

El reconocimiento recíproco como base normativa del encuentro intercultural

Mutual recognition as a normative basis of intercultural encounter

JOAQUÍN GIL MARTÍNEZ
UNIVERSITAT JAUME I, CASTELLÓ

Resumen:

El concepto filosófico de «reconocimiento», desde su perspectiva normativa, puede ser tomado como fundamento y condición de posibilidad del encuentro intercultural. En este sentido (I), el mismo concepto de «interculturalidad» adquiere, por tanto, connotaciones así mismo normativas. La reflexión en torno al reconocimiento recíproco que se inicia con Fichte (II), entendido éste como condición para la formación de la propia conciencia, permite, a su vez, una lectura en referencia a la colectividad humana. Así mismo, el modelo hegeliano de reconocimiento (III) revela la importancia del mismo como prerequisite para la formación de una eticidad concreta. Sin embargo, el carácter «sobreinstitucionalizado» de la eticidad hegeliana nos introduce en la propuesta de Honneth (IV) del reconocimiento recíproco como contenido normativo y categoría explicativa de los conflictos sociales. Todo ello permite, en último término (V), exponer algunas consideraciones finales en torno a la relación entre reconocimiento e interculturalidad.

Palabras clave: Interculturalidad, Reconocimiento, Fichte, Hegel, Honneth.

Abstract:

The philosophical concept of «recognition», on its normative perspective, can be taken as the basis and condition of possibility of intercultural encounter. In this sense (I), the very concept of «interculturalism» acquires, therefore, likewise normative connotations. The reflection on reciprocal recognition that begins with Fichte (II), understood such a concept as a condition for the formation of conscience, allows in turn a reading in reference to the human community. Likewise, the Hegelian model of recognition (III) reveals its importance as a prerequisite for the formation of a concrete ethical life. Nevertheless, the Hegelian «over-institutionalized» ethical life introduces us to Honneth's proposal (IV) of mutual recognition as a normative content and explanatory category of social conflicts. All this allows us, in last term (V), to expose some final thoughts about the relationship between recognition and interculturality.

Keywords: Interculturality, Recognition, Fichte, Hegel, Honneth.

I. Interculturalidad como exigencia normativa

La cuestión de la «interculturalidad» en el terreno de las ciencias humanas es relativamente reciente y compleja en su significación, así como la reflexión filosófica en torno al significado, implicaciones y alcance de dicho concepto. No sólo por lo problemático de su definición, sino también por la gran diversidad de interpretaciones que existen al respecto (Fornet-Betancourt, 2002). Quizás por ello, antes de abordar propiamente el significado y alcance de una perspectiva filosófica tal –intercultural–, convenga, previamente, hacer algunas consideraciones en torno a la noción de «cultura», la cual se puede concebir bajo dos grandes modelos.

El modelo clásico de lo cultural considera la cultura, de forma genérica, como un conjunto homogéneo de sistemas y estructuras que define y caracteriza la totalidad de las actividades humanas en un sentido amplio. Se trataría, así, del conjunto de comportamientos, normas, relaciones e interacciones del ser humano en una sociedad dada, así como la expresión institucional de dichas pautas e interacciones y, por tanto, también el conjunto de ideas, símbolos y valores que forman parte de dicha sociedad y dan sentido a tal institucionalización, así como el conjunto de producciones que la caracterizan. Este modelo, en último término, se construye por tanto por medio de oposiciones entre culturas diferenciadas (Laura Díez, 2004: 204).

Sin embargo, desde mediados del siglo XX existe un nuevo modelo de cultura que hace referencia a un hecho insoslayable. No puede hablarse de *la* cultura propia de una sociedad humana, sino de culturas, ya que éstas –las sociedades– no son realmente homogéneas sino diversas en su propio seno. Cada «unidad cultural», por tanto, no es más que un conglomerado de tendencias diversas, en tensión mutua que se entrecruzan y mezclan. Con ello, se hace hincapié, por tanto, en el carácter dinámico y relacional tanto de las sociedades diversas como de los hechos culturales que la constituyen, siendo tal concepción la que ha llevado a la formulación de nuevas categorías y nociones a la hora de hablar de cultura.

Una de las más relevantes es la de «multiculturalidad», la cual hace referencia, precisamente, al carácter heterogéneo de toda cultura y al hecho de que éstas, a fin de cuentas, están formadas por un conglomerado diverso y múltiple de relaciones y tensiones. Ahora bien, con el término «multicultural» no abandonamos el terreno descriptivo, esto es, la constatación de que, en un mismo espacio social, coexisten formas de vida diversas, incluso en el seno de una misma unidad cultural. Sin embargo, si nos posicionamos en el terreno de lo normativo, el ámbito de lo multicultural parece insuficiente. Y es en este sentido en el que

hablar de «interculturalidad» ya no hará referencia al mero contacto y coexistencia de dos o más culturas, sino a la exigencia normativa de un encuentro entre dichas culturas en el que éstas se relacionen de modo recíproco, afectándose e influyéndose las unas a otras en un sentido de enriquecimiento mutuo.

Hablar de «interculturalidad», por tanto, tiene que ver con la exigencia normativa de hibridación en los procesos culturales, en virtud de la cual cada grupo humano pueda participar en un proceso de reconstrucción de su propia identidad y afirmación de sus propios proyectos de vida, tanto en el seno de la diversidad de su propia cultura como en la relación afirmativa y recíproca con otras que, si bien le son aparentemente ajenas, forman parte constitutiva de su ámbito de interacción y, por tanto, constituyen elementos así mismo importantes en la conformación de su propia identidad cultural. Se trata, aquí, de reconocer las diferencias y buscar la mutua comprensión y valorización ya que, con el término «interculturalidad», se hace referencia, ante todo, a una interacción positiva que se ha de expresar de forma concreta en la superación de las barreras entre pueblos, comunidades y grupos humanos para que, más allá de una mera coexistencia aislada, se produzca una auténtica convivencia de enriquecimiento mutuo entre culturas.

La *inter*-culturalidad, en definitiva, es sin duda una exigencia que no puede ser obviada, además, en el contexto de las relaciones de *inter*-dependencia que se establecen en el marco de un mundo cada vez más complejo y globalizado. En este marco, por tanto, parece necesario llevar a cabo una reflexión cada vez más seria sobre binomios como universal-particular con la intención de comprender los conflictos y el pensar desde la heterogeneidad y la integración, recuperando quizás otros sentidos a dicho binomio (Fornet-Betancourt, 2001). Lo cual, sin embargo, nos impele a reflexionar, a su vez, sobre las condiciones que posibilitan el encuentro intercultural. Se trataría, en parte, de rescatar la «diferencia» específica de cada una de las identidades que constituyen el puzzle de la interculturalidad (Rawal, 2008) y, a su vez, potenciar la conciencia de que el problema va más allá de la mera coexistencia de culturas para imbricarse en una relación sostenida y dialogada entre ellas.

En este sentido, hablar de interculturalidad supone una búsqueda expresa de la superación de prejuicios, desigualdades y asimetrías bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo de espacios comunes. Pues la interculturalidad, en definitiva, hace referencia a un proceso dinámico, sostenido y permanente de relación, comunicación y aprendizaje mutuo, en sentido *multi*- y *pluri*-lateral (Wimmer, 2009). Desde una perspectiva normativa, se caracteriza por un esfuerzo colectivo y consciente por desarrollar las potencialidades de personas y grupos imbricados por diferencias culturales, sobre una base de respeto y

creatividad. Pues la interculturalidad no consiste simplemente en tolerarse mutuamente en la diferencia, sino en construir puentes de relación e instituciones que garanticen la diversidad a la vez que la interrelación creativa. Se trata, en realidad, no sólo de reconocer al «otro» sino, también, de entender que la relación recíproca de reconocimiento enriquece el encuentro intersubjetivo y cultural creando un espacio no sólo de contacto sino de generación de una nueva realidad común.

En último término, el encuentro intercultural, entendido desde una perspectiva normativa, hace referencia a la importancia del reconocimiento recíproco entre colectividades humanas. Ahora bien, en la misma medida en que lo intercultural se eleva como exigencia normativa, así también su condición de posibilidad, esto es, el propio reconocimiento. Lo cual no constituye una mera proposición especulativa sino que constituye realmente una exigencia ética en tanto que es precisamente el reconocimiento aquello que permite la creación de la propia identidad –no sólo individual- sino, así mismo, cultural. Esto es: el mismo mecanismo de reconocimiento recíproco en la formación de la identidad subjetiva afirmado por autores como Fichte, Hegel o Honneth es aplicable aquí, como contenido normativo, en la formación de las propias identidades culturales. Reconocer en su valor una cultura otra en su especificidad es condición de posibilidad para que dicha cultura pueda autorreferirse de forma positiva y, por tanto, participar en condiciones de simetría en el contexto globalizado actual, bajo la exigencia normativa de la interculturalidad.

II. Fichte: Reconocimiento y autoconciencia

Hablar del concepto filosófico de «reconocimiento» implica, necesariamente, remitirse a Fichte, su padre intelectual en el terreno de la reflexión filosófica; concepto que se halla presente, principalmente, en su obra de 1796 *Fundamentos del Derecho natural*. En ella, presenta la autoconciencia del individuo como el conocimiento de sí por parte del sujeto a través de la atribución a sí mismo de una actividad producto de su libre eficacia (en tanto que agente) en el mundo sensible. Esto es, el Yo (agente) deviene consciente de sí en tanto que es capaz de llevar a cabo su libre actividad sobre el mundo sensible que se le opone.

Este acceso a la conciencia de nuestra libre actividad sobre el mundo sensible, esto es, a la autoconciencia en tanto que ser voliente capaz de ponerse fines, es posible sólo, como afirma Emel Rendón (2009: 196), en «la experiencia de cierto tipo de relaciones que permitan a los implicados en ellas la realización libre y sin trabas de los fines y propósitos que nos trazamos a futuro». La relación intersubjetiva constituye por tanto, para Fichte, la condición

indispensable para el acceso a la autoconciencia por parte del sujeto ya que, el ser humano, impelido a realizar sus potencialidades en tanto que racional y ser activo ante el mundo, «sólo será hombre entre los hombres» (Fichte, 1994: 39). Es en la relación con otra subjetividad como cada uno de nosotros, por tanto, actualizamos las potencialidades cognitivas y prácticas que se hallan en nuestra naturaleza racional pues, en palabras de Fichte (1994: 39-40), «sólo la libre acción recíproca mediante conceptos y según conceptos, sólo dar y recibir conocimientos, es el carácter propio de la humanidad por medio del cual toda persona se afirma de manera incontrovertible como hombre».

Queda patente, así, que para Fichte nuestra realización como hombres –como seres racionales y libres- depende de la comunidad e interacción con otros hombres, ya que las formas de autorrealización personal no pueden cumplirse al margen de las condiciones que se siguen de la vida en comunidad. Por eso ésta tiene para Fichte el carácter esencial de un encuentro racional intersubjetivo, de una comprensión entre los seres «mediante conceptos y según conceptos», el carácter de «dar y recibir» aquellas experiencias logradas del saber y del que se ganan sólo en el ámbito de una vida compartida. A esta relación entre los seres, posible por la comunicación y el intercambio inteligente de experiencias y saberes, que no sólo activa en ellos la conciencia de su libertad sino que humaniza el todo de su existencia, la llamará Fichte exhortación (*Aufforderung*).

En el encuentro intersubjetivo en comunidad, el otro sujeto con el que se encuentra el Yo, alcanzado ya este último el nivel de autoconciencia, se relaciona con el sujeto que aún no la ha alcanzado actuando sobre él y despertando en él la conciencia de sí como ser capaz de ponerse el fin de conocer un objeto y llevarlo a cabo. Le exhorta, pues, a realizar su propia libre eficacia, exigiéndole que se ponga fines propios y determinados. La exhortación, por tanto, presupone la comprensión y el entendimiento de los seres racionales en la medida en que son capaces de entender la finalidad que encierra la exhortación, esto es, su libre autodeterminación, entendida ésta como la libertad de actualizar las potencialidades de realización contenidas en su condición de ser racional. Y en ello radica, en parte, el concepto de reconocimiento recíproco formulado en términos fichteanos.

El otro Yo reconoce al sujeto como ser racional y le impele a ponerse en acción, siendo esto un imperativo en tanto que ser racional y libre, no una obligación fáctica. El sujeto exhortado, por libre y racional, es libre de ignorar la exhortación; pero si la acepta, entonces ha de reconocer al otro Yo también como racional al haber actuado sobre él, ya que «cuando un ser racional exhorta al otro a la realización de su libre eficacia, le transmite simultáneamente el concepto de su índole racional» (Arrese, 2007: 122). De forma tal que el

destinatario de la exhortación transmite su concepto al otro ser racional, en tanto que entiende la exhortación. Al entenderla, el sujeto se pone en acción, se pone objetivos y fines en el mundo en tanto que ser libre y racional y, reconociendo el papel del exhortador en su actividad, le atribuye también a él la misma libertad y razón.

De esta manera, «el reconocimiento de un ser como racional es posible sólo en la medida en que dicho ser actúa de tal manera que hace posible la libertad de todo otro ser» (Emel Rendón, 2009: 199). Ahora que ambas conciencias se reconocen recíprocamente como libres y racionales, sin embargo, el encuentro entre ambas supone la necesidad de que se conozcan, a su vez, como objetos el uno para el otro, en el sentido limitante de la actividad del Yo. Se relacionan, así, en una «libre influencia recíproca en el sentido más preciso», reconociéndose de modo tal que se autolimitan voluntariamente para dar cabida a la acción del otro, ya que «la autolimitación (*Selbstbeschränkung*) es la única actitud que legitima la aspiración al reconocimiento, porque es la racionalización misma de la libertad» (Emel Rendón, 1994: 202).

En este sentido, hablar de reconocimiento en Fichte significa hablar de una relación entre seres racionales caracterizada por la mutua exhortación a la fijación y realización autónoma de fines, y por el mutuo respeto a las formas y medio en que los sujetos aspiran a llevar esta realización de sí mismos. La esencia del reconocimiento, pues, es esta reciprocidad en el trato de sí mismos como libres ya que, en palabras de Fichte (1994: 44), «ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan así los dos recíprocamente».

Más aún, sólo reconociendo en su libertad y racionalidad al otro –y, en consecuencia, exhortándolo a su actividad libre y racional– puedo esperar ser yo mismo, a su vez, reconocido como libre y racional en mí mismo, pues la reciprocidad es una expectativa que uno puede elevar una vez que ha cumplido con su parte en el reconocimiento unilateral: «yo puedo exigir a un ser racional determinado que me reconozca como un ser racional, sólo en la medida en que yo mismo le trato como tal» (Fichte, 1994: 44). Finalmente, una vez que yo he reconocido al otro en su racionalidad y libertad, exhortándole en ella, entra en juego entonces, en el marco del Derecho natural postulado por Fichte, la ley que regula la dinámica de la relación mutua según la cual «tan cierto como ahora lo trato y lo reconozco, así de cierto él está *vinculado y obligado* a reconocermé categóricamente y, en verdad, con validez común, es decir, a tratarme como un ser libre» (Fichte, 1994: 47).

El modelo de reconocimiento recíproco planteado por Fichte, si bien se limita al acceso a la conciencia individual, bien podría traducirse en sus términos al tema de la

interculturalidad como exigencia normativa. Para Fichte, como se ha mostrado, es en el encuentro intersubjetivo, por medio de la exhortación, como un sujeto llega a la autoconciencia y, en virtud del reconocimiento de su racionalidad, ambos se autolimitan preservando la esfera de la libertad del otro.

Así mismo, podría decirse que la dignificación de toda cultura, en el marco de la complejidad globalizada, pasa por un proceso de encuentro intercultural (no ya meramente subjetivo) en el que toda cultura, en su relación con las otras en tanto que formas de vida digna, exhorta y dignifica a las demás. Pero no sólo eso. Ambas, necesariamente, una vez reconocidas mutuamente, habrían de autolimitarse, de preservar el ámbito de la idiosincrasia de cada una de ellas, sin imposición ni coacción externa. Esta autolimitación, como en Fichte, debiera ser, entonces, bidireccional.

Ahora bien, una mera autolimitación bien podría conducirnos a ese marco de multiculturalidad en el que las culturas coexisten pero no conviven. Por ello es importante también que el proceso de reconocimiento y exhortación sea continuo, para que la relación entre culturas sea dinámica. En cualquier caso, conviene destacar que el modelo fichteano constituye un primer paso de reflexión, pero no el último.

III. Hegel: Reconocimiento y Eticidad

La profundidad del concepto hegeliano de reconocimiento se implica profundamente con el ámbito de la eticidad (*Sittlichkeit*), entendida ésta, en su sentido propio, como «la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la *autoconciencia* su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad» (Hegel, 2005: 265). La libertad, para Hegel, no es sólo una cuestión de estatus normativo, sino también una cuestión social que recae, fundamentalmente, en el ámbito de la eticidad. De forma tal que la teoría del reconocimiento, asociada a ésta, puede ser entendida, con facilidad, como una respuesta a la cuestión misma de la libertad. Tenemos así, pues, cuatro conceptos que habrá que tomar conjuntamente en consideración, a saber: reconocimiento, eticidad, libertad y autoconciencia.

Hegel, en su obra del período de Jena trata ya de delimitar el contexto en el que puede ser justificada una filosofía de las relaciones sociales, entendiendo la eticidad como la identificación de lo individual con la totalidad de la vida social, esto es, aquella forma de vida en común en la que «los individuos saben que la voluntad general es su voluntad particular y, más precisamente, su voluntad particular enajenada», de forma tal que «cada uno es inmediatamente su propia causa, le impulsa su interés; pero también tiene validez para él lo

general», siendo tal voluntad éticamente compartida «el término medio que le une con su particularidad y su realidad» (Hegel, 1984: 208-209).

Por lo demás, en el análisis que lleva a cabo Hegel para alcanzar una eticidad tal, tiene presente el concepto de reconocimiento formulado por Fichte, considerándolo insuficiente por hacer referencia únicamente a formas eticidad en el que las relaciones sociales se basan en principios de individualidad. La cuestión ahora, para Hegel, será la de proponer, pues, un forma positiva de eticidad capaz de integrar el modelo fichteano en una concepción más completa en tanto que explicación de la constitución del sistema político estatal y del gobierno como eticidad o espíritu real (esto es, el espíritu objetivo que desarrollará posteriormente en su *Filosofía del derecho*).

Tanto la eticidad natural –con su fase superior, la eticidad familiar– como el momento de «negatividad» –que se radicaliza en las formas de la destrucción del reconocimiento y de la lucha por el reconocimiento– representan para Hegel no sólo la constitución del singular como «diferencia» absoluta respecto de lo universal, sino también la relativización de su «relación» con ello mismo. Para Hegel, lo singular (lo negativo, el concepto, lo particular) siempre se halla en una «relación» por medio de la cual accede a formas de mediación práctica con otro. La eticidad, en su fase natural, lo es siempre en tanto que «relación entre singulares» y por eso, la constitución de la eticidad absoluta, a diferencia de ésta, será el paso de esa relación entre particulares a la «identidad» o «indiferencia» entre dichos particulares, en la cual la eticidad se convierte en universalidad concreta (espíritu real, pueblo, Estado).

Esto es, para Hegel la lucha por el reconocimiento asegura nuevas formas de conciencia y explica la transición desde la eticidad natural a una forma de organización social concebida como totalidad ética, a partir de la ampliación de las relaciones de interacción social. Este desarrollo es, para Hegel, un proceso de repetidas negaciones que acaban conduciendo a la unidad de lo general y lo particular. Hegel presenta, entonces, una teoría de estadios de reconocimiento social en el proceso de formación de la eticidad –amor, lucha, derecho–, una secuencia de tres relaciones de reconocimiento –en la esfera de la familia, la sociedad civil y el Estado–, en cuyo espacio los sujetos se confirman como personas individualizadas y autónomas de un modo cada vez más elevado.

Ahora bien, la exposición hegeliana nos obliga a distinguir el orden genético de las cosas de su orden expositivo. Aunque la eticidad o espíritu real, en donde se da una auténtica y completa forma de reconocimiento, aparece al final de su exposición, Hegel insistirá en que la demanda de reconocimiento no es el resultado de un progresivo transformarse de las relaciones sociales, ni es una idea regulativa que guía la vida en sociedad, sino que es, por el

contrario, lo constitutivo de las relaciones intersubjetivas y, más allá de eso, su condición de posibilidad.

Más aún: para Hegel es un error concebir al individuo como el punto de partida de la construcción social pues considera que lo intersubjetivo es aquello que posibilita, precisamente, la subjetividad tal y como ésta ha sido concebida en la modernidad. Hegel parte, así, de la noción de una demanda pre-contractual de reconocimiento, necesaria incluso para la predisposición posterior de los individuos a delimitar recíprocamente la esfera de la libertad.¹ Antes que entender a los otros negativamente, como limitación de mi espacio de acción, existe ya una noción positiva y un reconocimiento de los otros como humanos, una comprensión previa del espacio compartido como el único horizonte posible de la propia libertad. Podría decirse, en definitiva, que la lucha por el reconocimiento formulada por Hegel prefigura la eticidad absoluta, en tanto que pone de manifiesto los límites intrínsecos de lo negativo constitutivo de la eticidad natural; y en la medida en que, a su vez, conlleva la superación de una eticidad puramente natural, empírica en tanto que anclada en el sujeto particular y sus fines así mismo particulares.

En este sentido, la lucha por el reconocimiento no es más que la expresión o consecuencia de los límites de la libertad negativa de la eticidad natural. Su superación, que inevitablemente conduce a la constitución de la esfera de la eticidad absoluta entendida como «Estado de reconocimiento», equivale a la superación de la libertad indeterminada o infinita de la eticidad natural (Hegel, 1984: 182 ss.). En este sentido, la dialéctica de la lucha se presenta, pues, como la crítica de Hegel a la libertad individualista defendida en las doctrinas del derecho natural.

Por otra parte, si bien es cierto que el concepto de reconocimiento no posee una función sistemática decisiva en la obra de madurez más conocida de Hegel, en la que aparentemente la dimensión intersubjetiva se desplaza progresivamente por un monologismo guiado por la razón del Espíritu, esto no quiere decir que la casi ausencia del término equivalga a la ausencia del problema por él descrito. Lo cierto es, en cualquier caso, que el tema del reconocimiento recíproco aparece expuesto en las primeras páginas del capítulo cuarto de la *Fenomenología*, que trata sobre la Autoconciencia. En esta obra, Siep (1979: 198 ss.) diferencia dos estadios de las relaciones de reconocimiento. El primero, el de la lucha

¹ Por lo demás, esta idea del reconocimiento como exigencia pre-contractual estará presente a lo largo de la obra y el pensamiento de Hegel, quien incluso en su obra de 1821 *Principios de la filosofía del derecho* sostendría: «El contrato supone que los que participan en él se reconocen como personas y propietarios; puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está puesto y contenido en él» (Hegel, 2005: 160).

agonística entre el amo y el esclavo, que apunta a la aniquilación del otro en su otredad y que enlaza, precisamente, con la lucha por el reconocimiento que ya había tratado Hegel anteriormente en sus escritos del período de Jena. El segundo estadio, también en relación con su propuesta de un «Estado de reconocimiento», en el que desarrolla un concepto de eticidad entendido como el espacio de la libertad recíproca o mutua y del re-encuentro y perdón, al final del capítulo sobre el Espíritu. En este segundo estadio considera Hegel que ambos individuos ya no se excluyen mutuamente en lo negativo, sino que ello se encuentra en su medio, esto es, media entre los individuos posibilitando su encuentro y reconocimiento recíproco bajo formas institucionalizadas de una eticidad entendida como Espíritu.

Ahora bien, al igual que ocurría con la obra hegeliana del período de Jena, conviene tener en cuenta también aquí la necesidad de distinguir en la *Fenomenología* el «orden del ser» del «orden del conocer». Lo previo en esta obra no lo es en un sentido genético, sino explicativo; pues aunque en la *Fenomenología* se presente a la conciencia como previa a la autoconciencia y ésta, a su vez, como previa a la vida del Espíritu (en comunidad), no implica ello que el orden de las cosas sea el mismo. Por tanto, la teoría de la autoconciencia no es, para Hegel, una teoría de la pura autorreflexión, sino una teoría de un proceso de formación de la conciencia en formas de acción e instituciones a través de las cuales debe ser superado el solipsismo del «yo pienso» desde Descartes a Kant.

Es en este sentido, por tanto, en el que Hegel (2006: 289) afirma que «la autoconciencia sólo lo es en cuanto autoconciencia reconocida», esto es, «un retorno a partir del ser-otro» (Hegel, 2006: 277) o, lo que es lo mismo, el resultado de una relación intersubjetiva que debe cumplir, además, con la condición de simetría y, con ella, la de igualdad. Sólo en la medida en que supero el nivel de la inmediatez del Yo y entiendo que más allá de mí mismo pertenezco a una vida en común, a un género, a algo que va más allá de mi vida e intereses, puedo realmente «producir» lo individual como propio, esto es, mi propia subjetividad. Es ello, la relación intersubjetiva en la que cada uno se reconoce como igual, como conciencia autónoma y, a la vez, dependiente de otra conciencia, lo que constituye según Hegel el paso de la vida meramente biológica a la vida propiamente humana en la que la dignidad y no la subsistencia es lo que determina aquello que se desea (Hegel, 2006: 279-286). En ello radica, de hecho, lo que en la *Enciclopedia* denomina Hegel (1977: 229-230) como «autonciencia universal».

La universalidad de la autoconciencia es llamada «universalidad real como reciprocidad», lo cual expresa el movimiento del reconocimiento, pero en el lenguaje autorreflexivo del concepto; esto es, del Yo en tanto que ser-para-sí, ya que, como expresa Hegel, cada individuo posee «independencia absoluta» como «individualidad libre». Pero la

conciencia de esta individualidad o singularidad es obtenida sólo a través del movimiento que la vincula a la otra conciencia igualmente libre, es decir, sólo a través de su negación en la universalidad, en la que ambos se encuentran. El individuo es devuelto a sí mismo en esta relación, a la vez que reconoce al otro en su peculiaridad o su diferencia, por lo que la unión de los individuos –expresada por la universalidad– no sólo presupone la autonomía sino que además la cultiva. Pues por su intermedio, los individuos recuperan su identidad y aprenden algo más sobre su diferencia con respecto a los otros. Por eso dice Hegel (1977: 230) que, para el individuo, el reconocimiento significa un «saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo».

Es decir, reconozco en la medida en que me veo en el otro, de modo que sé que ese otro también me reconoce al verse en mí. Ver al otro implica, por tanto, encontrarse consigo mismo y en esta identificación con uno mismo –gracias a la imagen que el otro me devuelve de mí– supero al otro y puedo retornar a mí mismo en la medida en que ya no lo necesito como imagen que me recuerde quién soy. Con ello, dejo al otro libre en su particularidad y el otro, en su afirmación de sí, me reconoce también como autónomo.

Es así, por tanto, como la libertad tal y como la entiende Hegel, esto es, encarnada en el ámbito de la eticidad en tanto que expresión del Espíritu objetivo o real, no puede ser entendida como un estado o condición natural sino, más bien, como un estatus social que resulta del reconocimiento recíproco. En este sentido, puede afirmarse con López Álvarez (2001: 36) que «Hegel ha sentado los rasgos básicos de una consideración de la subjetividad: la dependencia del valor individual con respecto de su acción colectiva, y la necesidad de la racionalidad pública como condición de su autonomía». Más aún: en toda relación social, esto es, en todo encuentro con el otro, hay ya en Hegel de por medio una demanda moral que exige la intersubjetividad como condición de posibilidad de toda subjetividad. Esta demanda moral no está, de hecho, simplemente determinada por una exigencia de reconocimiento de la dignidad del otro, sino que se formula, precisamente, como la necesidad que se tiene del otro para «saberse a sí mismo», para hacer posible la construcción permanente de la propia identidad y, con ello, la posibilidad misma de la dignidad.

Ahora bien, la traducción del planteamiento hegeliano al tema que aquí nos ocupa, esto es, el del papel del reconocimiento como exigencia normativa en el encuentro intercultural, nos sirve, sobre todo, para confirmar algunas ideas. En primer lugar, conviene notar cómo Hegel recoge una vez más la importancia del reconocimiento en la formación de la propia identidad, tal y como ya hiciera Fichte. En este sentido, un orden auténticamente intercultural sólo es posible cuando una cultura lleva a cabo una formación plena de su propia identidad,

esto es, realiza una autocomprensión ética de su identidad, valores, principios y dilemas. Y ello sólo lo puede hacer en contacto –un contacto que es originario, no derivado– con la alteridad; es decir, cuando se opone a otras culturas que le devuelven la imagen de lo que ella es.

Pero las implicaciones del reconocimiento, como exigencia moral, no se limitan a una mera relación intercultural. A su vez, como Hegel muestra, el propio proceso de reconocimiento en el seno de la misma sociedad o cultura es condición indispensable para la formación de su propia eticidad. Ahora bien, el posicionamiento hegeliano, dada la excesiva institucionalización de ésta –la eticidad–, nos plantea, a su vez, un problema difícil de solventar. Desde el posicionamiento de Hegel, así mismo excesivamente especulativo, parece que cada una de las formas de eticidad concreta en que se manifiesta la sociedad y culturas humanas, constituya por sí misma una forma de vida igualmente válida, lo cual podría llevar a un cierto relativismo cultural y moral e impediría un auténtico diálogo *inter-* y *trans-*cultural al dificultarse la apelación a parámetros de justicia universal, pudiendo simplemente limitarnos a reconocer todo hecho cultural diferenciado como racional.

En este sentido, sin abandonar el paradigma del reconocimiento como condición práctica para el encuentro intercultural –en sentido normativo–, resulta especialmente interesante la revisión que de la filosofía hegeliana lleva a cabo Axel Honneth.

IV. Honneth: Reconocimiento y conflictos sociales.

Honneth, influido por la perspectiva universalista de Habermas y preocupado por la formulación de una teoría del reconocimiento como contenido normativo, lleva a cabo una lectura de la historia de las reivindicaciones sociales y políticas por medio de lo que él denomina una «gramática moral de los conflictos sociales» (Honneth, 1994). Y ello, ante lo que él considera una doble demanda: por un lado, la necesidad de ofrecer una explicación más convincente de la motivación moral que anima las reivindicaciones ciudadanas, sociales, culturales y políticas (Honneth, 1994: 256 ss.); y, por otro lado, la necesidad de corregir lo que él considera como un excesivo formalismo de las posiciones universalistas de inspiración estrictamente kantiana (Honneth, 2000: 171).

Con tal finalidad, Honneth parte de la concepción del reconocimiento presente en la obra del joven Hegel del período de Jena. Ahora bien, la intención de Honneth con respecto a la obra de Hegel no es meramente interpretativa sino, más bien, la de crear una propuesta sistemática que pasa por «actualizar el modelo teórico de Hegel en las condiciones del

pensamiento postmetafísico» (Honneth, 1994: 23). Si bien considera que la concepción del reconocimiento en Hegel ha sido «infecunda hasta hoy», intenta subsanar las fallas del planteamiento hegeliano mediante investigaciones psicológicas, históricas y sociológicas con el fin de actualizar y confirmar, sino la teoría, sí al menos la intuición hegeliana (Honneth, 1994: 11). En este sentido, considera que el carácter moral de las relaciones de reconocimiento radica en su papel constitutivo de la identidad del sujeto. Por ello, la fuente más clara de motivación moral la encuentra en la dinámica de los conflictos sociales en tanto que susceptibles de ser explicados por la lesión en los procesos de autorreferencia de los individuos y colectividades cuando éstos no ven cumplidas sus expectativas normativas de reconocimiento:

Los motivos de rebelión y de resistencia social se constituyen en un espacio de experiencias morales que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento. Tales expectativas se enlazan intrapsíquicamente con las condiciones de formación personal de la identidad (Honneth, 1994: 261).

Es decir, para Honneth el concepto de lucha social no puede explicarse como resultado de una mera lucha entre intereses materiales en oposición. Ésta debe fundarse –al menos en parte– en los sentimientos morales de injusticia que surgen ante las experiencias de menosprecio o de negación de la propia identidad. En este sentido, pretende establecer una «gramática» que permita entender desde una perspectiva normativa en qué medida la fuente moral de los conflictos sociales se encuentra, precisamente, en la experiencia de los afectados por formas de menosprecio o falta de reconocimiento, entendidas éstas como agravios morales.

El ser humano es susceptible de agravios morales en la medida en que está dotado de una capacidad de autorreferencia práctica a la hora de formar su propia identidad. De modo tal que cuando, en las relaciones intersubjetivas ve truncadas sus aspiraciones identitarias, siente esta falta de reconocimiento como un menosprecio u ofensa moral. Ahora bien, tal y como señala el propio Honneth, hay hasta aquí formulada únicamente una intuición, la cual no constituye una teoría. Se precisa, por tanto, de una «precomprensión conceptual de las expectativas normativas que debemos suponer con respecto a los miembros de una sociedad» (Honneth, 2006: 101). Esto es, una teoría sobre cuáles son las expectativas morales de reconocimiento que, en caso de menosprecio, se ven agraviadas.

Esta «precomprensión», de hecho, la toma Honneth de Hegel a partir de la distinción de éste de tres esferas en las que se da el reconocimiento, a saber: la familia, la sociedad civil y el Estado. De cada una de estas esferas obtiene Honneth las tres formas de reconocimiento

fundamentales que constituirán esas «expectativas normativas» de todo sujeto en tanto que necesarias para su formación personal de la identidad. Tales formas son: la dedicación emocional (amor), el reconocimiento jurídico (derecho) y la adhesión social (solidaridad). Cada una de estas formas de reconocimiento favorecen una autorreferencia positiva por parte de los sujetos, posibilitándoles la formación de su propia identidad: autoconfianza, autorrespeto y autoestima. A su vez, cada una de estas tres formas de reconocimiento tendrán también, en consecuencia, su equivalente como forma de menosprecio, denegación del reconocimiento u «ofensa moral», a saber: humillación física, privación de derechos y desvalorización social.

En la primera forma de reconocimiento, la *dedicación emocional* o afectiva, se encuentran recogidas todas aquellas relaciones intersubjetivas basadas en relaciones primarias, como la familia, el amor o la amistad. Esto es, son relaciones que se basan en la inmediatez del encuentro intersubjetivo y en las que se procura el bienestar o cuidado del otro en sus necesidades individuales. Esta actitud hacia el otro, en consecuencia, le proporciona seguridad emocional y corpórea, ayudándole en la formación de una relación de *autoconfianza* consigo mismo la cual, por lo demás, «constituye el presupuesto psíquico para el desarrollo de todas las demás actitudes de autoestima» (Honneth, 1992: 84). La ofensa moral asociada a esta forma de reconocimiento, por tanto, es toda aquella que priva al individuo de esta posibilidad de confianza en sí mismo al impedir al otro la libre disposición de su cuerpo e incidiendo en su humillación personal. Se trata, en definitiva, de actos tales como la tortura, la violación, el maltrato psíquico y el asesinato, los cuales, más allá de su dimensión física, suponen también lesiones morales, pues «lo específico en tales formas de lesión física [...] lo constituye no el dolor corporal, sino su asociación con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto hasta el arrebató sensible de la realidad» (Honneth, 1994: 214).

Ahora bien, si hablamos de una moral del reconocimiento con vocación universalista – tal y como es el propósito de Honneth –, el mero reconocimiento afectivo no es, ni puede ser suficiente dado su carácter particularista. El segundo momento normativo en la propuesta de Honneth es, por tanto, al *reconocimiento jurídico* o derecho, el cual hace referencia al universalismo propio de la tradición kantiana de que todo ser humano es igualmente digno y debe valer como un fin en sí mismo. En esta forma de reconocimiento, de carácter cognitivo, se adopta, por tanto, la perspectiva del «otro generalizado» en el que «ego y alter se reconocen mutuamente como personas sujetos de derecho» que gozan de igualdad de oportunidades para la realización intersubjetiva de sus propios proyectos vitales (Honneth,

1992: 85). Los individuos, con esta forma de reconocimiento, se saben así autónomos y moralmente responsables de sus propias acciones. La forma de menosprecio correspondiente, por tanto, hace referencia a la lesión moral que se produce cuando, al desposeer a un sujeto de determinados derechos dentro de una sociedad, se le niega el «estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso», siendo «lesionado en sus expectativas de ser reconocido en tanto que sujeto capaz de formación de juicios morales» (Honneth, 1994: 216).

Ahora bien, para Honneth limitarse a la segunda forma de reconocimiento sigue siendo insuficiente. Conviene tener en cuenta que el reconocimiento jurídico, si bien se basa en la «capacidad abstracta de poder orientarse respecto de normas morales», ha de tener en consideración también «la capacidad concreta de merecer la medida necesaria en nivel social de vida», lo cual, consecuentemente, sólo puede darse en el seno de una comunidad concreta (Honneth, 1994: 190). Esto es, el reconocimiento jurídico hace referencia, en último término, a la inserción del individuo como persona en una comunidad de derecho, de la que es partícipe en igualdad de condiciones. El individuo es reconocido, aquí, por cualidades que, de hecho, comparte con los demás miembros de la comunidad; pero para un reconocimiento pleno de sí mismo, de su identidad, necesita además saberse reconocido por las cualidades valiosas que lo distinguen de sus compañeros de interacción. Es en este sentido en el que Honneth introduce, así, una tercera forma de reconocimiento.

La *adhesión social*, expuesto lo previo, hace referencia, a la «aprobación solidaria para formas de vida alternativas» de forma tal que la comunidad ha de ser capaz de reconocer el carácter insustituible y particular de cada subjetividad y valorar de manera positiva, para sus metas colectivas, la contribución de cada autobiografía personal constituyéndose así un «principio de diferencia igualitaria» (Honneth, 1992: 86). Con ello, la forma de autorreferencia positiva que se potencia es la de la autoestima en tanto que conciencia de poseer capacidades y facultades propias e individuales, valiosas para la comunidad. La forma de menosprecio consecuente es, aquí, la desvalorización social de modos de vida individuales o colectivos, al producir ésta la pérdida de autoestima personal y un deterioro de las posibilidades afirmativas de construcción de la identidad personal (Honneth, 1994: 216-217).

Vista la relación entre las formas de reconocimiento, los modos de autorreferencia que éstas posibilitan y, a su vez, los tipos de agravios morales que se derivan cuando no se cumplen las expectativas de reconocimiento, se aprecia en qué medida, para Honneth (2000: 175), «el contenido normativo de la moral se tiene que poder explicar al hilo de determinadas formas de reconocimiento recíproco». Pues el punto de vista moral, en definitiva, «hace

referencia, en primer lugar, a propiedades deseables o reprobables de las relaciones que mantienen entre sí los sujetos».

Ahora bien, considerando las tres formas de reconocimiento, el punto de vista moral no puede venir definido de forma unilateral por una única forma de reconocimiento. De hecho, para Honneth (1996: 16), «el punto de vista moral comprende tres criterios morales entre los que no está establecido ningún centro superior en una jerarquía de orden». Es decir, no se trata de priorizar una forma de reconocimiento sobre otra, sino de implementar las acciones sociales y políticas necesarias en cada caso, ya que la necesidad de reconocimiento en cada sujeto, individuo o colectividad no tiene por qué circunscribirse a una misma esfera.

Es cierto, en cualquier caso, que Honneth es consciente de que, en el seno de la complejidad social, puede darse situaciones de conflicto entre distintas pretensiones de reconocimiento, pero será entonces la casuística la que tendrá que señalarnos la preferencia por una forma u otra de reconocimiento, ya que desde un punto de vista moral, todos ellos se encuentran igualmente legitimados. Aún así, Honneth considera que, a la hora de tomar una decisión en caso de conflicto entre pretensiones de reconocimiento en conflicto, hay que tener en cuenta que «del carácter universalista que el respeto como forma de reconocimiento posee, se deriva una limitación normativa que impone tales decisiones», de forma tal que ninguna medida puede lesionar el principio universalista e igualitario del derecho (Honneth, 1996: 16). Lo cual, sin embargo, no implica predominar la tradición kantiana que da primacía absoluta a la autonomía individual, ya que, desde su perspectiva moral, no se trata de contraponer «deber» e «inclinación» sino «obligaciones diferentes que por ello poseen un carácter moral sin excepción, porque en cada caso manifiestan otra relación de reconocimiento» (Honneth, 1996: 17). Así, los tres principios de reconocimiento –amor, derecho, solidaridad- son en Honneth el núcleo normativo de una concepción amplia de justicia en la medida en que definen las condiciones intersubjetivas necesarias para la integridad personal de todos los sujetos.

El carácter explícitamente normativo del reconocimiento recíproco en la filosofía de Honneth, por lo demás, es fácilmente aplicable al encuentro entre culturas, ya que el mismo autor constata que esta «gramática» lo es, en último término, del «conflicto social», el cual no sólo se da, de hecho, entre miembros e individuos de una misma sociedad o cultura, sino también entre colectivos que constituyen subculturas dentro de la corriente hegemónica en la que se hallan insertos, como también en el propio encuentro entre diversas culturas. Esto es, las tres formas de reconocimiento, por tanto, se constituyen como exigencia normativa y

condición de posibilidad para un encuentro intercultural en condiciones de simetría en el que cada una de las identidades esté plenamente formada en relación con las demás.

V. Consideraciones finales

Vistos los tres modelos de reconocimiento, y en especial el aporte de Honneth, podemos afirmar que una reflexión desde la filosofía del reconocimiento puede ofrecernos instrumentos interesantes para comprender parte de la dinámica normativa del encuentro intercultural. La interculturalidad, como se ha mencionado previamente, constituye una superación del mero multiculturalismo, ya que desde esta perspectiva normativa lo que se propone no es una mera cohabitación sino la búsqueda de orientaciones culturales que permitan una manifestación polifónica a través del encuentro explícito entre culturas. Lo cual, además, nos implica directamente con la cuestión del reconocimiento recíproco, ya que en él entra en juego la formación de las propias identidades, no sólo individuales sino colectivas.

La revalorización de los rasgos identitarios de las culturas implica, así, la importancia de su reconocimiento, ya que en ello anda en juego, precisamente, la identidad de cada una de las culturas. Con Fichte, podríamos decir que sin reconocimiento no hay autoconciencia, esto es, un saberse a sí mismo como parte de una cultura dotada de identidad que, sin embargo, no se encuentra aislada ni surge por generación espontánea, sino en un proceso dinámico.

Con Hegel, así mismo, alcanzamos a constatar la importancia del reconocimiento como proceso, no sólo para la formación de la cada una de las etnicidades concretas imbricada por nuestra cultura, sino incluso para la propia autocomprensión ética por parte de éstas.

Ahora bien, quedarse en los posicionamientos de Fichte o Hegel parece insuficiente pues, en el caso del primero, no es fácil transitar de una mera «autolimitación» capaz de fundar la cuestión del multiculturalismo a una exigencia normativa de ese encuentro intercultural. Así mismo, por parte de Hegel, el peligro de una etnicidad sobreinstitucionalizada problematiza, a su vez, la superación de cierto relativismo cultural en el que cada modo de comprensión ética, por racional, habría de ser igualmente válido en un marco de justicia global.

Es cierto que, como afirma Fernet-Betancourt (2003: 265), «la filosofía intercultural prefiere replantear la cuestión de la universalidad sustituyendo la dialéctica de la tensión entre lo universal y lo particular por el cultivo del diálogo entre universos contextuales que testimonian su voluntad de universalidad con la práctica de la comunicación». Esto es, un auténtico encuentro intercultural, en último término, pretende sustraer lo inamovible del

concepto de universalidad –incluido el de justicia– para, en su lugar, dar pie a un proceso de diálogo en el que cada una de las formas de vida aspira a ser reconocida en su identidad. Cuando las pretensiones de reconocimiento no se dan, entra en juego esa dimensión «pragmática» y agonística recogida por Honneth.

En esa lucha por el reconocimiento, no ya sólo de individuos sino de culturas y grupos humanos, encontramos en la tripartición de Honneth tres elementos normativos constitutivos del *moral point of view*, a saber: afectividad, derecho y solidaridad. Cada cultura, más allá del reconocimiento no mediado, necesita, en consecuencia, ser considerada como igual en derechos con respecto a las demás en el orden global y, a su vez, valorada en su especificidad. Lo cual no supone una afirmación del relativismo cultural ya que, desde esta perspectiva, es exigencia ética de validez universal en toda relación intercultural, pero también individual, la afirmación y satisfacción de esas tres formas de reconocimiento.

En definitiva, el reconocimiento recíproco, en su dimensión práctica y normativa de validez universal constituye un elemento sustancial a la hora de entender el encuentro intercultural, ya que sólo por medio de la actividad recognoscente puede cada una de las realidades culturales desarrollar su propia identidad, resultar empoderada en el encuentro con las demás culturas, participar en relaciones simétricas en un orden global (Wimmer, 2009) y, a su vez, revisar o confirmar sus propias pretensiones particulares de universalidad.

Bibliografía

- ARRESE, H. (2007): «Autoconciencia y reconocimiento en la teoría fichteana de la exhortación», *Revista Actio*, 9, pp. 117-122.
- EMEL, C. (2009): «Fichte: el reconocimiento y sus implicaciones», *Éndoxa: Series filosóficas*, 23, pp. 191-207.
- FICHTE, J. G. (1994): *Fundamento del Derecho natural*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001): *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- (2002): «Lo intercultural: el problema de su definición», en ONGHENA, Y. (ed.) (2002): *Intercultural. Balance y perspectivas*. Barcelona, Fundació CIDOB, pp. 157-160.
- (2003): «Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural», *Brocar*, 27, pp. 261-274.
- HEGEL, G. W. F. (1977): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México, Porrúa.

- (1984): *Filosofía real*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (2005): *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona, Edhasa.
- (2006): *Fenomenología del Espíritu*. Valencia, Pre-textos.
- HONNETH, A. (1992): «Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento», *Isegoría*, 5, pp. 78-92.
- (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a/M., Shurkamp.
- (1996): «Reconocimiento y obligaciones morales», *RIFP. Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, pp. 5-17.
- (2000): *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt a/M., Shurkamp.
- (2006): «Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser», en FRASER, N. Y HONNETH, A. (2006): *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid, Morata-Paideia.
- LAURA DíEZ, M. (2004): «Reflexiones en torno a la interculturalidad», *Cuadernos de Antropología Social*, 19, pp.191-213.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P. (2001): «El sujeto impropio. Identidad, reconocimiento y autonomía», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 3, pp. 23-43.
- RAWAL, S. (2008): «La política de lo diverso», en VV. AA. (2008): *La política de lo diverso: ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo cultural?*, Barcelona, Fundació CIDOB, pp. 236-242.
- SIEP, L. (1979): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg, Alber.
- WIMMER, F. M. (2009): «Cultural Centrisms and Intercultural Polylogues in Philosophy», en CAPURRO, R. et al. (eds.) (2009): *Africa Reader on Information Ethics*, Pretoria, IRIE, pp. 77-85.

Recibido el 30 de abril de 2010.
Aceptado el 30 de mayo de 2010.