inacabada de la disimetría¹⁵.

En el contexto del “contrato” político de Hobbes y de la *Anerkennung* hegeliana, el tema del reconocimiento hegeliano es tratado por Ricoeur como una réplica de naturaleza moral al desafío lanzado por la interpretación naturalista de las fuentes de la política en Hobbes. Según Ricoeur, no es la concepción hobbesiana del Estado la que constituye el centro de la réplica hegeliana, sino la concepción misma de “estado de naturaleza”. La pregunta que guía esta réplica es si existe a la base del vivir juntos, de la mutualidad (diríamos con Ricoeur), un motivo originariamente moral. Hegel responderá afirmativamente, identificando este motivo con el deseo de ser reconocido¹⁶.

A partir de esta constatación, Ricoeur propone una relectura de la teoría hobbesiana del “estado de naturaleza” como una teoría fundada sobre un desconocimiento originario¹⁷. Según nuestro autor, el “estado de naturaleza” no responde a una experiencia de facto sino a una experiencia de pensamiento sustentada por la imaginación de lo que sería la vida humana sin la institución de un Estado. El miedo a experimentar fácticamente la “guerra de todos contra todos” es lo que llevaría a los individuos al contrato político. De este modo, el “estado de naturaleza” caracterizado por la competencia, la desconfianza y la gloria conducirían a la “guerra de todos contra todos” en ausencia, claro está, de un Estado que regule la libertad y el derecho entre los contratantes. Ricoeur destaca, siguiendo a L. Strauss que la concepción del “estado de naturaleza” encierra la antinomia originaria entre vanidad y miedo a la muerte. Ricoeur muestra también que, en Hobbes mismo, la referencia al estado de la guerra presupone un tiempo distinto, un tiempo de paz al que se desearía regresar. Exaltar la guerra es, en este sentido, desconocer o negar este estado de paz primigenio¹⁸.

Así entonces, el contrato político o contrato social como figura de “reconocimiento” por el cual se funda la comunidad en Hobbes, se constituye a partir de este doble desconocimiento. El “reconocimiento” que supone este “pacto” se mantendría en la esfera subjetiva definida por intereses y deseos individuales por lo que no alcanza constituir un horizonte en el cual integrar positivamente la alteridad.

La reconstrucción de la problemática del reconocimiento en Hegel, a partir de los escritos de la época de Hena, constituye la guía para elaborar la réplica al desafío lanzado por Hobbes y que, en líneas muy gruesas, ya ha sido expuesto. A diferencia de

¹³ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 230 (*Caminos del reconocimiento*, p. 200).

¹⁴ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 238 (*Caminos del reconocimiento*, p. 206).

¹⁵ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 228 (*Caminos del reconocimiento*, p. 198).

¹⁶ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 240-241 (*Caminos del reconocimiento*, p.208).

¹⁷ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 241-242 (*Caminos del reconocimiento*, p. 208-209).

¹⁸ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 243 (*Caminos del reconocimiento*, p. 210).

Hobbes, el reconocimiento en Hegel no es resultado del esfuerzo por neutralizar el carácter amenazante del otro, sino una categoría fundamental en el proceso de formación del individuo, de la comunidad y de las instituciones que la garantizan. Hegel responde a la tesis de la constitución del Estado político en Hobbes que parte del sujeto individual y egoísta, con la restitución positiva del “otro” en el proceso de formación social y moral de las instituciones públicas.

Sin embargo, aun cuando Ricoeur reconoce y valora la restitución del otro y, en consecuencia, la introducción de la esfera intersubjetiva frente a la afirmación de la pura individualidad subjetiva en Hobbes, sostiene que aquello que distancia la problemática de Hegel de la suya es la referencia especulativa, sin referente empírico¹⁹. Si bien es cierto, sostendrá Ricoeur, que Hegel ha inscrito definitivamente el tema del reconocimiento en el vacío de la filosofía política, no es menos cierto que el *Espíritu* se hace otro sólo a partir de la relación consigo mismo²⁰. De este modo, aunque el reconocimiento suponga en Hegel el encuentro y la lucha de dos conciencias y aparezca, en este sentido, como resultado de la comunicación intersubjetiva, su realización continúa supeditada a una lógica donde el otro y su diferencia no son más que un momento del despliegue y realización del Espíritu. En breve y en simple, un recurso especulativo.

En el orden de los “acontecimientos de pensamiento”, serán las actualizaciones de la teoría del reconocimiento de Hegel las que, a nuestro juicio, aportarían a ésta la referencia práctica o empírica: La lucha por el reconocimiento de Honneth, la política del reconocimiento de Taylor, y a partir de ellas una serie de variantes en las que el reconocimiento opera como sustento teórico-práctico de la vida comunitaria. No nos detendremos en estas actualizaciones más que para decir que Ricoeur parece reconocer en éstas teorías –guardando sus diferencias– el intento de hacerse cargo del carácter formal de la propuesta hegeliana y de la presencia de la negatividad que encierra el reconocimiento mutuo bajo las nuevas figuras del *crimen* hegeliano: la falta de respeto, la humillación, el desprecio.

2.3 Del modelo de la lucha al modelo del don

En la *Anerkennung* hegeliana, por la presencia del *crimen*, el desconocimiento queda incorporado a la dinámica del reconocimiento. El crimen representa la aniquilación, lo negativo de la vida ética natural, la negación de la libertad. En la medida en que la persona es contemporánea del derecho y de la libertad pública está siempre enfrentada a la negación o negatividad del crimen. En ese sentido, Ricoeur afirma que el reconocimiento no es jamás evocado sin su sombra negativa: el crimen como “negación” del reconocimiento²¹. Es justamente esta íntima implicación entre desconocimiento y reconocimiento en la figura del desprecio y la instauración de la lucha como mecanismo de superación de la conflictualidad sin garantía, la que llevara a Ricoeur a explorar las vías del intercambio de dones y a proponer la mutualidad del intercambio como una figura privilegiada de los “estados de paz”.

¹⁹ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 263 (*Caminos del reconocimiento*, p. No nos detendremos ahora a discutir este punto. Aunque nos parece importante destacar la importancia que para Ricoeur tiene recoger el carácter empírico en esta investigación. La referencia práctica es siempre una preocupación en su filosofía.

²⁰ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 265 (*Caminos del reconocimiento*, p. 229).

²¹ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 263 (*Caminos del reconocimiento*, p. 228).

La propuesta ricoeuriana se erige, en este sentido, como un intento de responder a la perplejidad que suscita la demanda de un reconocimiento efectivo. Ricoeur se pregunta, cuándo un sujeto se considerará verdaderamente reconocido?²² No contiene acaso esta pregunta, implícitamente, la afirmación de una nueva forma de “conciencia desventurada”²³ o de “mal infinito”. Evitar caer en esta tentación conduce a Ricoeur a transitar por estados de reconocimiento pacificado. El don o, más específicamente, el intercambio de dones configura- en la mutualidad ceremonial y simbólica de sus relaciones- experiencias de reconocimiento en las que la lucha no tiene cabida. Aunque Ricoeur reconoce la excepcionalidad de estas experiencias y el hecho de que ellas no ofrecen una alternativa definitiva a la resolución de la violencia de la lucha, dirá que ello no impide verlas como una “tregua” en el corazón de la conflictualidad sin fin de la lucha por el reconocimiento y que la certeza que acompaña a los “estados de paz” ofrece una confirmación de que la motivación moral de las luchas por el reconocimiento no es ilusoria²⁴.

No reconstruiremos, aquí, los análisis sobre esta figura resultante de la recepción que hace Ricoeur de las ideas de Mauss y Henaff. Basta señalar, con Walton²⁵, que el don aparece –en el arco hermenéutico de este itinerario- como la forma más acabada de reconocimiento mutuo y como una alternativa a la lucha. Pues el don, por su excedente simbólico y ceremonial, hace reposar el reconocimiento mutuo sobre mediaciones igualmente simbólicas que irrumpen y trastocan las transacciones caracterizadas por la lucha, propiciando experiencias de intercambio y reconocimiento pacificadas.²⁶ En este intercambio, el compromiso de “devolver” o de “volver a dar” no debe ser comprendido como una restitución, sino más bien, como una respuesta a un ofrecimiento donde el primer don es tenido por modelo para el segundo don. De este modo, el “contra-don” aparece –en palabras de Ricoeur- como una suerte de “segundo primer don”²⁷ por el que, a nuestro juicio, se simboliza el compromiso de mantener la mutualidad de la relación.

Destejiendo los hilos de la dialéctica entre disimetría y mutualidad y en el entendido que el olvido de esta disimetría nos ha llevado a un punto donde la reciprocidad se ve amenazada en su forma más elemental, es decir, en la mutualidad, Ricoeur propondrá que el reconocimiento -bajo su forma existencial mutua- es facilitado por el descubrimiento del olvido de la *disimetría originaria* entre yo y el otro²⁸. La alternativa no es entonces eliminar la disimetría, sino subsumirla. De otro modo, se trata de integrar en la mutualidad la disimetría originaria en contra de la sospecha de que esta disimetría pudiese minar desde el interior la confianza en el poder de reconciliación vinculado al proceso del reconocimiento²⁹. Confesar esta disimetría, amenazada de olvido, trae aparejado según el propio Ricoeur, algunos beneficios: 1. recuerda el carácter irremplazable de cada uno de los protagonistas (*partenaires*) del intercambio, uno no es el otro; Se intercambian dones, no lugares. 2. Protege la mutualidad contra las trampas

²² P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 316 (*Caminos del reconocimiento*, p.274): « *Quand, demanderons nous, un sujet s'estimera-t-il véritablement reconnu ?* ».

²³ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 318 (*Caminos del reconocimiento*, p. 276).

²⁴ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 318 (*Caminos del reconocimiento*, p. 276).

²⁵ R. WALTON, “La fenomenología del don y la dialéctica entre disimetría y mutualidad”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 32,2, 2006, p.328.

²⁶ R. WALTON, “La fenomenología del don”, p. 329. Según Walton este tipo de reconocimiento permitiría fundar una mutualidad libre de la “lógica de la equivalencia” propia de las relaciones del orden jurídico y mercantil y libre de la unilateralidad del *agape*, es decir, de una práctica generosa del don que no requiere un don en retribución.

²⁷ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 350 (*Caminos del reconocimiento*, p. 303).

²⁸ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, 376 (*Caminos del reconocimiento*, p.325) : « *Ma thèse est ici que la découverte de cet oubli de la dissymétrie originarie est bénéfique à la reconnaissance sous sa forme mutuelle* ».

²⁹ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, 376 (*Caminos del reconocimiento*, p. 325).

de la unión fusional no importando cuál sea su forma (amor, amistad, fraternidad comunitaria o cosmopolita); la justa (conveniente) distancia conservada en el corazón de la mutualidad, permite integrar el respeto en la intimidad de los protagonistas del intercambio³⁰.

En esta perspectiva, la propuesta de Ricoeur aparece, siguiendo a De Zan como un intento de desvincular el significado moral del reconocimiento de su relación estructural con la lucha³¹, para circunscribir finalmente –a nuestro modo de ver- dicho significado en la estructura del don simbólico y ceremonial.

3. Segundo momento. Un primer desplazamiento hacia las condiciones prácticas e históricas del reconocimiento mutuo

Sin dejar de reconocer el valor analítico y crítico de la propuesta ricoeuriana del reconocimiento mutuo, ofreciendo incluso un escenario alternativo al de la idea de la "lucha" hegeliana, nos parece necesario preguntar: ¿Hasta qué punto un itinerario hermenéutico como el ofrecido por Ricoeur podrá reforzar una reflexión sobre el reconocimiento mutuo en el campo social que pueda hacerse cargo de la dimensión práctica e histórica que ella conlleva?

Convencida de que el reconocimiento, o más bien el no-reconocimiento bajo cualquiera de sus formas³² constituye un problema real que surge bajo ciertas condiciones histórico-culturales, espacial y temporalmente situadas, me parece que el desafío va más allá de nuestros esfuerzos por construir definiciones y marcos conceptuales del fenómeno. Sin desconocer el valor del proceso especulativo sin el cual, tal como dice Ricoeur, el problema corre el riesgo de devenir banal, surge la pregunta –al interior del recorrido ricoeuriano- por cómo recuperar la dimensión empírica del problema del reconocimiento mutuo.

Para poner en contexto esta interrogante es necesario atender a dos aspectos que, a mi parecer, desafían hoy a cualquier teoría sobre reconocimiento mutuo: la globalización y la interculturalidad. Sin entrar a desarrollar y a discutir las diferentes perspectivas de estos aspectos, basta decir que, por una parte, ambas designan complejos procesos históricos y culturales, sociales y políticos que se entrecruzan conflictivamente configurando un nuevo espacio desde donde vivir, pensar y nombrar lo humano; Y por otra, que su relación expresa una poderosa y compleja tensión que condiciona el desarrollo de los procesos de subjetivación e intersubjetivación y de formación epistémico-cultural que se encuentran a la base del reconocimiento mutuo. La tensión entre globalización e interculturalidad expresa, de otro modo, la expansión y la fragmentación resultante de un tipo de racionalidad de origen, fundamentalmente, europeo-occidental que ha provocado, por un lado, la visibilización de ciertos fenómenos y la invisibilización de otros; y por otro, la configuración de un "sistema-mundo" que incorpora en su constitución las diferencias epistémico-culturales como un elemento puramente formal y no como realidades concretas e históricas.

³⁰ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, 376 -377 (*Caminos del reconocimiento*, p. 325).

³¹ J. DE ZAN, "La figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Un acontecimiento antropológico-político, no moral", *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, 8, 16, 2007, p.49. En línea en, <http://www.agoraphilosophica.com.ar/agora16/agora16-dezan.pdf> (página consultada el 03 marzo 2013).

³² La indiferencia, la negación, el desprecio, etc.

Una reflexión del reconocimiento mutuo que piense el fenómeno de espaldas a estos condicionamientos corre el riesgo no sólo de devenir banal en su especulación, sino más grave aún, de hacer que el reconocimiento aparezca bajo su forma más negativa, a saber, la de un “dispositivo” de visibilización y legitimación de asimetrías negativas. En este sentido y siguiendo ciertas claves propuestas por la filosofía intercultural de Fernet-Betancourt³³ y del pensamiento decolonial de Mignolo³⁴, me parece clarificador apostar por comprender –primeramente- el reconocimiento mutuo como indicador de un problema que nos reenvía a nuestra historia antropológica y epistémica, es decir, la historia de cómo hemos, hasta ahora, comprendido, vivido y expresado eso que llamamos “humanidad”. Historia que, en el caso de Latinoamérica y de otros pueblos mal llamados “tercer mundistas”, llevan la marca de la negación y el olvido de la asimetría radical que las funda.

Con todo, no se trata aquí de deslegitimar el aporte de un itinerario como el ofrecido por Ricoeur, sino de recibir críticamente su propuesta. En este sentido, lo primero que se nos impone es la necesidad de desplazar el punto de partida: Si para Ricoeur la reflexión sobre el reconocimiento tiene como punto de partida un sentimiento de perplejidad respecto del estatuto semántico del término “reconocimiento” sobre el plano del discurso filosófico y de la ausencia de una teoría del reconocimiento digna de ese nombre; en nuestro caso, la reflexión arranca de un sentimiento compartido por la indignación frente a una realidad profundamente desigual en la que unos (seres humanos, pueblos, culturas, historias) son legítimamente reconocidos y otros “legítimamente” negados, y por la perplejidad frente a la ausencia de un discurso filosófico del reconocimiento mutuo capaz de evidenciar esta situación y de movilizar los recursos que le permitan resistir a los mecanismos o dispositivos de dominio del pensamiento y de la vida en general. Mecanismos que –dicho sea de paso- deciden la normalidad y normatividad de lo que puede y debe ser adecuada y legítimamente reconocido.

En esta perspectiva, y como último punto quisiera incorporar en este texto un elemento muy presente en la reflexión ricoeuriana y cuya “operativización” podría contribuir a una elaboración de una crítica de la teoría del reconocimiento mutuo o, mejor aún, a la elaboración de una teoría crítica del reconocimiento mutuo en la línea de lo antes expuesto.

3.1 El despunte de una fenomenología³⁵ del “entre”

Tal como dijimos antes, el itinerario ricoeuriano lleva la marca de la tensión dialéctica entre reconocimiento y desconocimiento, entre disimetría y mutualidad. La dialéctica se nos revela, así, no sólo como el modo en que Ricoeur presenta la dinámica del reconocimiento mutuo, sino también como una decisión metodológica –consciente o no-

³³ R. FERNET-BETANCOURT “Notes pour une dialectique de la reconnaissance” en A. GOMEZ-MILLER (ed.), *La reconnaissance: réponse à quels problèmes ?*, Paris, L’Harmattan, 2009, p : 143-154.

³⁴ W. MIGNOLO, “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”, en S. TOULMIN (ed.), *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001, s. p. En línea en, http://www.europhilosophie.eu/mundus/IMG/pdf/MACBA-walter_mignolo_modernologies_cas.pdf (página consultada el 03 marzo 2013).

³⁵ Entendiendo que, en clave ricoeuriana, debería más bien ser comprendida como una fenomenología hermenéutica. No entraremos, aquí, ni en el desarrollo ni en la discusión de este punto. Sólo diremos que la decisión de hablar de una “fenomenología” y no de una “hermenéutica” del *entre* obedece, preliminarmente, a la intención de acentuar la idea –en este nivel- de un primer acceso a aquello que se nos aparece como pensable: el “entre”. Y, luego también, a la idea de reforzar la persistencia y la resistencia con la que nos presenta esta “categoría”. Resistencia y persistencia que evidencia la misma fenomenología en su búsqueda de permanecer fiel a los fenómenos.

que permite evitar el riesgo de eliminar la diferencia entre el uno y el otro y, en consecuencia, de totalizar el discurso sobre el reconocimiento mutuo.

Con el nombre de una “fenomenología del *entre*” no hemos querido, por ahora, más que designar una cierta recurrencia temática y metodológica observada en el itinerario ricoeuriano. Nos referimos al “*entre*”. Confesar o descubrir la disimetría originaria ha relevado al ámbito de lo pensable, precisamente, el “*entre*” como lugar de saber³⁶.

Si desde la perspectiva ricoeuriana el desafío ya no es superar la disimetría originaria para explicar la mutualidad, sino integrar en la mutualidad dicha disimetría, entonces, lo que está verdaderamente en juego –y lo dice el propio Ricoeur– es el sentido del “*entre*” implícito en la noción misma de “mutualidad”. Recordemos que el filósofo reserva este término para designar el intercambio *entre* actores o –también llamados– “protagonistas del intercambio”³⁷. El “*entre*” preserva e integra la diferencia y, en ese sentido, se nos ofrece como una forma de enfrentar el desafío, incluso, de imaginar un nuevo “pacto” de convivencia mutua en los nuevos contextos marcados por la tensión entre la globalización y la interculturalidad.

Sin pretender, aquí, un desarrollo exhaustivo de este punto, nos hemos propuesto simplemente señalar ciertos aspectos que hacen del “*entre*” una noción clave a la hora de reconducir la mirada hacia una crítica que pueda ponernos frente a las condiciones de posibilidades prácticas e históricas del reconocimiento mutuo.

¿Qué aspectos hacen del “*entre*” una noción que amerita ser pensada? El texto de Ricoeur nos permite identificar algunos de ellos. Allí, el “*entre*” se nos ofrece como:

1. “resistencia” de la vivacidad de la experiencia a la aprehensión reduccionista del concepto. El “*entre*” resiste la reducción de lo múltiple en lo uno, de la alteridad en la mismidad; de la diferencia en la identidad, de lo complejo en lo simple, de la disimetría en la mutualidad.
2. “alteración” del pensamiento. El “*entre*” exige a la razón la búsqueda de recursos conceptuales que le permitan recoger la tensión y la conflictualidad a partir de la cual se constituye la relación entre yo y el otro.
3. “mediación” entre dos órdenes: el de la experiencia y el de la conceptualidad, el de la práctica y el de la teoría, el de las capacidades individuales y el de la acción colectiva.
4. “lugar” de enunciación de un fenómeno, como por ejemplo el de la “disimetría originaria” y del “intercambio de dones”. Se nos presenta como un lugar no sólo teórico, sino concreto, fáctico, espacial y temporalmente situado, desde el cual comprender y nombrar la diferencia, aquello que no es o que no debiera ser reductible o eliminado en una totalidad homogénea.

³⁶ Hablamos de saber y no de pensamiento porque nos parece que el término “saber” guarda una relación menos mediatizada con la experiencia y más diversificada también.

³⁷ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 334 (*Caminos del reconocimiento*, p. 322). Y para dar cuenta del sistema en el que la relación opera en un nivel trascendente, es decir, por encima de los objetos y de los sujetos implicados en éste, Ricoeur utiliza el término “reciprocidad”. En este sentido, el interés del filósofo, más cercano al de una sociología de la acción, está menos centrado en la consistencia lógica de la autotranscendencia de un sistema (como es el caso de la reciprocidad), que en la manera cómo la circulación global emerge a partir de la interacción a través de un proceso de autotranscendencia resultado del intercambio de dones entre los actores.

¿Puede el “entre” llegar a constituir algo más que un concepto filosófico? Desde lo que acabamos de señalar, no es difícil imaginar que la respuesta es afirmativa. El “entre” resiste, altera, media y acoge. No estamos en presencia de un mero concepto, no al menos de un concepto simple. El “entre” introduce un quiebre en racionalidad lógico-formal que es necesario recoger. Nos parece que proponer el “entre” como una categoría de pensamiento es solidario con el proyecto de fundamentar filosóficamente una racionalidad que responda a los desafíos de un nuevo “pacto” que permita la convivencia mutua. Una racionalidad fronteriza que recoja el “inter” desde el cual buscan hoy definirse nuestras sociedades como interculturales, interdependientes, interdialogicas. El “entre” aproxima, pero no fusiona, permite –dicho de otra manera– guardar la justa y apropiada distancia. El “entre” es frontera y como tal es un espacio abierto a la diferencia, pero también un espacio de protección de aquello que es propio, o que –al menos– vivimos como “propio”.

Lo anterior es particularmente relevante, si pensamos en que la conflictualidad resultante de la tensión³⁸ entre globalización e interculturalidad, se juega también en un “entre” que se concretiza en la “frontera”. La globalización proclama, en su afán expansionista, la desaparición de las fronteras. Por su parte, la interculturalidad entendida, primeramente, como una condición de lo humano, necesita de la frontera en tanto ésta constituye un lugar de instalación concreta en el mundo y una referencia singularizante desde la cual “abrir” la frontera, comunicar, traducir.

Visto de este modo, una fenomenología del “entre” constituye un primer momento en la elaboración de una racionalidad crítica e imaginativa que permita no sólo pensar las condiciones teóricas del reconocimiento mutuo, sino también las condiciones prácticas e históricas de su realización en vistas a la fundación de un nuevo pacto de convivencia mutua.

³⁸ Con el término “tensión” sólo buscamos recoger, inicialmente, la complejidad y la conflictualidad resultante del cruce entre la globalización y la interculturalidad como elementos configuradores de nuestro tiempo. En ningún caso se trata de proponer esta “tensión” como expresión de una dialéctica entre globalización e interculturalidad en la que alguno de los términos en juego debiera subsumirse en el otro. No nos parece, al menos por ahora, que este sea un modo adecuado de relacionar ambas realidades.