

Reconocimiento y conquista: una reflexión a partir de Paul Ricoeur

Carlos HAM JUÁREZ*

En el último libro publicado de Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, el autor señala que a lo largo de la historia de la filosofía no se ha escrito una obra específica y profunda dedicada al tema del reconocimiento en donde este concepto sea analizado de una manera metódica y sistemática. Sin embargo, la categoría del reconocimiento está presente no sólo en la teoría filosófica sino a lo largo de la historia del ser humano en sus prácticas más fundamentales. En el presente ensayo tomo algunos de los puntos sobre los que reflexiona Ricoeur en torno al reconocimiento, y, a través de este concepto, intento analizar nuestro entorno cultural y nuestra historia; en específico, centro la atención en el momento de la conquista de América, en donde el encuentro con el otro ha marcado hasta la actualidad nuestra forma de ser y de actuar. En primer lugar, enfoco el análisis hacia la relación entre conocer y reconocer, siguiendo las ideas de Ricoeur; posteriormente, en un segundo momento, trataré de dilucidar el aspecto social y ético que entraña el reconocimiento; por último, para culminar este trabajo, consideraré el tipo de relación que se vivió en el mundo de la conquista y hasta qué grado es posible hablar de un reconocimiento mutuo entre dos culturas tan diferentes como lo fueron la europea y la mesoamericana.

Entre el conocimiento y el reconocimiento

Comenzaré señalando que la obra mencionada de Ricoeur resulta relevante, entre otras cosas, por mostrarnos gran parte de la polisemia que genera el término del reconocimiento. Sin embargo, entre los diferentes sentidos que abarca el término examinado, destaca el que mantiene con el conocimiento. Conocer y reconocer remiten a una operación similar en la que se aprehenden las cosas identificándolas o distinguiéndolas. De hecho, Ricoeur partirá de esta operación para iniciar su análisis sobre el reconocimiento y así lo señala el mismo autor:

Propongo tomar como primera acepción filosófica el binomio identificar-distinguir. Reconocer algo como lo mismo, como idéntico a sí mismo y no como otro distinto de sí mismo, implica distinguirlo de cualquier otro. Esta primera acepción filosófica verifica las dos características semánticas que vimos juntas en el uso del verbo en la voz activa,

* Doctor en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesor de asignatura en los colegios de Filosofía y Estudios Latinoamericanos de la UNAM.

a saber, la iniciativa de la mente en el dominio del sentido y la cuasi distinción inicial entre reconocer y conocer...¹

En efecto, el reconocimiento en una primera instancia se encuentra ligado a la idea de conocimiento, y marca la insistencia de un volver a conocer un objeto o un hecho; por supuesto que esto entraña la operación mental que un sujeto realiza en la aprehensión de las cosas: reconocer es volver a conocer, es volver a aprehender el sentido de los objetos; pero esta aprehensión marca una acción mental por parte del sujeto en la que a través de identificar, relacionar y distinguir las notas de sus objetos alcanza la posibilidad de un conocimiento más profundo. Cabe hacer notar que el binomio identificar-distinguir que el autor señala como punto de partida en el esclarecimiento del verbo reconocer, establece un vínculo claro con la teoría del conocimiento, pero quiere ir más allá de ella. El reconocimiento no es una mera repetición mecánica del conocimiento, en la que no se agregaría nada ni se efectuaría nada más que una reconsideración del objeto o cosas que se busca aprehender. Ricoeur intenta trascender esta esfera del conocimiento y hacernos ver que el reconocimiento, aun teniendo un origen cognoscitivo, refleja un movimiento propio de aprehensión del mundo que no sólo es teórico sino, como veremos más adelante, se desenvuelve en esferas que pertenecen a la ética y la política hacia el otro.

Desde este punto de vista, la idea de Ricoeur es por demás sugerente. El binomio estudiado por Ricoeur, identificar-distinguir, aunque parte del origen cognoscitivo de la relación, es un intento por establecer una dialéctica que no se desarrolla como apéndice de una teoría del conocimiento, sino que vincula a un sujeto con su otredad y vislumbra la necesidad de una alteridad en la que la reciprocidad de los interlocutores se torna de vital importancia.

De esta manera, puede verse que la oposición identificar-distinguir marca el movimiento de una dialéctica en la que destaca el papel activo del sujeto, en la medida que es él quien ejecuta la acción de reconocer algo fuera de su mismidad; dicha acción de reconocimiento, aún envuelta en su carácter subjetivo, muestra también una diferencia notable en la medida en que la subjetividad y la mismidad se constituyen en su relación con el otro, con el encuentro del ente distinto y opuesto. Reconocer es, de entrada, una relación que se establece entre un sujeto y el otro, entre una mismidad que se forma en la distinción que se hace de un objeto externo; expuesto así, el reconocimiento no va más allá de un planteamiento cognoscitivo en el que un sujeto considera la aprehensión de un objeto. Sin embargo, la trascendencia o superación del reconocimiento como fenómeno meramente epistémico viene a partir de un señalamiento que hace Ricoeur: el reconocimiento no es sólo esta voz activa del verbo que remite al sujeto activo de la acción, sino que también habrá de plantearse la expresión de su voz pasiva, esto es, que el reconocimiento conlleva la necesidad de ser reconocido. Así lo expresa este autor de manera clara: “Para identificar es preciso distinguir, y se identifica distinguiendo. Este requisito no rige sólo la teoría del reconocimiento limitada al plano teórico, regirá también, con igual insistencia, todos los usos nacidos del cambio del reconocer al ser reconocido: la persona humillada aspira precisamente a ser distinguida e identificada...”²

¹ Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 35.

² *Ibidem*, p. 41.

Como señala Ricoeur, la identificación y la distinción son una operación que va más allá de un plano subjetivo y que se extiende a un campo que afecta a la voz pasiva del reconocer: el ser reconocido implica ser identificado y ser distinguido. Ello quiere decir que la idea de reconocimiento en el punto de partida de identificación-distinción se lleva a un plano de alteridad que la teoría del conocimiento no alcanza a concebir. Reconocer implica ser reconocido, sobre todo en el plano de la ética y la justicia, la cual nos habla de un movimiento que toma en cuenta el papel del otro y la ida y vuelta de la relación; no sólo es una acción unilateral del sujeto, pues es también la pasividad del otro que es reconocido.

En efecto, la teoría del conocimiento en su sentido clásico, tal como nos ha llegado desde la modernidad iniciada por Descartes y Kant, desarrolla una idea de reconocimiento supeditada a la esfera de la subjetividad humana. El reconocimiento aparece como una acción suplementaria del sujeto que en su búsqueda de conocimiento ejerce su racionalidad y su juicio sobre las cosas; el movimiento es unilateral y en la sola dirección de la acción del sujeto. Recuérdese la revolución copernicana de la que habla Kant en el terreno del conocimiento, en donde el sujeto deja de ser pasivo ante el entendimiento y comprensión de las cosas para convertirse en la instancia que construye sus objetos y delimita el papel de la experiencia bajo la estructura de las categorías y los juicios. Ciertamente, Descartes ya había planteado la necesidad de identificar y distinguir el conocimiento verdadero del falso por medio de la racionalidad del espíritu, no obstante dejaba espacio para la consideración de las cosas externas; pero en el caso de Kant, el conocimiento asume la radicalidad del mundo subjetivo, ya que la formación misma de los objetos está dada por las formas puras de la intuición del sujeto, quien determina la experiencia en las estructuras intuitivas que posibilitan la extensión y el movimiento de las cosas.³

De la misma manera, los juicios y las categorías que nos permiten pensar los objetos son operaciones relacionales del entendimiento, del sujeto que piensa la diversidad de los objetos en la unidad del conocimiento. El “yo pienso” cartesiano alcanza el nivel de una fundamentación lógica y racional del conocimiento y de la realidad, ya que este pensamiento subjetivo se convierte en criterio de la verdad o la falsedad de sus objetos. No es este el momento y el espacio para un análisis en detalle de la *Crítica de la razón pura*; bástenos recordar estas ideas generales para ilustrar el gesto de un pensamiento centrado en el sujeto que a su vez repercute en la manera de entender el sentido del reconocimiento.

Dentro de la tendencia subjetiva del conocimiento, reconocer se circunscribe a un papel suplementario. Ricoeur nos recuerda que: “Para Descartes y Kant, reconocer [...] es identificar, aprehender por el pensamiento una unidad de sentido”;⁴ y ciertamente, en Kant sobre todo, la identificación se corresponde con la tarea de relacionar nuestros pensamientos en un objeto (constituido éste por las formas *a priori* de la sensibilidad del sujeto). Podemos enten-

³ Al respecto puede consultarse de René Descartes *Discurso del método*, segunda y sexta partes, en donde expone los principios de su método y la consideración de los objetos empíricos, respectivamente. También del mismo autor *Meditaciones metafísicas*, “Meditación quinta”, donde deja ver la importancia de los objetos para la constitución de un conocimiento cierto de las cosas. Respecto a Kant, resulta imprescindible la lectura de la *Crítica de la razón pura*, “Deducción de los conceptos puros del entendimiento, sección segunda”, en donde expone el autor la unidad sintética de la apercepción, que es el “yo pienso”, y que acompaña a todas las representaciones del entendimiento.

⁴ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 55.

der la acción de relacionar como el trabajo mediato del entendimiento que a través del juicio subsume las intuiciones sensibles.

La operación del entendimiento consiste, pues, en sintetizar en los conceptos, en los juicios y en los razonamientos la diversidad sensible, entendiendo que esta capacidad de síntesis asume la forma de una identificación de los objetos en el pensamiento. Conocer es relacionar, es identificar al *yo* con sus objetos. Por eso Ricoeur puede decir:

Toda la deducción trascendental aparece resumida y proclamada aquí: no hay unión sin síntesis, pero tampoco síntesis sin unidad, ni unidad sin conciencia. La única virtud atribuida al reconocimiento es la de mostrar esta unidad de la conciencia sobre el objeto [...] La recognición consiste en que la conciencia *una* no se aprehende más que objetivada en una representación afectada por el sello de la necesidad y de la unidad...⁵

En el sentido antes expuesto, conocer y reconocer se formulan como tareas en las cuales la conciencia hace suyos los objetos. Identificar asume el sentido prioritario del reconocer, esto es, que bajo la teoría crítica de la subjetividad kantiana el reconocimiento se entiende como la capacidad de la conciencia para identificar sus objetos; en ello el papel de lo otro es desplazado a una identidad de mero tránsito en la acción del intelecto; la operación de la identificación, aunque necesita de la participación de la otredad, registra únicamente el recorrido del sujeto. De ahí que la sinonimia entre reconocer y representar no sea casual. La representación, como el trabajo de la conciencia que elabora en la imaginación o en la memoria la experiencia de los fenómenos o de las cosas, es un trabajo claramente subjetivo al igual que el reconocimiento, al que se concibe en su sentido de identificación.⁶

Al respecto, conviene recordar que ha sido Hegel quien ha dado un paso más en la comprensión de las relaciones de alteridad, ya que intenta rebasar este concepto de identificación kantiana. Hegel va más allá de Kant en el sentido en que el proceso de conocimiento deja de ser unilateral y se torna en un tránsito dialéctico entre el *yo* y el *otro*. Ya no es tan sólo el sujeto encerrado en sí mismo y en su lenguaje el centro de todo acontecimiento, puesto que se observa la participación de una entidad ajena a la conciencia en el proceso del conocer y del reconocer.⁷ Aunque se diga que Hegel comprende la función del *otro* como una simple intermediación en el crecimiento del espíritu universal, aun ahí se manifiesta la relevancia de una otredad que en su papel negativo hace evidente el carácter fragmentario y lábil de la certeza del sujeto. Me refiero, sobre todo, al revelamiento del *otro* que hace Hegel en términos de resistencia, oscuridad y misterio, conceptos estos últimos que, me parece, sintetizan el significado del *otro* en relación con el problema del reconocimiento en todos sus niveles.

En efecto, si tomamos al *otro* desde la perspectiva del sujeto ilustrado, todo conocimiento termina en el momento que el objeto es iluminado por la luz de la inteligencia y el razonamiento conceptual. Sin embargo, habría que señalar que el *otro* no está simplemente dispues-

⁵ *Ibidem*, p. 65.

⁶ *Cfr. Ibidem*, pp. 77-83.

⁷ *Cfr.* G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981. Principalmente en el prólogo y en la introducción de la obra se puede observar la importancia de la otredad, la cual aparecerá a lo largo de todas las figuras en que el espíritu se reconoce a sí mismo en su búsqueda de verdad y de conocimiento.

to a las órdenes del sujeto; captar al otro en su mismidad remite a la aceptación de su entidad oscura, de su calidad de irreconocible. Por lo mismo no debemos pensar que el conocer sea un proceso diáfano y claro, y de ahí que sea preciso el momento del reconocer como una vuelta necesaria hacia un objeto de oscuridad latente. El reconocer, no el conocimiento, capta este proceso alterno en el que un sujeto lucha por disipar las sombras de su objeto; pero iluminado por momentos, el objeto vuelve a evadirse de la luz. El otro es evasión, pero también resistencia porque en cada categoría conceptual en la que se querría atraparlo, lucha por contradecir y transgredir sus límites. Finalmente, también es un misterio. El otro, o el objeto como entidad constituida por el trabajo del sujeto, tiene la cualidad de lo irreconocible y, como lo observó acertadamente Kant cuando habló de las realidades nouménicas, siempre está más allá, lejano, en el sitio en que ninguna comprensión se hace posible.

La dialéctica de Hegel deja al descubierto los rasgos mencionados anteriormente, pero a su vez nos remite al límite de la experiencia cognoscitiva. En este límite del conocimiento estamos en condiciones de entrever la separación entre el conocimiento y el reconocer. Ahí donde el conocimiento constituye el objeto y lo categoriza, el reconocimiento trabaja en la reconsideración del otro, entendiendo su negatividad como proceso de alteridad que nunca llega a consumarse. Lo irreconocible del otro hace necesario una hermenéutica que dé sentido a la oscuridad y al misterio sin agotarlos (no puede, no podría hacerlo aunque quisiera). Son pues estas categorías de resistencia, de oscuridad y misterio, imprescindibles en la investigación sobre el reconocimiento y apuntan a una alteridad que desembocará en la fortuna o la ruina de la comprensión. Es sobre estas consideraciones donde tendremos oportunidad de reflexionar en la siguiente sección cuando liguemos el reconocimiento a los mundos de la ética y de las relaciones sociales.

La ética del reconocimiento

¿Qué importancia adquiere el reconocimiento en la constitución de las sociedades? ¿El reconocer es un elemento necesario en la formación de las relaciones sociales o es sólo un ideal inalcanzable? ¿Para qué el reconocimiento? Estas y otras preguntas que se desprenderían del tema tratado señalan la necesidad de reflexionar y pensar el concepto de reconocimiento en términos éticos y sociales. Nuestras sociedades están lejos de ser sociedades de reconocimiento mutuo, pues si bien se ha aceptado de derecho la pluralidad y divergencia en la que vivimos, la convivencia de las diferencias todavía dista de ser canalizada por los caminos de la paz. No quiere decir esto que el reconocimiento sea la solución del conflicto, pero sí un lugar en el que se pueda discutir y abrir otros caminos de interacción humana.

En la sección anterior examinamos brevemente el sentido del reconocimiento en su relación con el ámbito cognoscitivo. Pero es en la relación ética y política donde el reconocer adquiere una importancia vital, pues marca la forma relacional en que los seres humanos podrían convivir entre sí. A pesar de que Aristóteles señalara que por naturaleza el hombre es un ser social y que tiende por inclinaciones natas a constituir una familia, aldeas y Estados, la forma histórica de las sociedades no ha sido la misma, ni tampoco ha sido fácil y pacífica la estructuración de los grupos humanos. El conflicto ha estado presente y ha sido el motor de la generación de nuevas culturas y civilizaciones. Una historia de guerra y conquista con la consecuente destrucción y sometimiento de un grupo sobre otro ha sido la constante de las

relaciones políticas y sociales. ¿Marcará el reconocimiento un punto de ruptura con toda esta historia de guerras y luchas entre los hombres?

El reconocimiento a un nivel ético y político trasciende la relación del saber en el sentido en que el sujeto ya no se enfrenta a un objeto ajeno a él; el reconocimiento moral y social pone en relación a dos sujetos que dentro de sus diferencias también asumen su igualdad, o bien, de otra manera, dos sujetos que en su igualdad genérica encuentran que son distintos. El binomio de Ricoeur identificar-distinguir sigue aplicándose aquí; reconocer al otro significa identificarlo y distinguirlo, lo mismo que ser reconocido entraña la necesidad de ser identificado y ser distinguido. El reconocimiento desencadena este movimiento en que el sujeto y el otro asumen el reto de la convivencia social.

La configuración del reconocimiento en la esfera de lo social muestra la misma unilateralidad del sujeto que vimos en la sección anterior, sobre todo si nos referimos al mundo moderno en donde el individuo surge como una entidad susceptible de obligaciones y derechos civiles. No es casual que Ricoeur tome en su análisis la obra de Hobbes, pues este último es quien mejor representa las nuevas directrices del mundo político moderno, libre de interpretaciones teológicas y metafísicas esencialistas. Hobbes personifica una manera de entender el reconocimiento en términos individuales y en la sola dirección del egoísmo interesado. Bien es cierto que también Hobbes da la pauta para entender el reconocimiento bajo la forma de un contrato social y la instauración de un derecho y un Estado, en la medida en que el otro es reconocido como individuo sujeto a las leyes, que a la vez que lo obligan también lo protegen. Sin embargo, un análisis en detalle de los postulados hobbesianos nos mostrará que este reconocimiento del otro por parte del derecho y el Estado sigue limitado a la esfera subjetiva del interés propio, sin poder trascender a una relación de alteridad con ese otro que se vislumbra. De ahí que Hobbes señale: “Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria...”⁸

En efecto, Hobbes entiende que si los hombres conforman una sociedad de orden civil, éstos no lo hacen sino por el interés personal y calculado de proteger su propia existencia; el miedo o el temor a una muerte violenta es el motor que incentiva la necesidad de realizar un contrato de paz, con el consiguiente aseguramiento de una vida confortable y de creciente bienestar. Por supuesto, es notable observar que el acercamiento al otro sea motivado por un interés subjetivo, y que este interés se encuentre cifrado por el miedo y el temor del poder del otro. Tenemos así que en la concepción de Hobbes la amenaza que representa el otro determina el inicio de la relación social, lo que a juicio de Ricoeur no basta para constituir una relación de alteridad. Ricoeur señala al respecto:

A mi modo de ver, el fallo reside en la ausencia de una dimensión de alteridad en la serie de conceptos que culminan en la idea de pacto. En primer lugar, las naciones de cesión de derecho, de desasimiento de poder, llevan la marca de un voluntarismo virtualmente arbitrario. Es el cálculo suscitado por el miedo a la muerte violenta el que sugiere estas medidas que tienen apariencia de reciprocidad, pero cuya finalidad sigue siendo la preservación del poder propio...⁹

⁸ Thomas Hobbes, *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 226.

⁹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 217.

El señalamiento anterior de Ricoeur resulta acertado, en la medida que efectivamente subyace a la idea de pacto social el interés personal de salvaguardar la vida propia, por lo que sería imposible bajo esta premisa hablar de una verdadera alteridad entre el sujeto y el otro; si pensamos que la relación del reconocimiento conlleva la reciprocidad y un acuerdo mutuo entre las partes, tendremos que aceptar que los postulados de Hobbes se apoyan en una base particular subjetiva que no permite la fluidez y el tránsito entre los interlocutores. Como vemos, Hobbes permanece en la esfera de un derecho subjetivo y una legalidad de la defensa particular, en donde el otro queda conformado como amenaza.

La interpretación del otro como amenaza confirma el supuesto de una relación que toma como base la necesidad natural de la sobrevivencia. Esta es una relación básica e instintiva en la que el peligro a nuestra existencia provoca la desconfianza y el temor con los cuales observamos a los otros. Nadie dudaría que si el otro amenaza nuestro poder de actuar y pone en peligro nuestra vida, cada uno de nosotros haríamos todo lo posible por salvarnos y defendernos. Este es un tipo de relación que bien ha identificado Hobbes, en el que el reconocimiento se entiende sobre la premisa del miedo al otro y que innumerables hechos históricos lo confirmarían. Pero suponer que esta relación es el fundamento de la sociedad y la esencia de la práctica política, social y cultural entre los seres humanos es absolutizar sólo un comportamiento particular, que si bien se da en los inicios de una relación instintiva, no justifica ni explica otros tipos de comportamiento social. Si permanecemos situados en el instinto de supervivencia, tendremos una visión parcial de los hechos sociales, de los derechos, la participación y los valores de una comunidad, todos ellos explicados por su derivación subjetiva e interesada de los miembros particulares del grupo social; la integración social requiere más que una base subjetiva e instintiva, en donde el cálculo racional de costo-beneficio sea superado por otras instancias que den mayor fuerza al vínculo social. Necesitamos hablar de una esfera que nos permita vislumbrar el sentido de la sociedad y la interacción humana, y en donde el reconocimiento sea algo más que un derecho subjetivo y una política de lo personal y de lo particular.

Ahora bien, Hobbes recupera un sentido del otro que en la sección anterior habíamos mencionado: el otro se entiende como resistencia, oscuridad y misterio, de ahí que surja la desconfianza de él y sea visto como amenaza. Precisamente, porque el otro nunca se nos da por completo, y porque necesitamos hacer un rodeo para conocerlo y reconocerlo, es que tiene mucho de razón Hobbes en lo que señala. El carácter de resistencia del otro, que no se refiere a su calidad de ser irreconocible sino a la marca de su diferencia con un sujeto que intenta aprehenderlo, indica también un momento de lucha de opuestos, en donde la acción efectuada por el sujeto tendrá un tipo de reacción opuesta por parte del otro.

En el terreno ético, la oscuridad y el misterio adoptan el sentido de amenaza, de peligro, de riesgo, de aventura infinita hacia el mal; el otro, en una primera instancia y visualizado en el misterio, es en sí mismo el enemigo, porque se opone y resiste y, finalmente, porque su valor ético es desconocido, es misterio a descubrir. La desconfianza del sujeto frente al otro nace, por un lado, de la resistencia y la falta de medios para superar la oposición, y por otro lado, del desconocimiento moral en el que se coloca al otro, como más allá de los instintos que rigen al sujeto egoísta e interesado. Dentro del terreno instintivo de la sobrevivencia, la relación con el otro se desarrollará en peligro, lucha, conquista y dominio.

Resulta notable que Ricoeur señale que en contraposición y superación de las tesis de Hobbes se encuentre Hegel, quien en sus *Escritos de Jena* ofrece una interpretación por de-

más sugerente del reconocimiento social cimentado en una base ética.¹⁰ En efecto, hay que considerar a Hegel como el pensador que trata de superar el individualismo posesivo del que nos habla Hobbes. Mientras Hobbes parte del sujeto individual y egoísta en la constitución del Estado político, Hegel, en contraparte, nos ofrece la perspectiva social y moral en la formación de instituciones públicas. En tanto Hobbes explica el acto de reconocer a partir del miedo hacia el otro, en Hegel el reconocimiento tendrá su lugar dentro de la formación social del espíritu. De esta manera tenemos dos formas de entender el mundo social y moral de los seres humanos: uno que se crea con base en el individuo y otro que, actualizando las ideas de Aristóteles, concibe al hombre como ser colectivo de manera necesaria. En la perspectiva de Hegel los individuos son formados a través de su vida social, en relación con otros semejantes, por lo que el reconocimiento resulta una derivación lógica y racional de la vida comunitaria; por lo mismo, el otro no es visto solamente en su calidad de enemigo sino también en su posibilidad de amigo y aliado; desde el individualismo, el otro es la amenaza a la vida propia; desde la perspectiva hegeliana, el otro es momento necesario e imprescindible para construir la socialidad humana.

Esto no quiere decir que Hegel desconozca el papel de la lucha y la guerra en la interacción social, sino que al reconocer el papel del otro en el movimiento social se generan las posibilidades de la paz; la guerra es un momento hacia un estadio superior, es una transición, como lo es también la paz; pero al final de cuentas guerra y paz son resultados propios de la relación necesaria entre unos y otros.

Como puede verse, la posición de Hegel parte de una visión social que busca trascender el momento unilateral en el que Hobbes nos había situado, y de esta manera superar también la base instintiva del temor al otro como fundamento del ser social. No es el instinto de sobrevivencia individual lo que marca el inicio de la sociedad sino, antes bien, la complejidad y la relación mutua que los hombres contraen entre sí desde el mismo nacimiento de su ser. Es más, el mismo instinto de sobrevivencia necesita de los otros para en verdad ser efectivo, es decir, que nuestra existencia se halla determinada por otros que nos ayudan a pervivir en este mundo, desde los padres y la familia, hasta otras instancias sociales más complejas.

Esto lo podemos observar en el recorrido que hace Hegel por las potencias naturales de los seres humanos, en donde capta, efectivamente, el mundo de los impulsos y pasiones naturales de los que nos habla Hobbes, pero trascendiendo esta esfera elemental al relacionar estos impulsos con una forma ética de comportamiento, la cual queda establecida en el trabajo. Para Hegel el trabajo no es ni un asunto individual ni tan sólo una labor que cumpla con satisfacer necesidades vitales; en el trabajo se va más allá de sí mismo y es una forma ética en la que los seres humanos aprenden a relacionarse. De este mundo natural del trabajo Ricoeur señala:

Nos hallamos enfrentados a una multiplicidad de individuos portadores de un *Trieb*, de una pulsión, fomentada por el trabajo de retorno a lo absoluto. Los grados de satisfacción de tal o cual relación pulsional suscitan una jerarquía de "potencias" que nos hace encontrar, sucesivamente, la necesidad natural, el trabajo, la diferencia entre deseo y goce,

¹⁰ Las obras de Hegel traducidas al español a las que se refiere Ricoeur son: *Sistema de la eticidad*, Madrid, Editora Nacional, 1983; y *Filosofía Real*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

la articulación del trabajo con la toma de posesión, la aniquilación del estado de goce en la posesión efectiva...¹¹

Ciertamente, como afirma Ricoeur, la pulsión natural de vida nos lleva a una interacción mutua con otros semejantes, en grados diversos y en niveles distintos de comportamiento, y aunque no hablamos de una sociedad constituida políticamente, el mundo de la naturaleza humana en sus momentos iniciales refleja el carácter gregario y la prefiguración de una vida ética. De acuerdo con Hegel, el trabajo es el gran momento en el que se articula la vida individual y la vida colectiva. En el trabajo deja de existir el individuo que vive para sí y para su goce y encuentra un vínculo con otros seres humanos, con una manera de existencia que le obliga, en cierta manera, a renunciar a un placer personal y a reconocer el valor de los otros. Antes que Marx, el Hegel de los textos de Jena ya considera el trabajo en su posibilidad transformadora no sólo del objeto sino también de los sujetos mismos que intervienen en dicha transformación; de la misma manera, como lo dirá posteriormente Marx, Hegel ya vislumbra en el trabajo la transformación no sólo de los objetos materiales en bienes de consumo humano, sino además, la transformación de las relaciones de trabajo en donde los hombres, constituyen relaciones de poder y propiedad.

Encontramos, en una primera instancia, que Hegel entiende el conflicto social a partir de la formación de las relaciones de trabajo; la lucha, el dominio, la conquista, en fin, las relaciones de poder que definen a los dominantes y los dominados nacen en este mundo de la naturaleza, y al respecto podríamos decir que Hegel en este punto comparte la posición de Hobbes; no obstante, hay una diferencia esencial entre ambos autores. En el caso de Hobbes, el conflicto nace de la oposición entre individuo y sociedad, es decir, se parte de la visión individualista que se contrapone a los fines y los intereses de otros; la postura de Hegel difiere en el sentido de que el conflicto social forma parte de las estructuras propias, generadas a partir del trabajo y las relaciones mutuas que mantienen entre sí los hombres. En este sentido, Hegel entiende que el conflicto social forma parte de la socialidad humana, en donde se reflejan relaciones de dominio y sometimiento, pero también es en este espacio social donde el reconocimiento resulta básico para la búsqueda de la justicia, la igualdad y la solidaridad humana. Ello quiere decir que así como los hombres generan estructuras de guerra, de igual manera pueden crear formas de paz en las que convivan las diferencias dentro de cierto espacio social; de ahí la importancia del aspecto moral, pues es en el crecimiento de la libertad, la racionalidad del derecho y la dignidad y respeto humanos donde se trasciende las esferas de un dominio meramente instintivo.¹²

Observamos, por tanto, que lo señalado por Hegel nos permite entender que el reconocimiento cumple con ser un canal que abre los espacios de identidad y diferencia en el ámbito social. Reconocer al otro no implica que la paz esté ya dada, que la armonía sea la directriz de nuestros encuentros; reconocer al otro es más bien la forma en que se desarrolla el encuentro de la mismidad y la diferencia. En el reconocimiento, con un verdadero sentido de alteridad y justicia, no se busca reducir al otro, ni someterlo a la semejanza de un yo imperialista; el reconocimiento transcurre en la aceptación de la diferencia del otro; es

¹¹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 224.

¹² Al respecto véase G.W.F. Hegel, *Filosofía Real*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 166-234.

la oposición que no se niega, y con base en ella se elaboran los acuerdos, las normas, los pactos públicos. Más que ser el lenguaje de un interés privado, el reconocimiento maneja el lenguaje del diálogo, de la comunicación entre las partes, como único vehículo en que el yo sea otro y el otro, a su vez, sea un yo. Es reconocimiento mutuo, como lo utilizan de manera profunda Hegel y Ricoeur.

De ahí que Ricoeur nos hable de que el reconocimiento, con su sentido de igualdad y justicia, adquiriera un cariz fundamental en las relaciones sociales, puesto que se va más allá de los intereses privados y se dirige a la creación de espacios que, sin anular la diferencia y la pluralidad de grupos, culturas y etnias, sean cada vez más solidarios. El tema del reconocimiento y su relación con la justicia, el amor, y formas más específicas de reconocimiento mutuo, requeriría el espacio de otro ensayo de mayor extensión, pero por el momento bástenos precisar que el sentido de justicia va de la mano con la creación de posibilidades en las que el otro —la diferencia— tome la palabra, ya que sólo así se garantizará la paz y la solidaridad en el trabajo y el aprendizaje del reconocimiento del otro.

Reconocimiento y conquista

Quisiera finalizar este trabajo dirigiendo el tema del reconocimiento hacia el ámbito latinoamericano, ya que, de una u otra manera, la problemática aquí abordada afecta la relación que nuestros pueblos han mantenido con el mundo europeo o la cultura occidental.

De hecho, por mencionar un episodio paradigmático de nuestra historia, el “Descubrimiento de América” significó el encuentro (o desencuentro, según se vea) entre dos formas de concebir el universo y dos maneras de entender el sentido del ser humano y su sociedad. Aunque un análisis histórico nos dejaría ver que la relación entre estas dos culturas no fue del todo afortunada, sino más bien desgraciada para los pueblos amerindios, queda la impronta, sin embargo, de un vínculo que marcó y sigue marcando el rumbo de nuestras naciones. En este encuentro de culturas y formas de ser, el reconocimiento no ha sido el tema constante de la relación. Recordemos que la historia ha marcado con diferentes términos lo ocurrido en aquellos tiempos: conquista, sometimiento, explotación, violencia; todos estos conceptos que designan el tipo de relación que mantuvieron el español europeo y el nativo de las tierras americanas. Ciertamente ya los pueblos mesoamericanos antes de la llegada de los españoles conocían la guerra y la lucha de conquista; sin embargo, con el encuentro del mundo europeo se entroniza una falta de reconocimiento hacia el otro latinoamericano nunca antes vista.

El caso de América y Europa no fue de inicio una relación de reconocimiento, sólo asumió la diversidad de formas de dominio que el tiempo y la sociedad de aquella época constituyeron en torno a los pueblos recién encontrados. Los mismos títulos de “Descubrimiento de América” o “Conquista de América”, con los que se marcan los episodios de nuestra historia, sólo reflejan la unilateralidad de la relación que hubo entre culturas con distintos intereses y valores de vida. Y en donde hay unilateralidad no hay alteridad y por ende tampoco reconocimiento. “Descubrir” o “conquistar” remiten a acciones del sujeto europeo, no a la participación con otros de un encuentro.

De esta manera, el descubrimiento o conquista de América forma el paradigma de las relaciones subsecuentes que aparecerán en formas muy disímboles en la historia de un continente al que, de inicio, se descalificó en su propio ser. Y, sin embargo, la lucha por el reco-

nocimiento de los pueblos latinoamericanos ha sido constante. Podríamos decir que, a pesar de que el mundo europeo redujo a fragmentos y vestigios nuestra cultura mesoamericana, y a pesar de que a la historiografía aún le falta registrar por mucho las luchas de resistencia, de oposición y sublevaciones ante el poder del conquistador, aun así perdura en nuestros pueblos la necesidad de ser reconocidos. Pero hay que aclarar que la búsqueda de reconocimiento no quiere decir aquí que necesitemos del aval o la autorización del europeo para ser aceptados o para demostrar nuestra valía ante el resto del mundo; más bien, el reconocimiento del que hablamos, va en el sentido de una resistencia frente al poder y una defensa de nuestros valores ante el dominio del conquistador que reduce a su visión particular la otredad latinoamericana; ser reconocido, en una primera instancia, significa resistencia ante la opresión sufrida y una defensa de la otredad que somos, la cual nos habla de que no se espera que el reconocimiento llegue de una manera pasiva, sino a través de una lucha que los mismos pueblos habrán de emprender en defensa de sus diferencias. Reconocer, hemos visto en este trabajo, significa un camino de ida y vuelta, que va del sujeto al otro y del otro al sujeto, pero no para que el resultado de esta alteridad sea una identificación plena de los opuestos, sino para convivir en la diferencia, en la que se respeta la identidad de cada uno, aun siendo diferentes. Esto supone un reconocimiento mutuo que no se logra mientras uno de los oponentes niegue la existencia y valor del otro, lo cual ha sido el tenor de nuestra historia.

Ha señalado con acierto Tzvetan Todorov que:

Cortés entiende relativamente bien el mundo azteca que se descubre ante sus ojos, ciertamente mejor de lo que Moctezuma entiende las realidades españolas. Y sin embargo esta comprensión superior no impide que los conquistadores destruyan la civilización y sociedad mexicana; muy al contrario, uno tiene la impresión de que justamente gracias a ello se hace posible la destrucción...¹³

En efecto, el encuentro entre los españoles y el imperio azteca no estuvo exento de conocimiento y comprensión, pero en ambos no hubo reconocimiento. Cada uno a su manera concibió al otro desde su particular perspectiva y desde su propio mundo imaginario. Moctezuma vio en la llegada de los españoles la afirmación de funestos presagios, la caída de su imperio por dioses vengativos y la vuelta de Quetzalcóatl que venía a reclamar lo que era suyo; antes de enfrentar al conquistador español la batalla estaba perdida, Moctezuma había interpretado los signos a favor de los hombres barbados, y sólo esperaba con angustia y pesar la consolidación de un destino preconcebido.

Cortés, por su parte, es el reflejo de un mundo que empieza a surgir, de un mundo que pese a la tradición católica y cristiana incorpora la aventura y la acción del sujeto; en los nuevos territorios observan los españoles el espacio para consolidar la fe y el papel de la iglesia cristiana, pero también el nuevo mundo virgen y lleno de riquezas al alcance de la mano; los indios sólo son un obstáculo para la empresa del oro, sólo aparecen en un horizonte que los españoles asumen como suyo, en donde reyes, clases nobles y órdenes religiosas asentarán su poder y su dominio; sólo en la renuncia a la “idolatría” tendrán cabida los antiguos pobladores, o en la capacidad de éstos para asimilar las tradiciones y creencias europeas, lo cual son formas de renunciar a la propia identidad.

¹³ Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987, p. 137.

En ambos casos hay un desencuentro que no les permite relacionarse de una manera pacífica. La guerra y la violencia nacen como producto de paradigmas inconmensurables; en ambas posiciones no hay la construcción de identidades analógicas ni apreciación de sus diferencias sin que éstas se valoren en menoscabo de las propias; no hay, en fin, un parámetro que les sirva para unirse en lo común, aun teniendo presente su respectiva diversidad de formas de ser. Recuérdese que Ricoeur habla de la necesidad de ubicar en el reconocimiento el binomio identificación/distinción, que en el caso del encuentro latinoamericano y europeo no sucede, o al menos, no en la dimensión de un encuentro de alteridades. El conocimiento, como observa Todorov, no fue obstáculo para destruir a un pueblo y a una cultura con todos sus valores. Cortés, en verdad, deja constancia del asombro y la admiración que le produjo la civilización azteca; llegó a conocer el idioma, las instituciones y las formas de vida social de los pueblos a los que se enfrentaba; sólo que este conocimiento se dirigía a los otros a la manera en que únicamente puede ser un acto cognoscitivo, como si éstos fuesen meros objetos de estudio. Priva en el acto de conocimiento la acción del sujeto que reduce a su entendimiento la cultura de los otros, reducción que comprende la tarea de asimilar al otro como objeto de análisis, pero nunca en la comprensión de su dimensión ética.

Así pues, la racionalidad de Cortés estuvo enfocada a la consecución del poder, para la cual era imprescindible conocer al enemigo. Ello explica no sólo la acción de Cortés sino la de todos los conquistadores. Es una estrategia de guerra, consolidada en la eficacia del dominio de uno sobre otro. Conocer no es reconocer, como ya lo afirmaba Ricoeur. Conocer manifiesta la unidad sintética de una conciencia, refleja la capacidad de un sujeto para dominar su mundo, para reducirlo a las categorías de su comprensión, para darle forma a su tiempo y espacio, para conformarlo a la imagen y semejanza del hombre moderno que piensa y actúa. Mucho antes que Descartes y que el desarrollo de la filosofía moderna, Cortés anticipaba con su acción el nuevo sentido del conocimiento y de la razón: estrategia, dominio, acción. La conquista española refleja en mucho la lucha por el poder y la conquista de los intereses subjetivos de la que nos hablara Hobbes en su *Leviatán*.

Y sin embargo, pese a la devastación de la conquista española, se alzaron voces que denunciaron el abuso europeo y defendieron el derecho de existencia de los pueblos indígenas. En el mundo de las ideas se libró un debate que cuestionaba el derecho de conquista, que, no obstante sus límites, daba cierto reconocimiento al mundo conquistado del indígena. Mauricio Beuchot, en su libro *La querrela de la conquista*, sintetiza con suma claridad las disputas en torno a la legitimidad o ilegitimidad de la conquista española, y acertadamente comenta que la guerra de conquista no fue realizada abruptamente, sino que hubo una acalorada discusión sobre el derecho de hacerles la guerra o no a los pueblos americanos;¹⁴ pensadores como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Juan Ginés de Sepúlveda o Bartolomé de las Casas, argumentaron los pro y los contra de una evangelización impuesta o pacífica; razonaron sobre las ventajas o desventajas de la guerra como medio de difusión o imposición de los valores cristianos; asimismo, ponderaron los derechos y la justicia o injusticia que se derivaba de la implantación de la religión católica. Si bien es cierto que en el debate mencionado estaba ausente la voz del mundo indígena y que la polémica quedó circunscrita a los argumentos de los pensadores europeos, aun así se vislumbra la necesidad de ver en el otro latinoamericano algo

¹⁴ Mauricio Beuchot, *La querrela de la conquista*, México, Siglo XXI, 1992, pp. 9-11.

más que un objeto o un medio de satisfacción de intereses particulares. Como lo menciona el mismo Beuchot: “El pensamiento analógico o analogicidad es algo que permitió la comunicación intercultural a la hora del encuentro entre españoles e indígenas. Y lejos de servir a la colonización fue lo que facilitó el mutuo entendimiento y la búsqueda de respeto y hasta la libertad entre las dos partes...”¹⁵

La discusión en torno a la conquista, pese a las limitaciones propias de su tiempo, fue un ejercicio honesto que trastocaba los intereses del poder y la economía. Más allá de Hobbes quien descubrió la lucha política en función de los intereses individuales, se asoma la variable ética del otro mediante su analogía. Europeo e indígena no son tan diametralmente opuestos, existe un puente entre ellos que las ideas y la discusión habrán de construir. Con su sola presencia el indígena, en tanto que otro, obliga al conquistador europeo a reflexionar sobre sus acciones y lo obliga también a considerar el sentido ético de su poder. Aunque efectivamente no hay un reconocimiento mutuo, ni aceptación de la diferencia de los indígenas, el debate de la conquista allana el camino hacia una relación en la que los criterios éticos, jurídicos y sociales serán dignos de tomarse en cuenta. Estamos en ese camino que Hegel y Ricoeur observaban como el principio del reconocimiento: la superación del individualismo posesivo a través de la diferencia del otro. Tanto Hegel como Ricoeur conciben que el reconocimiento mutuo nace en el momento en que el sujeto y el otro comienzan una vida comunitaria, no sólo cifrada en la necesidad de sobrevivir sino además en la constitución de valores éticos y sociales; espacio comunitario en que habrá de buscarse la paz, la justicia, la igualdad.

Cierto, la conquista española, aun con la discusión sobre la justeza de su dominio, no alcanza los niveles del reconocimiento místico, ni acepta la diferencia del otro, ya que éste finalmente será sometido por las armas y por la evangelización cristiana. Sin embargo, la historia subsiguiente no estará escrita únicamente por el lado español; con la aparición del otro latinoamericano, el europeo aun en su dominio indiscutible se enfrentará a la sombra de la resistencia de los pueblos dominados; nunca más el poder de la cultura occidental estará solo: frente a sí se encontrará con la diferencia del otro al que no logrará subsumir en sus valores y en sus conceptos, y es a través de esta diferencia como se habrá de construir una socialidad de mutuo acuerdo.

Le resta al tiempo presente tomar el trabajo de aquellos pensadores que tuvieron la experiencia del otro y que, pese a las limitaciones propias de su tiempo, pudieron reconocer en parte el valor ético de quienes son diferentes. Se precisa retornar a este trabajo de indagación ética y humanística. Aún queda mucho por discutir en lo referente a la identidad y diferencia de nuestros pueblos; aún queda seguir allanando los espacios de la interpretación y de la comunicación de signos tan diversos, de culturas tan diferentes; todavía falta encontrar la comprensión que por momentos permita unir y canalizar lo heteróclito del conflicto. El otro es el rostro de la resistencia, de la oscuridad, de la justicia no concluida; sólo al lenguaje, en el diálogo, en la hermenéutica, en la palabra que comunica y no somete, le será posible manifestar ese rostro.

¹⁵ Mauricio Beuchot, *Lineamientos de hermenéutica analógica*, México, Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León, 2006, p. 45.