



UNIVERSIDAD
CATOLICA DE
TEMUCO

Ediciones UC Temuco
Cátedra Fray Bartolomé
de las Casas

Ciudadanía multicultural, conflicto y cultura de la paz / AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA



Ciudadanía multicultural, conflicto y cultura de la paz

Agustín Domingo Moratalla

La Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas es un espacio académico de la Universidad Católica de Temuco, inspirado en el legado del padre Bartolomé de Las Casas, que busca cautelar el valor esencial de la persona humana para repensar la convivencia ciudadana y generar nuevas prácticas de diálogo intercultural en la comunidad regional y el país.

Esta Cátedra institucional promueve la reflexión sobre temas transversales a la Universidad y la sociedad misma, como la justicia, el reconocimiento y la verdad; el análisis crítico sobre los modelos de desarrollo, la relación educación-cultura-conocimiento y su inclusión en la toma de decisiones de los diversos actores sociales.

Ricardo Salas Astraín

Director

Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas

Publicaciones Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas

Colección Clases Magistrales

El legado de fray Bartolomé de Las Casas. Discurso ceremonia fundación de la Cátedra, 2009.

Alberto Vásquez Tapia, Rector UC Temuco

La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento.

Dr. Raúl Fomet-Betancourt

Ciudadanía multicultural, conflicto y cultura de la paz. Claves éticas para una política intercultural.

Dr. Agustín Domingo Moratalla

Colección Cátedra Fray Bartolomé de las Casas

Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas.

Álvaro Bello.

Nvtuyiñ taiñ mapu. Recuperamos nuestra tierra.

Lof Ngvtrafken, Juan Jorge Faúndez M. Fundación Instituto Indígena, Universidad Católica de Temuco.

Juan Jorge Faundez M.

Colección Clases Magistrales

ISBN 978-956-7019-74-8

Ciudadanía multicultural, conflicto y cultura de la paz.

©Universidad Católica de Temuco

Registro N° 208.155

Todos los derechos reservados.

Primera edición, 2011

Ediciones Universidad Católica de Temuco

Manuel Montt 056, Temuco

Mail: editorial@uctemuco.cl

Prólogo y Edición de Texto

Equipo Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas:

Ricardo Salas Astraín

Juan Jorge Faundes Peñafiel

María Claudia Rocha Chandía

Traducción

Willie Barne

Diseño Gráfico

Dirección de Comunicación y Marketing, UC Temuco

Jorge Zúñiga Vega, Fotografías.

Marcos Alejandro Begué Navarrete, Diseño tapas.

Joanna González, Diagramación.

Impresión

Alfabetas Artes Gráficas

MPRESO EN CHILE/ PRINTED IN CHILE

Ciudadanía multicultural, conflicto y cultura de la paz

***Claves éticas para una política
intercultural***

Agustín Domingo Moratalla

Prólogo

*P*resentamos el tercer volumen de la Colección de libros de la Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas, que recoge la Clase Magistral “Ciudadanía multicultural, conflicto y cultura de la paz” que el filósofo Agustín Domingo Moratalla dictara para nuestra Cátedra en octubre de 2010.

Su visita fue mucho más que la exposición que recoge este trabajo, porque Agustín Domingo, en una inolvidable semana en que se integró a las aulas de la Universidad Católica de Temuco, compartió su pensamiento con estudiantes, cientistas sociales, teólogos, formadores y abogados, mostrando una actitud auténticamente “dialógica”.

En este volumen y en su fértil producción intelectual, el profesor Domingo, situado en la tradición filosófica cristiana, renovada con Kant, pasando entre otros por Hegel y Gadamer,

hasta Ricoeur (de quien es un traductor mundialmente reconocido), desarrolla lo que él mismo propone como una “Teoría de la Ciudadanía”, que “continúe la tradición ética, política y jurídica iniciada por Fray Bartolomé de Las Casas”. Así, siguiendo las palabras del mismo catedrático, se inspira en el padre de las Casas, quien fuera precursor de “un programa revolucionario de ciudadanía que hoy podríamos llamar cosmopolita porque piensan la naturaleza humana en términos globales y universales”.

El profesor Domingo se adentra transversalmente en los debates para una “Ética de la Ciudadanía” desde la categoría del “reconocimiento” y el “conflicto”, aspectos centrales para su propuesta de “Ciudadanía Intercultural”, que cruza desde la teología, la filosofía moral, el diálogo interreligioso, la educación cívica y moral, la filosofía política, hasta la filosofía del Derecho. En su amplio abordaje, trabaja las nociones de diálogo y deliberación; relee el concepto de Justicia y entra frontalmente al debate entre “liberalistas” y “culturalistas”.

Agustín Domingo instala la Dignidad Humana como categoría primera, axiológica, que antecede a cualquier construcción jurídica formal, que paralelamente es motor de transformación de un derecho que busca la Justicia y la Paz para una “ciudadanía multicultural” sostenida en “la penetración de lo humano en la barbarie del ser” (Levinás), basada en “la responsabilidad ética y la obligación hacia el prójimo”, donde “emerge el ciudadano como persona o presencia comunicada que, compartiendo fines y metas, hace valioso el mundo porque lo construye en clave de corresponsabilidad”. Asimismo, plantea las dinámicas del Reconocimiento, que nos ubican en el contexto de la

Región de La Araucanía y los Pueblos Indígenas, con sus debates y tensiones sociales, políticas y culturales, poniendo en evidencia nuestras resistencias no dialogantes.

Así, bajo estos paradigmas, Agustín Domingo nos invita a “dialogar”, advirtiendo que el que “dialoga” con otro, que es distinto del que “duologa” –que pedagógicamente define como “hablar dos al mismo tiempo”–, deja de ser él mismo, deja de estar en la misma posición, porque después de “dialogar” el otro tampoco está en el mismo sitio, pues reconoce a un “otro que yo”, a alguien diferente que está en relaciones no simétricas, que tiene intereses y visiones de mundo distintas.

En definitiva, Domingo nos convoca a que reflexionemos en torno a la “ciudadanía” y el “espacio de lo público”, a valorar la “deliberación” y la “ética pública”, para llegar a proponer, desde la Dignidad Humana, “un derecho al servicio del hombre y no al revés”.

Como Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas, recogemos el llamado de Agustín Domingo a constituirnos en un “espacio de reflexión interdisciplinar”, donde “las áreas de conocimiento no son compartimentos estancos académicamente blindados, sino senderos con los que buscamos la verdad al servicio de la vida de los pueblos; un espacio de aprendizaje compartido, de amistad cívica y de diálogo real; de diálogo vivo entre la fe y la razón, entre la fe y la cultura, entre una y otra cultura. Un lugar donde descubrimos “el valor de no tener razón”.

Ciudadanía multicultural, conflicto y cultura de la paz

**Claves éticas para una política
intercultural**

Agustín Domingo Moratalla

“El derecho de los españoles a exponer la verdad y el bien a los indios, y concretamente a predicar la fe cristiana, no fue título que justificase la predicación de la misma fe cristiana por la vía de la violencia armada previa, pues esta es vía mahometana, no cristiana, ya que la misma fe rechaza tal procedimiento de evangelización y admite como único modo de proponerla y proclamarla, el apostólico: el de la invitación suave y humana de la persuasión y el amor...”¹.

“... la alternativa a la idea de lucha en el proceso del reconocimiento mutuo hay que buscarla en experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales; el carácter excepcional de estas experiencias, lejos de descalificarlas, subraya su gravedad, y por eso mismo garantiza su fuerza de irradiación y de irrigación en el centro mismo de las transacciones marcadas con el sello de la lucha”².

1 Síntesis de las ideas de F. Bartolomé de Las Casas recogida por I. Pérez, Fray Bartolomé de Las Casas. Editorial OPE, Burgos, 1984, p. 89.

2 P. Ricoeur, Caminos del Reconocimiento. Trotta, Madrid, p. 227.

Introducción

Mis primeras palabras son de gratitud al profesor Ricardo Salas y de agradecimiento a la Universidad Católica de Temuco por la invitación que me han cursado para continuar los trabajos iniciados el pasado curso en la Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas. Además de un honor, esta invitación es una importante responsabilidad en mi trayectoria profesional por tres razones. Primero, por vincular mi nombre al de fray Bartolomé de Las Casas, un predicador atrevido, apasionante y bastante desconocido en la historia de la Ética, la Política y el Derecho que hoy se imparte en los programas de formación universitaria. Con otros filósofos y teólogos del siglo XVI, forma parte del grupo de pensadores que llamamos *Escuela de Salamanca*, ciudad que da nombre a un nutrido grupo de polemistas que se plantearon la legitimidad de los títulos de la conquista y, por primera vez, sentaron las bases de lo que sería el Derecho Internacional Moderno defendiendo los derechos de los indios. Se impulsaba así una tradición ética, política y jurídica que ha tenido en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 uno de sus momentos culminantes.

En segundo lugar por ser el segundo profesor que interviene en esta cátedra y formar parte de una *cadena de investigación universitaria* que confía en el diálogo, el mutuo entendimiento y la racionalidad humana como vía privilegiada para la resolución de conflictos. Este espacio de reflexión interdisciplinar es la mejor muestra de que las materias, las disciplinas o las áreas de conocimiento no son compartimentos estancos académicamente blindados, sino senderos con los que buscamos la verdad al servicio de la vida de los pueblos.

En tercer lugar, estoy comprobando que la Cátedra es un espacio de aprendizaje compartido, de amistad cívica y de diálogo real. Un diálogo vivo entre la fe y la razón, entre la fe y la cultura, entre una cultura y otra, incluso entre dos personas que suponían mantener la misma cultura. Un diálogo no solo entre religiones o culturas, sino entre las propias personas para clarificar la supuesta opacidad de sus diferencias o desencuentros. Es la mejor muestra de que la identidad de las tradiciones, culturas y pueblos depende de cómo las vitalizan las personas que están en ellas. Como espacio de aprendizaje es un lugar donde descubrimos el valor de no tener razón, el valor de la opinión o juicio del otro y, sobre todo, donde forjamos una *identidad narrativa compartida* en el yunque de una palabra hecha vida. Espacio que se construye con lo que podemos llamar como *disposición o actitud dialógica*.

Estas alusiones a una ciudad (Salamanca), una institución (universidad) y una actitud (diálogo), me sirven para comenzar la lección que se me ha encargado sobre la relación entre ciudadanía multicultural, conflicto y cultura de paz. Sin planteárselo explícitamente, fray Bartolomé de Las Casas y la Escuela de

Salamanca inician un programa revolucionario de ciudadanía que hoy podríamos llamar cosmopolita porque piensan la naturaleza humana en términos globales y universales. Al pensar a todos los seres humanos como criaturas de un único creador, es decir, al pensar a todos los seres humanos como imagen frágil y vulnerable del mismo Dios, ganan un horizonte moral que nos permite construir un *universalismo moral real, historicado y encarnado (aplicado)*. Este planteamiento sigue vivo en el debate contemporáneo sobre la ciudadanía, y la universidad como institución de conocimiento no puede permanecer al margen de este desafío. Como nos muestra la persona de fray Bartolomé y su testimonio, la Teología Moral y que hoy llamaríamos Filosofía Moral, o son saberes aplicados o no son auténticos saberes. Usando aquí la aplicación como momento de descubrimiento de valores, clarificación de obligaciones y realización de bienes.

En contextos de globalización, las universidades están llamadas a desempeñar responsabilidades importantes porque no son simples espacios de instrucción o aprendizaje, sino de diálogo y para el diálogo. Esto significa que nuestras universidades no solo facilitan espacios para que los agentes sociales transformen sus desencuentros callejeros en encuentros institucionales, sino que son ellas mismas espacios para que los agentes sociales hagan habitables los espacios de la ciudad, entendida esta en un sentido cosmopolita. Es más, además de ser espacios de diálogo o para el diálogo, son agentes activos comprometidos con lo que podríamos llamar un *diligente diálogo social*. Por eso tenemos que preguntarnos ¿podemos construir este diálogo desde cualquier teoría de la ciudadanía?, ¿cómo clarificar, fundamentar y realizar un programa de ciudadanía que

continúe la tradición ética, política y jurídica iniciada por fray Bartolomé de Las Casas?

Para responder a estas preguntas y con la finalidad de limitarme al título de la ponencia que se me ha pedido, voy a dividir mi exposición en tres partes. En la primera analizaré el concepto de ciudadanía intercultural como uno de los caminos abiertos por las teorías de la ciudadanía para responder al desafío de la pluralidad de culturas. En la segunda, partiré del reconocimiento como categoría que ha integrado el carácter estructural del conflicto en las teorías de la ciudadanía. Por último, en la tercera describiré algunas tareas básicas con las que promover y construir una cultura de la paz. Para ello, recuperaré la tensión que Ricoeur establece entre reciprocidad y mutualidad no para realizar un análisis conceptual o teórico de los problemas que ha generado la categoría de reconocimiento en la ética y la filosofía política contemporánea, sino para recuperar los modelos de racionalidad que son alimentados por una inteligencia cordial que se sirve de lo que fray Bartolomé llamaría “invitación suave y humana de la persuasión y el amor”. Un tipo de inteligencia sin la que nuestras democracias carecerían de vigor y que está alimentada por mediaciones simbólicas porque, como diría Paul Ricoeur, *el símbolo da qué pensar*³.

3 Recordemos que este era el título de la conclusión del libro de Paul Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*. Taurus, Madrid, 1982, 489. “El peligro de la ilusión no está en buscar un punto de partida, sino en buscarlo con exclusión de todo presupuesto previo” (p. 490).

1. Ciudadanía multicultural y fusión de horizontes

1.1 Del mundo de la vida al mundo de la política

Cada vez son más los problemas de la ética y la política contemporánea que giran en torno a la ciudadanía. Este término no solo describe la pertenencia y participación de la persona en una comunidad política como *sujeto pasivo*, sino como *sujeto activo*. Describe la forma que tiene una persona de vincularse y ser miembro en una comunidad, es decir, describe una condición o dimensión de la vida en común. Con independencia del tamaño de las comunidades locales, nos referimos al ciudadano como miembro de una comunidad política. Sin entrar a describir la historia del concepto de ciudadanía, es importante señalar que describe la vida en la ciudad de los hombres libres, no de los esclavos o de quienes son miembros de otra comunidad. La convivencia dentro de cada ciudad está regulada por un conjunto de derechos y obligaciones. Por eso, la condición de ciudadano está relacionada con la práctica o ejercicio de la ciudadanía, es decir, con los derechos y las obligaciones que se ejercen con un grupo humano en un determinado espacio físico, cultural y simbólico⁴.

4 Un análisis clarificador de la ciudadanía se encuentra en A. Cortina, Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía. Alianza, Madrid, 1997.

Cuando un ciudadano es consciente de sus derechos y cumple sus obligaciones, practica una virtud que llamamos *civilidad*. Sin ella no es posible la solidaridad y la cohesión social. Ahora bien, ¿es suficiente una legislación coercitiva e impuesta para conseguir la cohesión?, ¿es suficiente la libertad e igualdad formal de las legislaciones?, ¿qué lugar desempeñan la *libertad e igualdad* de las personas en las diferentes formas de participación?, ¿qué lugar desempeñan los *valores y las tradiciones culturales* en la cohesión?

Para responder a estas preguntas deberíamos presentar con detalle las diferentes teorías de la ciudadanía y mostrar la evolución histórica del concepto. Se trata de una transformación compleja de la que vamos a retener dos ideas. Por un lado, la importancia que han tenido las tradiciones filosóficas que arrancan del mundo de la vida para modificar lo que era planteado como una ciudadanía estrictamente legal o política. Es decir, con la crítica al idealismo y al psicologismo que realizan las filosofías de principios del siglo XX (fenomenología, hermenéutica, personalismo) se produce una transformación de la ética política donde irrumpe el *mundo de la vida* en el *mundo de la política*. Después de la Segunda Guerra Mundial la ciudadanía no es solo un problema político o administrativo en la forma de entender ideologías tradicionales como el liberalismo el socialismo, sino un problema social que afecta al conjunto de dimensiones de la vida en común. No solo la dimensión política, administrativa o reivindicativa, sino a la dimensión social o cultural en el más amplio sentido de la palabra. Esta tradición nos recuerda siempre que el ser humano no es solo un animal político, sino un animal biográfico y simbólico. A diferencia del animal que se ajusta al medio, el ser humano está

forzado a justificarse, es decir, a dar razón (o razones) de lo que hace para ser o estar en el mundo.

1.2 Cultura como responsabilidad ante la amenaza de la barbarie

En segundo lugar, conviene delimitar el concepto de cultura que manejamos si queremos hacer verdaderamente fecundas nuestras reflexiones sobre la ciudadanía multicultural. Es difícil realizar una reflexión filosófica sobre la ciudadanía sin presupuestos antropológicos y culturales, por eso me gustaría recordar la dimensión ética que anima estas reflexiones sobre la ciudadanía multicultural. Una dimensión que recogeré de Levinas con las siguientes palabras:

“La cultura no es un sobrepasar ni una neutralización de la trascendencia; ella *consiste en la responsabilidad ética y en la obligación hacia el prójimo*, relación con la trascendencia en tanto trascendencia. Lo podemos llamar amor. Es ordenado por el rostro del otro hombre, que no es un dato de la experiencia y que no viene del mundo. Penetración de lo humano en la barbarie del ser aun cuando *ninguna filosofía de la historia nos pueda garantizar el no retorno de la barbarie*”⁵.

Como se puede observar, no se trata de una definición habitual pero sí se trata de una definición radical. En lugar de remitirse al conjunto de conocimientos, expresiones,

5 Cfr. E. Levinas, Humanismo del otro hombre. Caparrós, Madrid, 1993, pp. 61 s.

manifestaciones o modos de vida de un grupo humano, se remite a la *responsabilidad ética y la obligación hacia el prójimo*. Incluso utiliza la palabra amor para resumir su significado dejando de lado toda la dimensión sentimental de este concepto para asociarlo al de responsabilidad. Como vemos, no se trata de una acumulación de datos que pertenecen a los mundos en los que vivimos, sino un imperativo u orden que nace del rostro del otro hombre. En lugar de plantear la cultura vinculada al humanismo del yo o del nosotros, Levinas plantea la cultura junto al rostro del otro. Cuando dice exigida por el otro, está rompiendo con una forma de pensar monológica habitual y remitiéndonos a un logos compartido, a una racionalidad compartida e incluso exigida por la relación.

Lo radical de este acercamiento está en el uso del término *barbarie*. Hay cultura cuando rompemos contra la resignación de lo que hay, cuando perforamos y horadamos la realidad en su dimensión humana sin conformarnos con lo habitual, con lo cotidiano, con lo rutinario. Penetración de lo humano en la *barbarie* del ser significa aquí la irrupción de la responsabilidad en un mundo de relaciones anónimas, impersonales y homogeneizantes. También está lo radical en la precariedad conceptual y vulnerabilidad filosófica de este ejercicio de penetración; dicho con otras palabras, ningún sistema de pensamiento, ninguna ideología o utopía nos puede ofrecer garantías de que ha terminado definitivamente con la *barbarie*. Esto es, lo que Levinas llama *barbarie*, es una amenaza permanente, quizá el recuerdo permanente de que la rutina, la homogeneidad y la despersonalización son una tentación permanente en todas las reflexiones sobre la cultura.

Según este planteamiento de fondo, la delimitación de una ciudadanía multicultural cambia de horizonte. Ensanchamos el horizonte de las teorías liberales de la ciudadanía donde desaparece el *ciudadano como individuo*, átomo social o sujeto abstracto o desenraizado y emerge el *ciudadano como persona* o presencia comunicada que compartiendo fines y metas hace valioso el mundo porque lo construye *en clave de corresponsabilidad*, esto es, de responsabilidad compartida. Con este horizonte ético y antropológico el debate entre ciudadanía liberal y comunitaria se enriquece por tres razones. Primera, porque la teoría de la ciudadanía es planteada desde una ética de la responsabilidad por el rostro del otro. Segunda, porque la condición sociopolítica de ciudadano es medida desde la condición ético-axiológica de persona como presencia comunicada. Tercera, porque la ciudadanía no olvida el contexto histórico, social y cultural en el que cobra valor la vida de las normas. Desde aquí conviene que presentemos brevemente el concepto de ciudadanía multicultural tal y como aparece en el famoso texto de Charles Taylor recogido por Amy Gutmann y que lleva por título El multiculturalismo y la política del reconocimiento⁶.

En este ensayo, el propio Taylor recoge un valioso texto de Roger Kimball donde no solo critica los argumentos multiculturalistas, sino recuerda que la cultura exige esfuerzo porque es un logro frágil:

6 A. Gutmann (editora), El multiculturalismo y la "política del reconocimiento". FCE, México 1993. La parte central es el ensayo de Charles Taylor que lleva por título La política del reconocimiento, comentada seguidamente por S. Wolf, S. C. Rockefeller y M. Walzer. En adelante, citaremos en el cuerpo del texto como PR, seguido de la página.

“A pesar de los multiculturalistas, la opción a la que hoy nos enfrentamos no es entre una cultura occidental “represiva” y un paraíso multicultural, sino entre cultura y barbarie. La civilización no es un don, es un logro: un logro frágil que necesita ser constantemente expurgado y defendido de sus atacantes centro y fuera” (PR,105).

1.3 Ciudadanía multicultural y exigencia de reconocimiento

Las reflexiones de Charles Taylor en este ensayo tienen como finalidad analizar el papel de las diferencias culturales en la teorías liberales sobre la ciudadanía. A diferencia de una ciudadanía liberal que, en principio, se desentiende de las tradiciones culturales en la organización de la vida política, la ciudadanía multicultural se caracteriza por *aplicar políticas de reconocimiento* que corrigen, rectifican o modulan el ciego igualitarismo liberal. Políticas que se encuentran en algunos movimientos nacionalistas y que son formuladas en nombre de grupos minoritarios, minorías étnicas, ciertas variantes del feminismo o lo que políticamente se llama “multiculturalismo”. Según Kymlicka, este término describe formas muy diferentes de pluralismo cultural y abarca dos perspectivas para plantear la diversidad cultural en un mismo espacio político:

(a) diversidad cultural que surge por la incorporación de culturas que previamente gozaban de autogobierno y estaban concentradas en un Estado mayor. Estas *minorías culturales* son denominadas por Kymlicka minorías nacionales porque desean seguir diferenciándose de la cultura mayoritaria de la que forman parte. En estos casos, las políticas de reconocimiento son políticas

de autonomía o autogobierno para asegurar no solo las tradiciones culturales, sino la supervivencia como grupo humano culturalmente diferenciado.

(b) diversidad que surge por los *movimientos migratorios*, tanto individual como comunitariamente. Los inmigrantes acostumbran a unirse en asociaciones poco rígidas denominadas grupos étnicos. Estos grupos o minorías desean *integrarse* en la sociedad de la que forman parte y que se les acepte como miembros de pleno derecho de la misma. Aunque a veces pretenden obtener un mayor *reconocimiento de su identidad* étnica, su objetivo no es convertirse en una nación separada o autogobernada, sino modificar las instituciones y las leyes de dicha sociedad para que sea más permeable a las diferencias culturales⁷.

Mientras en la primera perspectiva el concepto de cultura tiene una fuerte carga política porque identifica el concepto de minoría cultural con el de *minoría nacional*, en la segunda el acento está puesto en la *integración*. Estas perspectivas convierten la *ciudadanía multicultural* en un modelo complejo donde el reconocimiento puede plantearse de formas muy diferentes que van desde la *protección jurídica de minorías* hasta la *promoción de narrativas compartidas* que faciliten la integración. Esta complejidad dificulta establecer diferencias nítidas entre una *ciudadanía multicultural* y una *ciudadanía intercultural*, utilizando indistintamente las reflexiones de Taylor para una y otra. A nuestro juicio, la exigencia de reconocimiento que reclama Taylor respeta esta complejidad porque nace de un ideal ético de dignidad

7 W. Kymlicka. Ciudadanía multicultural. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 25-26.

humana que apunta en dos direcciones: la protección de derechos básicos de las personas como tales, la identificación y promoción de las necesidades particulares de las personas como miembros de grupos culturales o comunidades históricas determinadas.

1.4 La complejidad cultural del igualitarismo liberal

En la primera parte de su ensayo, Taylor plantea la exigencia de reconocimiento como un problema de identidad: “nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por falta de este” (PR, 46). En su análisis, señala algunos factores que han contribuido a carácter problemático del reconocimiento: (a) la desaparición de una cultura de las jerarquías por una cultura de la dignidad; (b) la transformación de la identidad en una identidad individualizada, por lo que los problemas de reconocimiento son también problemas de autenticidad o fidelidad a las propias fuentes del yo; (c) la constitución dialógica de la identidad personal contando con los otros significativos; (d) la mutua dependencia de las identidades, (e) ponderación de las condiciones en que el intento de ser reconocido puede fracasar. Según estos planteamientos, la identidad personal no tiene un reconocimiento social a priori, sino que debe ganarse por medio del intercambio, y el intento puede fracasar.

Si en el nivel íntimo de la vida personal podemos apreciar hasta qué punto una identidad personal necesita ser y de hecho es vulnerable al reconocimiento que le otorgan los otros, más lo es en el nivel social de la vida humana. Según Taylor: “la interpretación de que la identidad se construye en diálogo abierto, no que se

forma por un guión social predefinido, ha hecho que la política del reconocimiento igualitario ocupe un lugar más importante y de mayor peso... El reconocimiento igualitario no solo es el modo pertinente a una sociedad democrática sana. Su rechazo causa daños... La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada” (PR, 58).

Las partes centrales de su ensayo están dedicadas a mostrar la complejidad cultural del igualitarismo liberal. En un primer momento analiza el concepto de respeto igualitario y señala que hay dos formas de entenderlo: (a) tratar a todas las personas por igual, estando ciegos ante las diferencias, (b) reconocer y fomentar la particularidad. El reproche que el primero hace al segundo es que viola el principio liberal de no discriminación. Por el contrario, el reproche que el segundo puede hacer al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas con moldes de homogeneidad. Es más, plantea que la ceguera a las diferencias de las políticas de dignidad igualitaria son, en realidad, reflejos de una cultura hegemónica. Por ello: “la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no solo es inhumana (en la medida en que suprime las identidades), sino que también resulta sumamente discriminatoria... La acusación que lanzan las formas más radicales de la política de la diferencia es que los propios liberalismos ciegos son el reflejo de culturas particulares... un particularismo que se disfraza de universalidad” (PR, 67-68). En este contexto, habría dos formas de entender el liberalismo.

a.- Liberalismo de los derechos que no tolera la diferencia porque (a) insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos

derechos sin excepción, y (b) desconfía de las metas colectivas. Esto no significa que este liberalismo suprima las diferencias culturales. Ahora bien, es intolerante con la diferencia porque en ella no tiene cabida aquello a lo que aspiran los miembros de las distintas sociedades, que es la supervivencia.

b.- Liberalismo abierto a las diferencias culturales con capacidad para distinguir el nivel de los derechos fundamentales y el nivel de las metas o diferencias sustantivas que son fuente de valor en la vida de las personas. La igualdad liberal con el principio de no discriminación se aplica muchas veces como trato uniforme contar con el valor de las diferencias que desempeñan un papel sustantivo en los proyectos de vida de los ciudadanos. Un papel sustantivo porque forman parte de proyectos de vida buena de los ciudadanos y, por tanto, ocupan un lugar importante en la integridad de las culturas. Una sociedad es multicultural cuando incluye más de una comunidad cultural que desea sobrevivir. Aquí el igualitarismo liberal se aplica como liberalismo procedimental y permanece ciego a las diferencias, pudiendo impedir lo que Taylor llama el “florecimiento” de las culturas.

A raíz de la polémica que surgió con la publicación del libro *Versos Satánicos* de Salman Rushdie, y que se ha mantenido agravada después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, estas formas de entender el igualitarismo liberal no son éticamente inocuas. Según la corriente principal del islam, donde no hay separación de política y religión⁸, el liberalismo no constituye un

8 Hemos analizado esta separación entre política y religión en nuestro libro *Ciudadanía activa y religión. Fuentes prepolíticas de la ética democrática*. Encuentro, Madrid, 2011, 2ª edición. Recordemos que Charles Taylor hace una fenomenología moral del concepto

posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de una determinada cultura, aparentemente incompatible con otras. Para esta corriente el liberalismo occidental no es tanto la expresión de una visión secular y postreligiosa popularizada por intelectuales liberales, cuanto un retoño más orgánico del cristianismo. Por eso el liberalismo ni puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural, también es un credo de combate (PR, 92-93).

Ahora bien, la variante del igualitarismo liberal que propone Taylor supone una reflexión moral sobre los límites absolutos en determinadas acciones. Hay variaciones cuando se trata de aplicar los derechos, pero no cuando se trata de una incitación al asesinato (*ibid.*). En el liberalismo no procedimental o comunitarista que defiende esto, no tiene por qué ser una contradicción porque “las distinciones sustantivas de esta clase son inevitables en política” (*ibid.*). Reconoce la dificultad de estos límites y los acuerdos cuando se trata de la pregunta: “¿prohibimos el asesinato o lo permitimos?”. Para evitar esta concepción dilemática de la política liberal acude a la ética del reconocimiento.

1.5 Porosidad cultural y fusión de horizontes

Con el reconocimiento en el igualitarismo liberal aparece una doble exigencia: (a) permitir que las culturas se defiendan a sí mismas dentro de unos límites razonables, y (b) que todos los miembros que participan de ese igualitarismo liberal reconozcan

el *igual valor* de las diferencias. Esta última exigencia plantea el problema central cuando nos recuerda que el desafío político no está en la simple aceptación o tolerancia pasiva de las diferencias, sino la consideración de las diferencias como portadoras y fuentes de valor. Si esto no sucede, las comunidades pueden descomponerse no solo por el hecho de que haya ninguna acción positiva que las refuerce, sino por el hecho de que no se conceda valor a estas formas de vida comunitaria. No se trata solo de garantizar y proteger la exigencia de comunidades, sino de reconocerlas como valiosas para determinados grupos de ciudadanos. La actualidad de las políticas del reconocimiento está aquí.

Para Taylor esto no significa defender la idea de que todos los proyectos comunitarios o todas las tradiciones culturales tienen igual valor. Como hemos mostrado en otros trabajos, esta variante del liberalismo de Taylor con cierta proximidad al personalismo comunitario no es un liberalismo contextualista o etnocéntrico que se desentiende del problema de los límites, el criterio y el valor⁹. A su juicio, hay un presupuesto con el que debemos trabajar cuando analizamos la relación política y culturales: cuando las sociedades han sido animadas durante períodos importantes de tiempo por determinadas tradiciones culturales siempre tienen algo importante que decir a todos los seres humanos.

Taylor analiza este presupuesto y señala que aquí nos encontramos ante lo que Gadamer llama “fusión de horizontes”.

9 Así lo hemos mostrado en nuestros trabajos: “Ética y liberalismo. Un análisis filosófico y político”: *Diálogo Filosófico* 42 (1998), pp. 308-341; “Horizontes éticos de ciudadanía activa. El lugar de la filosofía política en el pensamiento contemporáneo”: *Diálogo Filosófico* 66 (2006), pp. 388-421.

Este presupuesto es importante para pensar conjuntamente la variante comunitarista del igualitarismo liberal que Taylor propone y las bases filosóficas de una ética intercultural. La fusión no describe un proceso en el que se suman, agregan, amontonan o acumulan las tradiciones culturales en una determinada sociedad. La fusión de horizontes describe la movilidad que se produce cuando dialogamos y nos entendemos mutuamente. El entendimiento mutuo entre personas diferentes se produce cuando uno reconoce que su horizonte vital o de comprensión no está cerrado, sino que está abierto. En el diálogo social se produce un encuentro de horizontes por el que las personas ensanchan los límites de su comprensión, la amplían y la enriquecen. No saltan de un horizonte a otro sino que se reconocen en un horizonte nuevo que comparten¹⁰.

Para percibir el alcance de esta fusión de horizontes es importante recordar que los miembros de una determinada comunidad cultural no piden simplemente aceptación, tolerancia o condescendencia. Reclaman respeto, lo que significa un compromiso de valor con sus propuestas, es decir, un ejercicio de reconocimiento en tanto que práctica de discernimiento político para no distorsionar la realidad ética, política y cultural que está en juego. Muchas culturas han aportado un horizonte de significados para gran cantidad de seres humanos durante un largo período de tiempo, es decir, han articulado proyectos de vida buena, de

10 He analizado la estrecha relación entre diálogo y fusión de horizontes en dos trabajos anteriores: El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de Gadamer. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1989; "Pensamiento dialógico y cambio cultural. Diálogo y responsabilidad en la ética contemporánea", en VV. AA.; El Diálogo. III Seminario del Desierto de las Palmas, Monte Carmelo, Burgos, 2007, pp. 33-79.

relación con lo sagrado y de lo admirable que debemos respetar. Respeto entendido en su sentido fuerte, es decir, estimar y valorar para discernir razonablemente entre lo mucho que se puede admirar y lo mucho que se puede rechazar. Para ejercitar este discernimiento y evitar la arrogancia es importante “asumir nuestra limitada participación en la historia humana” (PR, 107).

Como señalara en su comentario Walzer, nos encontramos ante dos formas de entender la igualdad liberal y, también, dos tipos de liberalismo. El liberalismo 1 sería rigurosamente neutral (sin perspectivas culturales o religiosas, ciego ante las metas personales que vayan más allá de la libertad personal y la seguridad física) y el liberalismo 2 sería una variante del primero como Estado comprometido con la supervivencia y florecimiento de una tradición, cultura o religión particular; o incluso “un conjunto de naciones, culturas o religiones, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, están protegidos”¹¹. Este segundo liberalismo 2 es una de las opciones del liberalismo 1.

Podríamos decir que la primera clase de liberalismo es la doctrina oficial de las sociedades inmigrantes, donde se ha producido una unión social (macro) de uniones sociales (micro). Las uniones sociales micro son plurales y libres, pero no reciben ayuda del Estado, todas se encuentran en peligro si se aplica el principio de neutralidad sin la ética del reconocimiento. La supervivencia de las uniones sociales micro no es solo un desafío de la historia y de los números, sino de la riqueza y el poder. Por

11 M. Walzer, Comentario a Ch. Taylor, PR, pp. 139 y ss.

eso, las políticas de ciudadanía multicultural son un desafío para las formas de distribuir la riqueza y el poder en una sociedad, un desafío radical que busca igualar o compensar riesgos. También minimizar los peligros para la supervivencia de todas las uniones sociales micro. Para ello, la unión social macro (Estado) tiene que hacerse responsable de la supervivencia cultural de todos. En este sentido, la dialéctica del reconocimiento exige no solo que el liberalismo 1 permita el liberalismo 2, sino que desde el liberalismo 2 se pueda elegir el liberalismo 1.

No es fácil este discernimiento político porque exige ponderación, realismo y una clara determinación ética. En este sentido, Taylor y Walzer inciden en la necesidad de romper con abstracciones y con planteamientos miopes que olvidan el “aquí” (PR, 145). Con ello recuperan una hermenéutica dialógica básica y originaria que no siempre está presente en las teorías de la ciudadanía. Una hermenéutica anclada en el reconocimiento, pero que no evita el conflicto. ¿Cómo plantearlo para que la fusión de horizontes deje de ser el objetivo inalcanzable de una ciudadanía intercultural y se convierta en una realidad institucional?

2. El conflicto y la lucha por el reconocimiento

El conflicto es una categoría importante de la filosofía política que se ha puesto de actualidad en los debates sobre ciudadanía multicultural con la emergencia de las políticas del reconocimiento como políticas de las diferencias. Una categoría vinculada con la actualización hermenéutica de Hobbes o Hegel y que ha supuesto una revisión crítica de la modernidad. Charles Taylor ha sostenido que están en juego dos concepciones de la modernidad. Las elabora cuando se pregunta si existe una modernidad católica en su estudio *A Catholic Modernity?*¹² y lo retoma posteriormente en *Dilemmas and Connections* (2011) como ensayo preparatorio de su gran libro *A Secular Age* (2007)¹³. Por un lado, un concepto abstracto de modernidad como referencia racional de libertad, igualdad y solidaridad. Como si existiera un modelo racional y abstracto de sociedad moderna industrializada, secularizada e individualizada con estos grandes valores. Por otro lado, un concepto histórico de modernidad como referencia

12 Oxford University Press, Oxford, 1999.

13 Ambos editados por Belknap, Harvard.

configurada de diferentes formas y maneras. En este caso, la modernidad es un proceso histórico y plural que nos llevaría a hablar de modernidades en plural.

Parto de aquí porque la interpretación filosófica de los conflictos, las luchas y la interacción humana está condicionada por la hermenéutica de la modernidad que mantenemos. No es el momento de explicitarla, pero sí de apuntar la importancia del problema. Este punto de partida está presente de manera implícita en las éticas del reconocimiento y de manera explícita en las actualizaciones hegelianas del concepto de reconocimiento¹⁴. Voy a detenerme en tres temas que considero relevantes para el contexto social de la Cátedra: por un lado el hecho de que el reconocimiento no es un tema menor o baladí en la ética porque con él está en juego la propia vida. El reconocimiento se plantea como una lucha a muerte, en terminología de Hegel. Por otro, una breve presentación del planteamiento de A. Honneth como continuador de los planteamientos en la tradición continental e interlocutor importante de Ricoeur cuando construye su ética de la justicia en el horizonte de una cultura de la paz. Por último plantearé una distinción que recoge Paul Ricoeur cuando diferencia entre *reconocimiento recíproco* y *reconocimiento mutuo*¹⁵. Estas clarificaciones nos permiten orientar las reflexiones sobre *ciudadanía multicultural* hacia un modelo de ciudadanía todavía pendiente de realizar, pero que bien podemos describir como *ciudadanía intercultural*.

14 Cfr. L. M. de la Maza, "Actualizaciones de concepto hegeliano de reconocimiento": Veritas 23 (2010), pp. 67-94.

15 Cfr. P. Ricoeur, Caminos del reconocimiento. Trotta, Madrid, 2005. A partir de ahora, citaremos el libro en el cuerpo del texto como CR, seguido de la página de esta edición.

2.1 La lucha a muerte por el reconocimiento

Como ha señalado el profesor Mariano de la Maza, en los últimos años el concepto de reconocimiento ha trascendido el marco de la discusión filosófica entre especialistas de Hegel y se ha convertido en un motivo recurrente de la antropología filosófica, la ética, la filosofía social y la filosofía política¹⁶. En el contexto de la fenomenología, la hermenéutica y la ética del discurso, el reconocimiento ha emergido como problema cuando planteamos las condiciones del diálogo o los presupuestos trascendentales del habla en torno a la *falta de simetría* en las relaciones humanas. Una de las explicaciones éticas del conflicto se encuentra en la falta de simetría entre los interlocutores, en la desigualdad estructural de quienes tienen voluntad de entenderse, en la diferencia de identidades para establecer una conversación en condiciones básicas de igualdad. Una falta de simetría que hunde sus raíces en una *concepción trágica de la filosofía* que la ética fenomenológica y hermenéutica sigue manteniendo viva¹⁷.

Aquí es donde se sitúan los comentarios que J. Habermas realiza al planteamiento de Taylor que antes hemos analizado¹⁸. Para Habermas, Taylor ha dado un paso importante porque ha planteado la dimensión sustantiva y comunitaria de la identidad. Ahora bien, a su juicio no es fácil la dialéctica que plantea entre el liberalismo 1 y liberalismo 2. Para Habermas, en situaciones de

16 M. de la Maza, *op. cit.* p. 68.

17 Cfr. R. Maliandi, *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*. Biblos, Buenos Aires 1984.

18 J. Habermas, "La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho", en *La inclusión del otro*. Paidós, Barcelona, 1999, pp. 189-230.

conflicto hay que optar por un liberalismo u otro, no son versiones equiparables en las que pudiéramos transitar a nuestro antojo. Habermas propone una política que *asegure* la supervivencia de una forma de vida considerada buena (lo que hemos llamado unidades sociales micro) al precio de *restringir* bajo ciertas condiciones algunos derechos fundamentales de la mayoría (lo que hemos llamado unidades sociales macro). Para ello, en lugar de pensar la identidad de los ciudadanos de una manera unitaria, acude a un recurso habitual en los teóricos modernos de derecho positivo que diferencian moral privada y moral pública. La solución está en diferenciar en el sujeto moral dos tipos de autonomía: autonomía privada y autonomía pública.

Para Habermas, la teoría de los derechos que necesitamos en contextos pluriculturales exige una política del reconocimiento que proteja la identidad de los individuos, incluso en los contextos de vida que configuran su identidad. No se requiere ningún modelo alternativo que corrija la tendencia individualista del sistema de derechos con una concepción procedimental del derecho. Lo que se requiere es una *realización consecuente*. Así, la lucha por el reconocimiento se convierte en un trabajo de resistencia que hoy comprobamos en movimientos sociales como el pacifismo, el feminismo, el multiculturalismo, el nacionalismo y, como señala el profesor De la Maza, en los enfrentados a la herencia eurocéntrica del colonialismo¹⁹.

Cuando Habermas habla de realización consecuente, sitúa el problema del reconocimiento ante lo que la hermenéutica tra-

19 *Op. cit.*, 78.

dicional llamaba el *momento de la aplicación*. Lo sitúa en el nivel del mundo de la vida como espacio donde la asimetría no es una categoría filosófica, sino una realidad fáctica, donde la igualdad liberal es poco más que un ideal regulativo kantiano y donde las diferentes comunidades que antes hemos planteado como uniones sociales micro articulan sus tradiciones no solo como programas de convivencia, sino de coexistencia e incluso supervivencia. Al situarlo aquí nos obliga necesariamente a recuperar el concepto aristotélico de *phronesis* que, como ha sostenido Ricoeur:

“señala el recurso contemporáneo a una hermenéutica de la aplicación, puesto que se trata de interpretar situaciones en las que pueden verificarse correlaciones entre reconocimiento de validez en el plano de las normas y reconocimiento de capacidades en el plano de las personas. Las luchas por el reconocimiento jurídico incumben a esta inteligencia mixta de las obligaciones normativas y de las situaciones en las que las personas ejercen sus competencias” (CR, 207)²⁰.

Quizá sea el momento de la praxis frente al de la teoría, del saber inmediato frente al saber reflexivo, del saber ordinario frente al saber científico. Es el momento que describe un compromiso histórico entre la exigencia especulativa y la experiencia empírica, o quizá también de la acción directa frente a la acción institucional o parlamentaria indirecta²¹. Este es el punto de partida en el que

20 En este contexto debe analizarse la ampliación de la esfera normativa de los derechos. En los contextos de globalización y ciudadanía digital se han producido estas ampliaciones que hemos analizado en “Infoética y derechos humanos: posibilidades y límites de la ciudadanía digital”: Revista de fomento social, 64:256 (2009), pp. 735-755.

21 Utilizo aquí el término acción indirecta en el sentido de Ortega y Gasset como una acción institucionalmente mediada por representantes. Mientras la acción directa sería

arranca el concepto de reconocimiento que reivindica A. Honneth en su famoso trabajo titulado *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*²².

2.2 Del conflicto al reconocimiento en la ética de A. Honneth

En sus investigaciones sobre la relevancia del conflicto en la ética política de Habermas, el profesor Pablo Mella sostiene que Honneth retoma el valor que las dinámicas de interacción tenían en el primer Habermas para construir su teoría del reconocimiento. A juicio de Mella, Honneth recupera un factor filosófico que estaba presente en Habermas pero que olvida para construir la *Teoría de la Acción Comunicativa*. Ese factor lo llama “el Hegel de Jena”, pero no lo recupera con pretensiones críticas, sino para recordar que en esta época Hegel fundamenta el reconocimiento en la experiencia del amor vivida en el ámbito familiar y en el ser considerado como persona en el ámbito del derecho formal de los contratos²³. Estas relaciones sirven de base para construir una teoría más general del reconocimiento donde se plantea el papel del Estado.

A juicio de Mella, el Habermas de la *Teoría de la acción comunicativa* solo se acuerda de la familia en los procesos de

aquella actuación social de masas, movimientos y asambleas, la acción indirecta sería aquella acción reflexiva mediada por los turnos de palabra, las reglas de juego avaladas por el derecho y, en definitiva, la acción política mediada por una democracia liberal o representativa en el sentido más general que se asignaba a este término a finales del siglo XIX. Cfr. J. Ortega y Gasset, *La España invertebrada*. En *Obras Completas*, vol. III, Rev. Occidente-Taurus, Madrid, 2005, pp. 433 ss.

22 Editado por Crítica, Barcelona, 1997.

23 Cfr. P. Mella, *El conflicto social en la teoría de Habermas*. Disertación para doctorado en Universidad Católica de Lovaina, Lovaina, 1999. Sobre todo las pp 237-245.

juridificación y no de socialización. Aquí es donde Honneth recupera a Hegel y marca sus distancias con Habermas porque se produce un desplazamiento de la dimensión jurídica del reconocimiento a su dimensión psicológica y sociológica. Esta importancia de los círculos más estrechos de socialización es calificada por el profesor Mella como “la zapata”, el quicio o el nudo gordiano del problema de las relaciones entre reconocimiento y conflicto²⁴. Como más adelante señalará Ricoeur:

“Es en ese momento del amor, de la familia y del niño en el que Honneth discernirá más tarde el primero de los tres modelos de reconocimiento, gracias a la extrapolación permitida por el abandono del punto de vista especulativo absoluto. En el Hegel de Jena, el reconocimiento sobreviene con las relaciones de derecho” (CR, 190).

Sin entrar a detallar la interpretación de Hegel que está en juego, podemos señalar que la lucha y el conflicto marcan el tránsito de la injusticia hacia el respeto, del desprecio hacia la consideración. Las dinámicas del conflicto son dinámicas permanentes de reconocimiento. Como ha señalado Ricoeur:

“... inician una historia de la lucha por el reconocimiento que continúa teniendo sentido en nuestros días en tanto la estructura institucional del reconocimiento siga siendo inseparable del dinamismo negativo de todo el proceso, ya que cada conquista institucional corresponde a una amenaza negativa específica; esta correlación entre el nivel de la injusticia y el nivel de

24 P. Mella, *op. cit.* 240.

reconocimiento ilustra el adagio familiar según el cual vemos con más claridad lo injusto que lo justo; sobre este punto, la indignación representa, en una filosofía política fundada en la petición del reconocimiento, el papel representado en Hobbes por el miedo a la muerte violenta” (CR, 182).

Sin entrar a comentar estas reflexiones de Ricoeur, me atrevo a recuperar tres aportaciones de Honneth relevantes para interpretar la interacción social como conflicto y lucha por el reconocimiento.

a.- Su estrategia combina varios procedimientos y combina la especulación filosófica (Hegel) con los análisis empíricos (Mead). Esto significa que estamos ante un conflicto motivado, es decir, de acciones de resistencia o experiencias de ofensa a ideas intuitivas de justicia que forman parte del mundo de la vida. La conciencia moral de injusticia no tiene como referencia un cuadro coherente de valores, sino que traduce una sensibilidad bien desarrollada a las ofensas que son perpetradas contra exigencias morales admitidas como legítimas²⁵.

b.- Describe tres esferas de reconocimiento intersubjetivo colocados sucesivamente como amor, derecho y estima social. Estas esferas se corresponden con tres figuras de la negación del reconocimiento capaces de proporcionar de modo negativo una motivación moral a las luchas sociales: la familia, el Estado y un horizonte de valores comunes. Cuando estas esferas son agredidas se desatan las luchas por el reconocimiento²⁶.

25 A. Honneth, *op. cit.* 114. Cfr. P. Mella, p. 242.

26 A. Honneth, *op. cit.*, p. 204.

c.- A pesar de que la obtención del reconocimiento social es una condición normativa de la actividad comunicativa, la raíz del reconocimiento está en la persona humillada o ultrajada. La persona quiere ser reconocida en su dignidad y por eso lucha cuando se ve ultrajada, rebajada o humillada su dignidad.

d.- La lucha por el reconocimiento tiene mayor importancia que la lucha por la distribución, lo que significa reconocer que la motivación económica de los conflictos de intereses tiene que ser reconstruida desde motivaciones morales más básicas. No subestima la dimensión económica de la lucha o conflicto de intereses de clase para conseguir una distribución más justa de los recursos; reinterpreta la distribución desde el reconocimiento. Para ello, se remite al propio Marx porque considera que este no planteaba la lucha de clases únicamente con finalidades económicas, sino con finalidades morales, conseguir el respeto²⁷.

2.3 Reconocimiento recíproco y reconocimiento mutuo

En el camino hacia una cultura de paz podemos recuperar la distinción que Ricoeur realiza entre reconocimiento recíproco y reconocimiento mutuo. Las pistas de Hegel, Honneth y Taylor le resultan muy útiles para hacer una fenomenología del conflicto cuando estudia las luchas por el reconocimiento. Ahora bien, como ha señalado Tomás Domingo, el reconocimiento es el hilo conductor de las últimas obras de Paul Ricoeur²⁸. Si hasta ahora

27 A. Honneth, *op. cit.* pp. 134-136. Cfr. P. Mella, p. 244.

28 T. Domingo, "Del sí mismo reconocido a los estados de paz. P. Ricoeur: caminos de hospitalidad": *Pensamiento* 62 (2006), pp. 203-230.

hablábamos únicamente de reconocimiento recíproco, a partir de ahora tenemos que hablar de reconocimiento mutuo, ¿por qué?, ¿qué añade la mutualidad a la reciprocidad?, ¿tenemos que abandonar la reciprocidad para acceder a la mutualidad?

Aunque en el lenguaje cotidiano no siempre utilizamos correctamente estas dos formas de entender el reconocimiento, Ricoeur los diferencia porque es una alternativa a la idea de lucha. Podríamos decir que no se conforma con el hecho de que la lucha tenga la última palabra en la filosofía moral y política. Busca una alternativa a la lucha y la encuentra en *experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo* que, como hemos recogido en el texto inicial, descansan en *mediaciones simbólicas* sustraídas tanto al orden jurídico como al orden de los intercambios comerciales. Esto es importante: el mundo del derecho y el mundo de la economía no tienen la última palabra en la ética del reconocimiento.

Las experiencias pacificadas de reconocimiento a las que se refiere Ricoeur también son descritas como estados de paz. Los tres estados de paz a los que se refiere son la *philia*, el *eros* y el *ágape*. Este último ha desempeñado siempre un papel importante en la obra de Ricoeur porque ha sido siempre un contraconcepto con el que ha construido su teoría de la justicia; frente a la lógica de la equivalencia (justicia) aparece la lógica de la sobreabundancia (amor, *ágape*), frente a la tradición moral del interés (Habermas) aparecen la tradición moral del amor como desinterés (Levinas). Ahora bien, el *ágape* desempeña una función crítica de la reciprocidad por una razón sencilla: “trasciende los gestos discretos de los individuos en la situación de intercambio de dones” (CR, 228). ¿Qué significa esto? Primero, que con la

mutualidad aparece una *ética del don* que obliga a plantear las equivalencias y los cálculos morales: “El ágape hace inútil la referencia a las equivalencias porque ignora la comparación y el cálculo” (CR, 229). Segundo, que el ágape se declara y proclama, mientras la justicia se argumenta.

La introducción del reconocimiento mutuo se produce a través de las paradojas del don y del contradon. En las prácticas del intercambio de dones que se producen en determinadas tradiciones culturales, Ricoeur observa un enigma porque no es la obligación de dar, ni la de recibir, sino la de “dar a cambio, devolver”. ¿Cómo explicar el carácter libre y gratuito de estas donaciones? Si nos mantenemos en paradigmas de sociología de la acción que sacrifican las justificaciones de los actores a la existencia de un observador exterior, entonces el intercambio de dones se plantea como reciprocidad y no como mutualidad. La fuerza del vínculo que une a los actores se halla subordinada a la autorreferencialidad de un sistema autónomo en terminología de las ciencias cognitivas (CR, 235).

En los comentarios que realiza Ricoeur cuando describe la lógica del don, remite la reciprocidad a nuestras cabezas y la mutualidad a la facticidad de la circulación. Si la reciprocidad circula a la manera de un flujo, para mantener este flujo es determinante la confianza. Con ello, se introduce un elemento o factor de riesgo, lo que significa que la entrada del don en el plano de la acción no se realiza sin riesgo.

Otra referencia importante en la lógica del don surge al diferenciarlo del mercado: “en el mercado no hay obligación

de retorno porque no hay exigencia; el pago pone fin a las obligaciones mutuas de los actores en el intercambio. El mercado es la reciprocidad sin mutualidad. Así, el mercado remite, por contraste, a la originalidad de los vínculos propios del intercambio de dones dentro de toda el área de la reciprocidad: gracias al contraste con el mercado, se pone el énfasis en la generosidad del primer donante, más que en la exigencia de retorno” (CR, 239).

El reconocimiento mutuo supone un alegato en defensa de la mutualidad de las relaciones *entre personas*, por contraste con el concepto de reciprocidad situado por la teoría *por encima* de las personas y sus transacciones. La diferenciación nos permite plantear los dos niveles con los que construir una cultura de paz: el nivel relacional de la mutualidad (reconocimiento mutuo) y el nivel sistémico de la reciprocidad (reconocimiento recíproco). La clave de bóveda entre uno y otro está en el *reconocimiento mutuo simbólico*. Aquí introduce Ricoeur la categoría de lo *sin precio*, es más, se trata de pensar relaciones humanas que no sean de carácter mercantil. La ética del don nos recuerda que hay bienes no mercantiles:

“es el espíritu del don el que suscita una ruptura en el interior de la categoría de los bienes, solidaria de la interpretación del conjunto de la sociabilidad como un vasto sistema de distribución. Se hablará, pues, de bienes no mercantiles como seguridad, funciones de autoridad, cargos y honores, pues lo sin precio se convierte en el signo de reconocimiento de los bienes no mercantiles. Inversamente, quizá se puede encontrar don en todas las formas de lo sin precio, ya se trate de la dignidad moral, que posee un valor y no un precio, de

la integridad del cuerpo, de la no comercialización de los órganos, sin contar con la belleza del cuerpo, los jardines, las flores y los paisajes...” (CR, 243-244).

Para proteger las experiencias efectivas del reconocimiento mutuo es importante afilar nuestra capacidad crítica para distinguir entre buena y mala reciprocidad. Para ello es importante recuperar estados de paz como el del ágape, de esta forma la ética del don es pensada bajo el signo del ágape. Piensa Ricoeur que la mutualidad del dar y el devolver tiene que ser pensado desde el *recibir*. La fascinación ejercida por el retorno conduce a descuidar rasgos importantes en la práctica del don encontrados por el camino como ofrecer, arriesgar, aceptar y, finalmente, “dar algo de sí al dar una simple cosa”. Siguiendo a Marcel Mauss y su ensayo sobre el don, Ricoeur llama a esto *movimientos del corazón*. La ética del don reclama una fenomenología del recibir con la cual emerge un significado que hasta ahora había quedado olvidado en las investigaciones del reconocimiento: reconocer es agradecer²⁹.

29 A nuestro juicio, las dos categorías básicas para pensar radicalmente la filosofía moral y política de Paul Ricoeur son Crítica y Corazón. Así lo hemos mostrado en nuestro trabajo: *Crítica y corazón*. Introducción a la ética de Paul Ricoeur (en prensa).

3. Cultura de la paz: desde la indignación a la celebración

Quisiera concluir estas reflexiones sobre ciudadanía multicultural y conflicto recordando la importancia de una cultura de paz en la tradición que inició Bartolomé de Las Casas. Para ello invito a los lectores de esta conferencia a realizar un pequeño ejercicio intelectual: tender un puente imaginario entre las propuestas de aquel defensor de los indios y este filósofo de la gratuidad que es Paul Ricoeur. Con lo que llevamos visto no resulta nada difícil, sobre todo si consideramos necesario que no es imprescindible sacar a paseo a Aristóteles para poder pensar en español. Y no resulta difícil si mantenemos viva la memoria que está en nuestros pueblos porque “Mucho antes que Adorno, Bartolomé de Las Casas se planteó la dimensión epistémica de la memoria de la injusticia con un gesto intelectual de gran calado teórico”³⁰.

30 Me refiero al atrevido título de R. Mate “¡A paseo, Aristóteles! Cómo pensar en español”: Claves 212 (2011), pp. 70-76. El artículo toma su título de una expresión de Fray Bartolomé de Las Casas quien en Valladolid, cuando los saberes establecidos realizan propuestas que en lugar de solucionar las injusticias las agravan, pidió “Mandar a paseo a Aristóteles”, recordando seguir la invitación evangélica de considerar al otro como prójimo. Cfr. B. de las Casas, Apología. Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 3.

El puente imaginario que propongo retoma dos ideas básicas que han animado el presente trabajo y recupera una tercera que propone Ricoeur al final de sus análisis del reconocimiento. La primera es sencilla: la cultura de la paz solo puede ser fruto de la justicia. Esta justicia es el horizonte de trabajo que ha marcado nuestras investigaciones filosóficas sobre ciudadanía, sobre todo cuando esta deja de ser formal y evita planteamientos etnocéntricos para nutrirse de una ética intercultural³¹. Como hemos visto en la primera parte de nuestra exposición, la ciudadanía multicultural nos sitúa de lleno ante las políticas del reconocimiento y nos obliga a dialogar tanto con el liberalismo como con sus críticos.

La segunda tampoco es complicada: la filosofía no puede promover una cultura de paz que se desentienda de la violencia, la lucha y los conflictos. Son problemas nucleares en la ética política de todos los tiempos y con ellos nos vemos obligados a revisar críticamente los presupuestos antropológicos de la modernidad. Dado que la práctica filosófica tiene que ser un ejercicio de responsabilidad en los espacios públicos de deliberación donde se construyen las instituciones democráticas, no podemos proponer un concepto abstracto o irenista de paz. Estamos obligados a construir una cultura de paz desde una responsabilidad solidaria no solo con los más próximos, sino con el conjunto de la familia humana. Las éticas del reconocimiento nos ayudan porque nos sacan del solipsismo de las especialidades, de las academias y de las metrópolis. Como hemos visto, la distinción entre reciprocidad y mutualidad contribuye a replantear el reconocimiento formal, jurídico o estrictamente positivo. Sitúa el reconocimiento en la vida

31 R. Salas, *Ética intercultural*. LOM Editores, Santiago 2003.

cotidiana para que no sea una categoría estrictamente cognitiva o intelectual, sino una categoría existencial y vital.

Por último, quisiera dejar constancia de que las luchas por el reconocimiento pueden resultar interminables y mantenernos siempre no solo moralmente insatisfechos o indignados, sino ocupados y entretenidos. Una cultura de la paz no se puede construir sin contar con lo que Ricoeur llama estados de paz, es decir, la *filia*, el *eros* o el *ágape*. Como hemos visto, no para prescindir de la justicia, sino para mantenerla despierta y viva. Una cultura de la paz requiere capacidad de crítica y generosidad de corazón, si le falta alguna de estas dos capacidades siempre quedará coja. Además, requiere que no olvidemos nunca lo que Ricoeur llama el carácter festivo del intercambio: “Ocurre lo festivo en las prácticas del don como solemnidad del gesto de perdón o, mejor dicho, de petición de perdón... gestos que no pueden crear institución pero al emerger los límites de una justicia de equivalencia y abrir un espacio de esperanza... ponen en marcha una onda de irradiación e irrigación que, de modo secreto e indirecto, contribuye a la progresión de la historia hacia estados de paz. Lo festivo... pertenece al patrocinio gramatical del optativo... el intercambio de dones en su fase festiva confiere a la lucha por el reconocimiento la seguridad de que no era ilusoria ni inútil la motivación que la distingue del apetito de poder, y la pone al abrigo de la fascinación por la violencia” (CR, 250-251).

En definitiva, un puente entre el radicalismo de inspiración evangélica que movía a fray Bartolomé de Las Casas y la ética hermenéutica de Ricoeur para promover una renovada cultura de paz. Quizá siempre nueva cuando nos invita a transitar el camino que va desde la indignación a la celebración.



Agustín Domingo Moratalla

nace en Madrid en 1962, es profesor de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Valencia. Ha sido catedrático de bachillerato y profesor Encargado de Cátedra en la Universidad Pontificia de Salamanca. Amplió estudios en la Universidad Católica de Lovaina, siendo Fellow en la Cátedra Hoover, y en el Centro para el

Estudio de la Cultura y los Valores, de la Universidad Católica de América (Washington). En Justicia y Paz ha desempeñado el cargo de Secretario General (Madrid), Presidente (Salamanca) y Vicepresidente nacional. Ha sido Director General de la Familia, Menor y Adopciones de la Generalidad Valencia (2001-2003). Colabora periódicamente en los medios de comunicación y ha recibido varios premios nacionales de Prensa (Ministerio de la Juventud, Manos Unidas). Entre sus últimos trabajos podemos destacar: Educar para una ciudadanía responsable (2002), Calidad educativa y justicia social (2004), Ética de la vida familiar (2006), Ética y Voluntariado (2006), Hábitos de ciudadanía activa (2007), Ética ciudadana y desarrollo (2008), Ética para educadores (2009).

