

EL RECONOCIMIENTO RECÍPROCO EN LA FILOSOFÍA DE AXEL HONNETH: CONTRIBUCIONES A LA TRANSFORMACIÓN PACÍFICA DE LOS CONFLICTOS*

SONIA PARÍS ALBERT
Universitat Jaume I, Castellón

RESUMEN: El texto se propone como un estudio del reconocimiento recíproco a través de una revisión de la propuesta elaborada por Axel Honneth en su filosofía, y con el objetivo de señalar sus principales contribuciones tanto para la configuración de la identidad humana como para la práctica de la metodología de la transformación pacífica de los conflictos. Tanto es así que se enfatiza, especialmente y siguiendo a Honneth, cómo el hecho de reconocerse recíprocamente ayudará a las personas a sentirse más confiadas, respetadas y estimadas, siendo éstos tres valores fundamentales para la regulación positiva de los conflictos y para la construcción de culturas para la paz. Además, el reconocimiento recíproco se pondrá en relación en estas páginas con otros medios pacíficos de la transformación de los conflictos.

PALABRAS CLAVE: reconocimiento recíproco, identidad, intersubjetividad, conflicto y transformación pacífica de los conflictos.

Mutual recognition in Axel Honneth's Philosophy: contributions to the peaceful conflict transformation

ABSTRACT: This article is understood as a study of the mutual recognition through a revision of Axel Honneth's philosophical proposal with the objective to indicate its main contributions for both the construction of the human identity and the practice of the methodology of peaceful conflict transformation. So much so that it will be emphasized, especially and according to Honneth, how mutual recognition facts will enable people to feel more confident, respected and esteemed. It is important to mention that these three values are necessary for the positive regulation of conflict and for the construction of cultures for making peace. Besides, the mutual recognition will be related in these pages to others peaceful means of the conflict transformation.

KEY WORDS: mutual recognition, identity, intersubjectivity, conflict and peaceful conflict transformation.

1. INTRODUCCIÓN

La gran mayoría de las personas coincidimos a la hora de señalar la importancia que tiene el hecho de sentirnos reconocidos en nuestras vidas. No es necesario decir que los individuos nos sentimos mejor con nosotros mismos y con los demás cuando nos sentimos plenamente reconocidos, es decir, cuando nos sentimos valorados por quienes nos rodean y en los distintos ámbitos en los que interactuamos. Por esta razón, entiendo que el reconocimiento recíproco se convierte en un medio pacífico que hay que tener en cuenta en los

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación «Testimonio ético y comunicación para el cambio: análisis de modos de re-significación de la figura de la víctima y de re-situación de los agentes sociales», con código P1-1B2015-21, financiado por la Universitat Jaume I de Castellón, España.

Estudios para la Paz y, más concretamente, en la transformación pacífica de los conflictos. Si el objetivo de esta metodología de regulación positiva de conflictos es su transformación pacífica con el fin de evitar al máximo el sufrimiento humano y de la naturaleza, ni que decir tiene que el reconocimiento mutuo jugará un papel destacable durante su proceso. Al igual que la cooperación y la comunicación, el reconocimiento se convierte en una herramienta que está a nuestra disposición para favorecer la práctica de un proceso de transformación pacífica de conflictos por los aportes que puede hacerle.

Estas ideas son las que me permiten concretar los dos objetivos de este trabajo: 1) Profundizar en el estudio del reconocimiento mutuo mediante un análisis de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth con el propósito de vislumbrar su contribución en la configuración de la identidad y su participación en el incremento de la autoconfianza, del autorrespeto y de la autoestima. 2) Ahondar en su intervención en la transformación pacífica de los conflictos para resaltar los beneficios que puede aportarle su presencia.

2. EL RECONOCIMIENTO RECÍPROCO COMO PROMOTOR DE LA AUTOCONFIANZA, EL AUTORRESPECTO Y LA AUTOESTIMA

Muchas son las ocasiones en las que nos preguntamos ¿Quiénes somos? ¿Cómo nos ven las personas que hay a nuestro alrededor? ¿Qué piensan de nosotros y nosotras? Estas preguntas nos acechan continuamente a lo largo de nuestra existencia, sobre todo en los momentos en los que nos sentimos más frágiles y más vulnerables ante las adversidades que nos presenta la vida. ¿Por qué nos planteamos estas cuestiones? ¿Por qué nos resultan tan importantes las maneras en las que nos perciben las personas con las que nos relacionamos? En mi opinión y de acuerdo con los estudios que vienen realizándose en el grupo de investigación de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I, creo que es así porque nuestra identidad, lo que somos, se constituye a través de los contactos que tenemos con otros sujetos (Martínez Guzmán, 2005; Martínez Guzmán, 2009). En este sentido, se podría decir que «yo soy quien yo soy» porque, principalmente, se me ha construido socialmente en mi interrelación con otros individuos en función del contexto en el que he sido educada, pero sin olvidar el núcleo familiar en el que he sido criada, la educación formal que he recibido y los medios de comunicación a los que he prestado atención. Seguramente, «mi yo», mi identidad, sería muy distinta si hubiese nacido en otro lugar y en otra familia, y si hubiese recibido otra educación formal a lo largo de mi vida.

Tal y como se puede observar, esta interpretación toma como punto de partida a la *intersubjetividad* que nos permite hablar de la necesaria interrelación entre los sujetos para la configuración de nuestra identidad. Quizá, esta sea una de las razones por las que las personas somos tan diferentes, aunque, al

mismo tiempo y parafraseando a Hannah Arendt (2005), decimos que también tenemos un algo que refleja nuestra igualdad, una igualdad que es inevitable porque si no fuera por ella, las personas no podríamos entendernos mediante nuestros actos de habla. La pluralidad y la igualdad que define Arendt podrían ser analizadas con mayor profundidad a través de un discurso filosófico. Por ejemplo, se podría encontrar un cierto parecido con la filosofía aristotélica sobre el ser, donde Aristóteles (1978) habla de la *materia* y de la *forma* como definidores de cada una de las sustancias que integran la realidad (Moreau, 1972). Así, la forma sería la portadora de la esencia que define a cada sustancia poniéndola en común con los miembros de su misma especie (*igualdad*), y la materia acarrearía con los accidentes que convierten a cada sustancia en un ente particular (*pluralidad*). Para clarificar estas ideas, estas nociones se podrían aplicar sobre la figura de un ser humano, ya que este escrito no trata de ser más que una reflexión sobre el mismo. Entonces y teniendo en cuenta la teoría aristotélica, la forma de un ser humano sería su esencia, su definición como ente capaz de hacer uso de la racionalidad que, al mismo tiempo, lo pone en común con todos los miembros de su misma especie (*igualdad*), mientras que su materia sería su cuerpo, el lugar donde se encuentran los accidentes (rasgos particulares referentes al color de piel, al color de ojos, a la estatura y al peso, entre otros) que lo concretizan y que, igualmente, lo diferencian del resto de los miembros de su misma especie (*pluralidad*).

Aunque esta es una síntesis muy resumida de la teoría del ser de la filosofía de Aristóteles, nos permite seguir hablando de las divergencias que se dan entre las personas y que, como ya se ha señalado anteriormente, pueden producirse en buena medida por la construcción social. En el ejemplo citado a partir de Aristóteles, las diferencias se refieren, más bien, a divergencias físicas y, sin embargo, parece dar la sensación de que en este escrito se quiere profundizar más en esas otras diferencias de personalidad, de carácter y de forma de ser que constituyen la identidad de una persona y que son fruto, en buena medida, de los contactos intersubjetivos. No obstante, considero que no se deben olvidar esas otras divergencias físicas por el importante papel que juegan en la configuración de nuestra identidad humana, ya que en nuestras sociedades actuales todavía, y desgraciadamente, no es lo mismo ser «negro» que «blanco». Por esta razón, creo que también se deben tener en cuenta como configuradoras de nuestra identidad y en función de las reacciones que generan en quienes tenemos a nuestro alrededor. Además, están muy vinculadas con el primer tipo de reconocimiento mutuo de la teoría de Axel Honneth, en la que tengo la intención de profundizar más adelante en estas páginas.

Cabe señalar antes de seguir avanzando que, en ningún momento, quiero decir que las diferencias sean negativas. En el marco de los Estudios para la Paz desde los que centro mi investigación, entiendo que las diferencias pueden resultar positivas siempre que sean manejadas pacíficamente y al hilo de las teorías basadas en la interculturalidad.

He iniciado el escrito afirmando que la identidad personal se forma, en buena medida, en las relaciones con otras personas, y de ahí la relevancia que tienen

las relaciones personales que vivimos. Si estas relaciones son tan importantes, podemos considerar que habrán determinados aspectos que cabrá recordar cuando entramos en contacto con otros sujetos. Me refiero a los modos cómo nos comunicamos, a las maneras cómo solemos afrontar los hechos, a las formas en las que solemos hacer las cosas y, muy especialmente, a las maneras cómo tendemos a reconocemos recíprocamente. Tanto es así que, en función de cómo nos comunicamos, nuestra identidad se perfilará de un modo u otro y, de igual manera, sucederá en función de cómo tendamos a afrontar las adversidades que nos presenta la vida. Por ejemplo, si en nuestra comunicación verbal solemos usar tonos de voz más elevados, tomando la iniciativa y defendiendo nuestras posturas sin escuchar a las restantes, nos identificarán más fácilmente como personas autoritarias; si en nuestra comunicación no verbal tendemos a alejarnos de los otros individuos y a no mirar a los ojos, nos identificarán más habitualmente como personas lejanas y evasivas.; en cambio, si tendemos a aproximarnos a nuestros interlocutores, pensarán que somos personas más cercanas. Estas visiones tienen relevancia porque pueden ir configurando el argumento de nuestra vida, de tal modo que se nos identifique de una manera u otra según cómo interactuemos en estos casos generalmente. Esta idea se puede vincular con lo que Shinyashiki (1993) llama *caricias argumentales* que son aquellas caricias verbales que, por ejemplo, nos ofrecen otros, y la repetitividad con la que se nos dicen conforma el argumento de nuestra vida, de modo que se nos llega a identificar a la manera señalada por la caricia específica. Puede darse el caso cuando identificamos a un niño como «el terremoto de la familia» y mantenemos esa percepción a lo largo de su vida. En este sentido, cuando los familiares se refieran a él, justificarán sus acciones afirmando, de modo general y mayoritariamente, que «sus cosas están como están porque él siempre ha sido un terremoto».

Como se señalaba más arriba, esta configuración de la identidad también se da al tener en cuenta la forma en la que solemos afrontar los hechos. En este sentido, se nos percibe como más violentos si solemos regular nuestros conflictos con violencia y como más pacíficos si solemos hacerlo pacíficamente. Aquí hay que tener en cuenta que estas actitudes no sólo sirven para configurar nuestra identidad al sentido de lo que venimos diciendo, sino que, al mismo tiempo, ya tendemos a actuar de una manera u otra, en buena medida, porque así hemos visto que se hacía en el contexto en el que hemos sido educados. Como decíamos al inicio de este texto, generalmente actuamos según lo que hemos ido aprendiendo en nuestros contactos intersubjetivos. Por lo tanto, nuestras actitudes ya están, en buena medida, predeterminadas por esos contactos. Es decir, *nuestra propia identidad ya está, en cierta manera, predeterminada por esos contactos intersubjetivos previos*. Por esta razón, por ejemplo, la mayoría de los estudiosos y estudiosas afirman que solemos regular nuestros conflictos violentamente porque así lo hemos aprendido en nuestros contextos (Cascón Soriano, 2001). Frente a estas actitudes se propone esforzarse con compromiso por aprender otras maneras alternativas para la transformación pacífica de las situaciones conflictivas.

Así mismo, sucede con las formas en las que solemos reconocernos mutuamente. Ni que decir tiene que también tendemos a reconocernos mutuamente y a ponerlo en práctica, en términos generales, según lo que hemos aprendido socialmente. De ahí que pueda haber individuos capaces de reconocer a los otros y a las otras, o sujetos incapaces de hacerlo. Sin embargo, lo que me interesa destacar en este trabajo es la importancia de practicar el reconocimiento mutuo por su importante papel en la configuración de la identidad humana. Nuestra identidad también irá configurándose en función de cómo seamos reconocidos. Por lo tanto, lo que propongo es *aprender a reconocernos recíprocamente para lograr el entendimiento entre las personas y la superación de las estructuras más favorables a las injusticias sociales*.

De acuerdo con este propósito, resumiré la teoría del reconocimiento recíproco de Axel Honneth para, más tarde, estudiar su aplicabilidad a la metodología de la transformación pacífica de los conflictos. Con el fin de lograr este objetivo, es conveniente clarificar la noción de reconocimiento que se enfatiza en este trabajo y que toma como punto de partida la definición etimológica del concepto. En este sentido, se piensa en el reconocimiento como un «volver a conocer a algo o a alguien», al tener en cuenta que procede del verbo latino *cognoscere* (conocer) unido al prefijo «re-» (Corominas, 1961: 162). Así, la experiencia de «volver a conocer a algo o a alguien» ofrece la posibilidad de mirar de nuevo a las personas con las que nos vamos tropezando a lo largo de nuestras vidas a fin de fijarnos en aquellos aspectos de ellas mismas a los que no habíamos prestado tanta atención hasta el momento (París Albert, 2010). Por consiguiente, el reconocimiento recíproco adopta un carácter positivo en su definición etimológica, puesto que supone la alternativa de mirar de nuevo a los otros sujetos para encontrarnos con ellos por medio de la comprensión empática que las experiencias de reconocimiento recíproco facilitan. Además, hay que decir que el entendimiento producido por el reconocimiento mutuo es favorable también a la constitución de la identidad humana, tal y como Honneth (1997) lo señala continuamente.

Es evidente que tampoco se pueden olvidar las interpretaciones que identifican de manera negativa a algunas de las vivencias de reconocimiento mutuo, que suceden, según estas concepciones, cuando estas vivencias de reconocimiento mutuo favorecen el mantenimiento de estructuras sociales de poder generadoras de violencia. Por ejemplo, este caso tendría lugar cuando se reconoce el ejercicio de poder autoritario que llevan a cabo algunas personas o cuando se reconoce a la mujer únicamente como «buena madre y buena esposa», permitiendo así la continuidad de los roles de género causantes también de tanta violencia (Honneth, 2007). De acuerdo con estas interpretaciones, el reconocimiento se pondría a favor de las ideologías más conformistas. Sin embargo y como se puede observar, esta no es la noción de reconocimiento recíproco que quiero destacar en estas páginas, aunque evidentemente hay que tenerla presente. Más bien y al hilo de la teoría de Axel Honneth, mi intención es la de resaltar las vivencias de reconocimiento mutuo, no como aquellas que favorecen el poder de los más fuertes, sino, justamente, como una herramienta

pacífica que está a nuestra disposición para beneficiar a los más desfavorecidos. Esto es así porque considero que el sentirse reconocido puede llevar a las personas más desfavorecidas a sentirse empoderadas y con la capacitación necesaria para llevar a cabo acciones que les facilitarán la experiencia del reconocimiento pleno. De hecho, Honneth lo indica de esta manera, al señalar que la necesidad de sentirnos reconocidos nos puede dirigir, a los individuos y a los grupos sociales, al desarrollo de acciones y movimientos con la finalidad de conseguir el reconocimiento pleno (Honneth, 1997). No obstante, en muchas ocasiones tiene que haber un reconocimiento previo, aunque sea mínimo, para que las personas se sientan revalorizadas de alguna manera y capaces de llevar acciones en el sentido en que venimos comentando. Por lo tanto, el peso para desencadenar estas acciones no recaería sólo sobre el sufrimiento que las personas sienten cuando no están plenamente realizadas, sino que en muchos casos recaería, además, sobre unas experiencias mínimas de reconocimiento que las capacitarían, es decir, les harían «coger fuerzas» para enfrentarse a las situaciones de injusticia e intentar escapar de ellas. Teniendo en cuenta estas ideas, el reconocimiento mutuo se sitúa como motivación de las acciones realizadas por los sujetos y por los grupos sociales preocupados por la mejora de sus condiciones.

Honneth, influenciado por la filosofía anterior de Hegel, llama a estas acciones promotoras de reconocimiento *luchas por el reconocimiento*, en las que el objetivo real será el de que las personas afectadas se sientan mejor reconocidas con la pretensión de conseguir una mayor constitución de su integridad humana. Decíamos anteriormente que el reconocimiento se entiende como un factor necesario para la configuración de la identidad de los seres humanos. Por esta razón, Honneth lo interpreta como un *stance*, es decir, como una actitud que se realiza en una acción concreta (Honneth, 2007). De este modo y según este autor, nunca podrá ser concebido como el efecto de una acción, sino, más bien, como la expresión de una intención que es independiente y que, al mismo tiempo, busca afirmar la existencia del otro y de la otra. Ni que decir tiene que esta afirmación de la existencia es un paso importante y necesario para la constitución de la identidad de una persona.

Las ideas comentadas hasta el momento hacen patente el papel que desempeñan las luchas por el reconocimiento en la teoría de Honneth, ya que se manifiestan como el mecanismo del que se dispone para lograr un mayor reconocimiento mutuo cuando los individuos observan que todos o parte de sus derechos están desprotegidos. Este es el motivo por el que creo conveniente hacer un inciso para clarificar el sentido que aquí tiene el concepto de lucha. En su definición etimológica, el verbo luchar, procedente del latín *luctari* y unido a las preposiciones «con», «contra» y «por», significa por un lado, usar las fuerzas y los recursos propios para vencer a otro, a un obstáculo o conseguir una cosa y, por el otro lado, el ataque recíproco que se realizan las personas con sus fuerzas y sus armas (Moliner, 1997). Sin embargo, en un sentido figurado, ese «luchar con, contra y por» puede verse como el esfuerzo individual o colectivo que se realiza para alcanzar una cosa sin el uso necesario de la fuerza

violenta. Esta es la manera en la que interpreto el concepto de lucha en la teoría de Honneth, ya que entiendo que este autor no defiende la lucha violenta para conseguir las experiencias de reconocimiento mutuo (París Albert, 2010). Así, aparece también en la siguiente cita sobre el pensamiento de Hegel, de quien Honneth bebe muy directamente. En palabras de J. M. Almaza:

[Hegel] fue capaz de dar una nueva configuración teórica al modelo de “lucha social” introducido por Maquiavelo y Hobbes: no veía en este conflicto simplemente una negatividad que hay que neutralizar, sino que la reconducía a impulsos morales. Puesto que antes había atribuido a la acción de la lucha el significado específico de una lesión de las relaciones sociales del reconocimiento, también podía reconocer en él el médium central de un proceso de formación ético del espíritu humano. En otras palabras, la misma experiencia de la conflictividad le lleva al proceso de formación ética para superar esos conflictos (Almarza Meñica, 2010: 10).

El mismo Ricoeur ha complementando el uso del concepto de lucha siguiendo una línea de trabajo similar, aunque, en este caso, mediante la propuesta de la expresión *estados de paz* que le otorgan un sentido más positivo. De esta forma, afirma que «la alternativa a la idea de lucha en el proceso de reconocimiento mutuo hay que buscarla en experiencias pacíficas de reconocimiento mutuo» (Ricoeur, 2005: 227).

Hasta el momento se ha hecho una caracterización del reconocimiento mutuo como un aspecto fundamental para la constitución de la integridad humana y como el elemento sobre el que gira la mayor parte de la filosofía de Honneth. Este autor forma parte de la Tercera Generación de la Escuela de Frankfurt y, en el marco de esta escuela, piensa en el reconocimiento recíproco como el medio para dar respuesta a las prácticas sociales que están causando una patología de la racionalidad humana (Honneth, 2009: 7). El concepto de patología cobra aquí gran importancia, ya que ha sido ampliamente estudiado por los autores de la Teoría Crítica, quienes recuperan, muy especialmente, los estudios de Hegel y vinculan el término de patología con la ruptura del proceso de formación de la razón en la historia a causa, en buena medida, del sistema capitalista. Hay que decir aquí, para aclarar el significado, que Hegel aludía a una especie de «pérdida de sentido» (Honneth, 1997: 31) y afirmaba que en todas las épocas tienen que haber instituciones que se encarguen de ofrecer reconocimiento a los individuos y de no ser así, será porque están teniendo lugar acciones que no son más que síntomas de una desorientación de la patología de la racionalidad humana. De este modo, para Hegel, las patologías sociales son «el resultado de la incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente en las instituciones, las prácticas y las rutinas cotidianas un potencial de razón que ya está latente en ellas» (Honneth, 1997: 31).

La corrección de esta desorientación patológica de la razón pasa, para los autores de la Teoría Crítica, por la recuperación de algunas ideas del

Psicoanálisis de Freud¹, ya que consideran que las patologías se muestran, muy especialmente, en el sufrimiento de las personas que las viven y que no están siendo plenamente realizadas (Honneth, 2009: 47). Teniendo en cuenta estas ideas, se puede concluir que este sufrimiento y, en muchas ocasiones, la posibilidad de sentirse mínimamente reconocido serán, como se ha mencionado anteriormente, los dos elementos que llevarán a las personas a iniciar una *lucha por el reconocimiento* pleno, puesto que se piensa en las experiencias de reconocimiento «bien llevadas» como medios para afrontar las deformaciones patológicas que dificultan la autorrealización de los sujetos.

Estas condiciones patológicas que venimos señalando se pueden extender a las sociedades actuales si recordamos las siguientes palabras de Honneth:

[...] las posibilidades de organización de la acción económica capitalista parecen ser demasiado polimorfos, parecen estar también demasiado recorridas por otros patrones de acción social, que no tienen una racionalidad de fines, como para que las posturas de los actores involucrados pudieran reducirse sólo al patrón de la racionalidad instrumental. Pero por otra parte también en estudios más recientes se sugiere que en las sociedades capitalistas se premian sobre todo las posturas u orientaciones con éxito social, cuya fijación en el beneficio individual obliga a un trato puramente estratégico con uno mismo y con los demás sujetos (Honneth, 2009: 44).

En definitiva, el sistema actual se puede seguir viendo, en buena medida, como un sistema reificante, un sistema generador de prácticas sociales patológicas causantes de violencias e injusticias que impiden la interrelación entre gran parte de sujetos y de culturas, así como su autorrealización en muchas ocasiones. Al mismo tiempo, creo que las situaciones actuales de violencia escolar, de violencia de género, los conflictos y los terrorismos, entre otros, se pueden definir también como condiciones patológicas de la racionalidad que producen sufrimiento humano y social y que, por lo tanto, tienen que ser afrontadas por medios pacíficos de forma radical.

Estas cuestiones nos llevan a comprender la relevancia que sigue teniendo la teoría del reconocimiento recíproco de Honneth en la actualidad, ya que su concepción del mismo puede ser analizada como un medio para la transformación pacífica de las condiciones patológicas que todavía se encuentran en nuestros días. Con la finalidad de potenciar esta interpretación, Honneth (1997) concibe tres tipos de reconocimiento a partir de tres tipos de menosprecios:

1. *El reconocimiento de la integridad física*. Es el reconocimiento recíproco que supone un entendimiento de la apariencia física (de los rasgos físicos) que posee cada persona. Esta actitud de reconocimiento recíproco tendrá lugar, según Honneth, a partir del sentimiento del *amor*, aunque entendido, no sólo en

¹ Freud afirmaba que las enfermedades neuróticas tienen lugar a causa de un deterioro del yo racional y que, por consiguiente, llevan hacia el de sufrimiento individual.

el «sentido limitado que el concepto ha tomado desde la valoración romántica de la relación sexual» (Honneth, 1997: 117), sino en un sentido amplio. «[...] el amor representa el primer estadio de reconocimiento recíproco, ya que en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad» (118). Entonces, «[...] el amor debe concebirse como un ser-si-mismo en el otro» (118) que es necesario durante toda la vida.

La *autoconfianza* es el valor que se enfatiza con este reconocimiento mutuo, ya que las personas muestran, según Honneth, una mayor autoconfianza cuando se observan comprendidas físicamente. No obstante, esta clase de reconocimiento recíproco y esta autoconfianza se pueden ver afectadas negativamente a causa del menosprecio que impide la posibilidad de hacer un uso libre del cuerpo. Por ejemplo, esta situación es la que sucede en los casos de violencia de género en los que un cuerpo masculino restringe a un cuerpo femenino su libertad para utilizar su propio cuerpo.

2. *El reconocimiento como miembros de una comunidad jurídica con derechos y con deberes.* Es el reconocimiento recíproco que hace hincapié en las relaciones de derecho. En este caso, incluyo las siguientes dos citas de Honneth para expresar lo que el autor quiere decir al hablar de este reconocimiento:

En el «reconocimiento jurídico», [...], se expresa que todo sujeto humano, sin diferencia alguna, debe valer como «un fin en sí mismo», mientras que el «respeto social» pone de relieve el valor de un individuo, en la medida en que se puede medir con criterios de relevancia social. En el primer caso, como muestra el empleo de la fórmula Kantiana, estamos ante el respeto universal de la «libertad de la voluntad de la persona»; en el segundo, por el contrario, ante el reconocimiento de realizaciones individuales, cuyo valor se mide por el grado en que una sociedad las experimenta como significativas (Honneth, 1997: 137-138).

[...] en los dos casos un hombre es respetado a causa de determinadas capacidades, pero, en el primero, se trata de aquella cualidad general que le constituye como persona, y en el segundo, por el contrario, de cualidades particulares que le caracterizan a diferencia de otras personas (Honneth, 1997: 139).

El *autorrespeto* es el valor que se resalta con este tipo de reconocimiento, ya que, de nuevo, se puede afirmar que las personas muestran un mayor autorrespeto cuando se ven reconocidas en sus derechos y en sus deberes como miembros de una determinada comunidad. A pesar de esto e igual que sucedía en el primer reconocimiento mutuo que se ha mencionado, Honneth señala que el menosprecio que dificulta la plena realización de este reconocimiento es el que supone la no comprensión de un sujeto como miembro de una comunidad. Por ejemplo, estas situaciones se visualizan hoy en día en muchos de los tratos que reciben las personas que provienen de otros países, especialmente pobres. En la mayoría de las ocasiones, estas personas inmigrantes, que están buscando mejores condiciones de vida en otros lugares del mundo, no reciben el reconocimiento necesario para ser vistas como miembros de una comunidad jurídica con sus correspondientes derechos y deberes.

3. *El reconocimiento a las diferentes formas de vida.* Para Honneth, es el reconocimiento mutuo que resalta la posibilidad de comprender las diferentes formas de vivir la vida, teniendo en cuenta, por ejemplo, que estas actitudes suponen un entendimiento de las diferentes tradiciones, sean estas tradiciones culturales, sociales, económicas, políticas o religiosas, entre otras. De esta manera, este reconocimiento mutuo implica la capacidad de entender las diferencias, aunque sin olvidar unos mínimos que estarán vinculados con el respeto a los derechos humanos básicos.

La *autoestima* es, en esta ocasión, el valor que se enfatiza, ya que, nuevamente, las personas muestran una mayor autoestima si se ven comprendidas en sus particulares formas de vida. Entonces, el menosprecio que impide que este entendimiento acontezca es el que no favorece el reconocimiento a las diferencias, pero siempre recordando que tenemos muy presente el respeto a los mínimos derechos humanos básicos en relación con las teorías de la interculturalidad cuando hablamos del reconocimiento mutuo de las diferencias.

Las personas muestran una mayor *autoconfianza* cuando se observan reconocidas en su integridad física.

Las personas muestran un mayor *autorrespeto* cuando se observan reconocidas como miembros de una comunidad jurídica con derechos y con deberes.

Las personas muestran una mayor *autoestima* cuando se observan reconocidas en sus particulares formas de vida.

Estos tres tipos de reconocimiento son los que Honneth trabaja ampliamente en su teoría. Para Honneth, como ya se ha venido mencionando en las páginas anteriores, el reconocimiento mutuo es un medio que tenemos a nuestra disposición para afrontar la patología de la razón y, al mismo tiempo, para propiciar la configuración de la identidad humana. El paso por los tres tipos de reconocimiento recíproco aquí estudiados será uno de los aspectos que favorecerá la constitución de nuestra identidad. En este sentido, mi propósito es recuperar, a partir de las ideas reseñadas, la importancia del reconocimiento en la transformación pacífica de los conflictos por los aportes que puede hacerle. Por un lado, entiendo que el empoderamiento que nos ofrece el hecho de sentirnos reconocidos, aunque sea mínimamente, puede ayudarnos a iniciar un proceso de transformación de conflictos pacíficamente. Por otro lado, pienso que la práctica en sí del reconocimiento mutuo durante el proceso de transformación pacífica puede aportarle algunas ventajas, que tengo la intención de señalar en el siguiente apartado de este trabajo. Por lo tanto, creo que el hecho de reconocernos recíprocamente seguirá cumpliendo sus funciones sociales, incluso durante un proceso de regulación positiva de conflictos. Es decir: 1) Seguirá beneficiando la configuración de la identidad humana si tenemos en cuenta que la identidad de cada persona afectada por el conflicto se sentirá más plena en la medida en que esa persona vaya siendo

reconocida durante el proceso de transformación. 2) Seguirá siendo una herramienta útil para enfrentar por medios pacíficos lo que entiendo es una de las consecuencias de la patología de la razón, esto es, el amplio número de conflictos interpersonales violentos que estamos viviendo en nuestra actualidad. Por consiguiente, se percibe que mi interpretación en este escrito es que el reconocimiento recíproco «bien llevado» se puede convertir en un mecanismo para la transformación pacífica del sufrimiento humano y de la naturaleza, así como para la construcción de culturas de paz gracias a su relevante papel en la regulación positiva de los conflictos.

3. LOS CONFLICTOS Y SU TRANSFORMACIÓN PACÍFICA: UNA MIRADA DESDE EL RECONOCIMIENTO

El objetivo que me propongo abordar en esta sección ha sido ya explicado en el apartado anterior. Mi intención no es otra más que ofrecer una mirada de la metodología de la transformación pacífica de los conflictos, aunque enfatizando los aportes que el reconocimiento recíproco puede hacerle. Sin embargo, antes de abordar esta finalidad, me gustaría hacer un inciso para clarificar las razones por las que, principalmente, hago uso de la expresión *transformación pacífica de los conflictos* y en qué sentido la utilizo.

Los estudios de los conflictos surgieron en los años 50 cuando eran designados como *Resolución de conflictos*. Bajo esta terminología había una metodología de trabajo que resaltaba la necesidad de finalizar con todos los conflictos «a toda costa», ya que los percibía como situaciones violentas, generadoras de efectos destructivos, con las que había que finalizar. Tal y como se puede observar en esta descripción, la resolución de conflictos destacaba una visión negativa de los mismos y no daba lugar a otras interpretaciones posibles (Lederach, 1995). Este es uno de los motivos por los que fue ampliamente criticada a partir de la década de los 60, cuando algunos y algunas investigadoras se preguntaron si era tan necesario finalizar con todas las situaciones conflictivas y si, en algunos casos, no se estarían olvidando los criterios de justicia al buscar soluciones «a toda costa».

Estos cuestionamientos dieron lugar a la *Gestión de conflictos* como segunda terminología que se ha usado para referirse a estos estudios. Con la gestión de conflictos parecía que se empezaba a hacer hincapié en una posible visión positiva de los mismos, aunque seguía destacando sus consecuencias destructivas por encima de todo. Fue en la década de los 70 cuando surgió esta nueva terminología, pero sus fuertes influencias del *management* empresarial le causaron toda una serie de críticas a partir de los años 80.

Fue entonces, el momento en el que surgió la necesidad de una nueva manera de designar a estos estudios, que al mismo tiempo superara las críticas a los dos términos anteriores. En esta ocasión, un grupo de estudiosos y estudiosas se decidieron por la expresión de *Transformación pacífica de los conflictos* porque creían que, por un lado, el concepto «transformar» ya no implicaba la

búsqueda incesante de una solución final para todos los conflictos y, por el otro, dejaba entrever una concepción más positiva de los mismos.

Entenderemos mejor estas afirmaciones si recuperamos la definición etimológica del verbo «transformar», del latín *transformare*, como el hecho de «dar otro aspecto a algo o a alguien» (Moliner, 1997). En relación con el tema que en estas páginas nos ocupa, significaría la posibilidad de dar un «nuevo aspecto» a las relaciones que están en conflicto a través del abordaje de las tensiones que lo han causado y de la propulsión de nuevos objetivos favorables a su regulación positiva. Por lo tanto, ya no estamos hablando de «finalizar» con los conflictos, sino simplemente de darles un «nuevo aspecto» a través de la puesta en práctica de medios pacíficos para su transformación. Esta nueva concepción nos hará entender los conflictos de manera positiva, no como situaciones negativas, puesto que el empleo de los medios pacíficos para su transformación nos permitirá verlos como unas situaciones con las que hay que vivir y con las que hay que aprender a convivir porque pueden hacer prosperar nuestras relaciones interpersonales y, por consiguiente, como unas situaciones que se pueden regular pacíficamente y que pueden provocar la reconciliación de las personas afectadas y la reconstrucción de las relaciones humanas (Fisas, 1998; Lederach, 1995).

Tal y como se puede apreciar, esta caracterización de la transformación pacífica de los conflictos resalta el uso de medios pacíficos. Por esta razón, me gustaría reseñar a continuación algunos de estos medios, que pueden ser utilizados en el marco de esta metodología de regulación de conflictos y que me permitirán construir una visión más amplia de la misma. Me refiero a la comunicación, a la cooperación, a la percepción, al poder, al empoderamiento y a la responsabilidad, entre otros (París Albert, 2009). Estos seis elementos se convierten en herramientas fundamentales para la puesta en práctica de un proceso de transformación pacífica de conflictos, ya que favorecen la consecución de su objetivo principal, que no es otro más que el establecimiento de acuerdos comunicativos que han de llevar hacia la reconstrucción de las relaciones humanas.

Cabe señalar que estos medios pacíficos se encuentran interrelacionados si nos damos cuenta de que la práctica de cada uno de ellos beneficia a la de los demás. Tanto es así que, por ejemplo, la capacidad de percepción empática beneficia a la capacidad de cooperación; la capacidad de cooperación posibilita la capacidad para usar los poderes de un modo menos autoritario; y la capacidad de comunicación facilita la capacidad de cooperación, de percepción empática, de poder y de responsabilidad, de igual forma que sucede a la inversa. Por lo tanto, se puede abstraer de estas líneas la concepción positiva con la que vengo utilizando estos términos, o medios pacíficos, puesto que entiendo que una realización «bien llevada» de los mismos resulta en beneficio del mantenimiento de las relaciones humanas. Esta realización «bien llevada» implica:

1. La comprensión de la *cooperación* como una respuesta a los conflictos a raíz de la cual el conflicto en sí es percibido como un problema común

entre todas las partes implicadas, y las personas afectadas son vistas como colaboradoras con las que hay que trabajar para el establecimiento de acuerdos comunicativos favorables a todas ellas en la medida de lo posible (Tjosvold, 1989).

2. La comprensión de la *percepción* como una actitud que nos ha de llevar hacia el entendimiento de lo que hay en la mente de las otras personas, un entendimiento de la visión que las otras partes tienen del conflicto, es decir, de lo que piensan y sienten (Fisher y otros, 1999).
3. La comprensión del *poder* como un medio que puede ser ejecutado de una forma integrativa a través de actitudes basadas en el amor y en el respeto (Boulding, 1993). El término «integración», que deriva del latín *integrare*, se refiere a «hacer un todo, un conjunto, de partes diversas» (Moliner, 1997). En este sentido, supone la unión de los poderes de las distintas partes en una situación de conflicto con el objetivo de afrontarlo pacíficamente por medio de la comunión de estos poderes, una comunión que debe basarse en el sentimiento del amor y en el respeto, y que debe evitar las actitudes de carácter subordinante o autoritario.
4. La comprensión de la *comunicación* como una situación de diálogo en la que los actos de habla pueden conducir hacia el entendimiento lingüístico entre las partes, gracias al uso de discursos argumentativos basados en la racionalidad comunicativa y en los presupuestos de la igualdad y de la libertad que todos los hablantes implicados han de poder disfrutar (Cortina, 1985; Cortina, 1992; Habermas, 1987). Una situación comunicativa llevada a cabo de este modo resultará a favor de la solidaridad comunicativa que propone Martínez Guzmán a partir de sus estudios de la Teoría de los Actos de Habla de Austin (Martínez Guzmán, 2009).
5. La comprensión del *empoderamiento* como la capacidad para utilizar nuestros poderes en la transformación pacífica de los conflictos (Bush y Folger, 1996). Este término también ha sido traducido por el de revalorización en la versión española del libro de Bush y Folger. En cambio, Lederach habla de capacitación en el mismo sentido y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) de potenciación.
6. La comprensión de la *responsabilidad* como la actitud que hace que seamos consecuentes con las acciones que llevamos a cabo y con los efectos que estas acciones tienen. De esta manera, ser consecuente supone el compromiso de dar respuesta ante cualquier petición de cuentas que se nos pueda hacer por las acciones que hemos hecho.

El reconocimiento recíproco se sitúa como un medio pacífico más entre los que se han comentado anteriormente. Sin embargo, me interesa destacarlo en este trabajo por los aportes que puede hacer a la transformación pacífica de los conflictos. Teniendo en cuenta los rasgos que sobre el reconocimiento mutuo se han analizado en la primera sección de este escrito, indicaré, a continuación, cuáles son algunos de estos beneficios según mi propia interpretación (Comins Mingol y otros, 2011a; París Albert, 2010):

Aportaciones del reconocimiento recíproco a la transformación pacífica de los conflictos	
El reconocimiento a la integridad física	1) Revalorización del cuerpo y de sus canales de comunicación. 2) Revalorización de los sentimientos.
El reconocimiento como miembros de una comunidad jurídica poseedores de derechos y deberes.	1) Revalorización de la teoría del respeto kantiano y, en cierta medida, de su derecho cosmopolita.
El reconocimiento a las diferentes formas de vida	1) Revalorización de las formas particulares de vivir la vida siempre teniendo en cuenta las éticas de mínimos y las teorías de la interculturalidad.

El esquema me permite sintetizar el conjunto de aportaciones que me propongo señalar en estas páginas. En primer lugar y respecto al *reconocimiento de la integridad física* hay que destacar dos aportaciones: 1) El reconocimiento físico hace posible, a un mismo tiempo, el *reconocimiento del cuerpo* desde diferentes puntos de vista. Por un lado, se puede recuperar a la filosofía de la fenomenología cuando afirma que el cuerpo es el intermediario entre mi yo y el mundo (Merleau-Ponty, 1975). Según esta idea se aprecia que las cosas del mundo son percibidas en función de la posición que ocupa el cuerpo. Por esta razón, los cuerpos situados en ángulos distintos perciben las cosas de maneras diferentes. Tanto es así que, por ejemplo, los europeos, en muchas ocasiones, no suelen entender los ritmos de vida que se dan en otras partes del mundo. Lo realmente importante ante estas situaciones es aprender a mover los cuerpos hacia otros ángulos, esto es, generar cambios de percepción hacia la comprensión empática, como se ha señalado más arriba. Por otro lado, el reconocimiento del cuerpo permite la recuperación de los canales de comunicación corporales, como el aspecto exterior, la cinesia, la oclusia, la háptica y la proxemia (Borisoff y Víctor, 1991).

2) El reconocimiento físico posibilita la *revalorización de los sentimientos* que tan importante es en la práctica de la transformación de los conflictos pacíficamente. Los sentimientos han sido los grandes olvidados frente a la razón. Sin embargo, ahora son varias las disciplinas que proponen su recuperación, ya que valoran las influencias que ejercen sobre las conductas humanas. Mi propuesta aquí es tenerlos presentes en el proceso de regulación positiva de un conflicto, así como promover una educación de los sentimientos que nos eduque en el «sentir positivo», es decir, en poner el énfasis en la capacidad para sentir los sentimientos más alejados de las violencias y, por el contrario, más propicios a las comprensiones empáticas propias de la transformación pacífica.

En segundo lugar y en relación con el *reconocimiento como miembros de una comunidad jurídica con derechos y deberes* hay que destacar la siguiente

aportación: 1) este reconocimiento posibilita *la recuperación de la teoría del respeto de Kant* y, en cierta medida, su teoría sobre el *derecho cosmopolita* (Kant, 1985). Dos son los aspectos que me interesan mencionar aquí vinculados al derecho cosmopolita: a) La tesis según la cual ningún ser humano tiene más derecho a estar en un punto de la tierra que en otro por el simple hecho de haber nacido en ese lugar. b) La tesis según la cual cualquier violencia de un derecho en cualquier parte de la tierra afecta a todos los puntos restantes (París Albert, 2010). Entonces, se entiende que la práctica de este reconocimiento recíproco nos permitirá evitar parte de las violencias existentes en nuestros días en relación con el contacto entre las diferentes culturas, como ya se comentaba al hacer la caracterización de este reconocimiento en la primera sección de este trabajo.

En tercer lugar y respecto al *reconocimiento de las diferentes formas de vida* se puede destacar la siguiente contribución: *La revalorización de las maneras de vivir la vida que son distintas a las nuestras*, siempre recordando las teorías de la interculturalidad y las éticas de mínimos que suponen un respeto a unos mínimos de justicia (Cortina, 1992), aunque sin olvidar la racionalidad sentimental, como se ha citado anteriormente (Cortina, 2007; Martínez Guzmán, 2005; París Albert, 2009). De nuevo, esta revalorización nos llevaría a evitar muchas de las injusticias sociales y de las violencias vinculadas con las migraciones, al igual que ya sucedía en el caso anterior.

El reconocimiento se convierte así en un elemento a tener muy presente y sobre el que, evidentemente, se tiene que seguir investigando en el marco de la transformación pacífica de los conflictos. A mi entender sus beneficios son muy destacables si nuestra intención es engendrar nuestras relaciones de una manera más acorde con los valores de las culturas para la paz (Comins Mingol y otros, 2011b; París Albert, 2013).

4. CONCLUSIONES

Los aspectos que he mencionado en este texto me han permitido recuperar un medio pacífico que considero ha estado olvidado en muchas ocasiones. Me refiero a la capacidad para reconocernos recíprocamente. En este caso, el estudio se ha hecho desde una perspectiva filosófica y, especialmente, vinculada con los Estudios de la Paz. Sin embargo, creo que es necesario ampliar estas reflexiones desde todas las disciplinas con el fin de hacer evidente su necesidad y evitar muchas de las injusticias sociales que nos acechan. La sociedad en general y, particularmente, la transformación pacífica de los conflictos requiere la práctica del reconocimiento recíproco. Esta es la razón por la que creo que hay que educar en su aplicación para que las jóvenes generaciones lo aprendan como su hábito de vida favoreciendo, de este modo, a sus relaciones personales y a la convivencia en paz.

5. BIBLIOGRAFÍA

- ALMARZA MEÑICA, J. M. (2010). «Cosmovisión y reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth», *Estudios Filosóficos*, volumen LIX, número 170, p. 5-24.
- ARENDT, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARISTÓTELES (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- BORISOFF, D. y DAVID, A. V. (1991). *Gestión de conflictos. Un enfoque de las técnicas de comunicación*. Madrid: Díaz de Santos.
- BOULDING, K. (1993). *Las tres caras del poder*. Barcelona: Paidós.
- BUSH, ROBERT A. BARUCH y FOLGER, J. (1996). *La promesa de la mediación: cómo afrontar conflictos desde la revalorización y el reconocimiento*. Barcelona: Granica.
- CASCÓN SORIANO, P. (2001). *Educación en y para el conflicto*. Barcelona: Cátedra UNESCO sobre Paz y Derechos Humanos, Universidad Autónoma de Barcelona.
- COMINS MINGOL, I. y otros (2011a). «Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado», en MUÑOZ, F. y BOLAÑOS CARMONA, J. (eds.) (2011a): *Los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta*, Granada, Universidad de Granada, pp. 95-122.
- (2011b). «Conflitto e cooperazione: fra riconoscimento, giustizia e amore», en TELLESCHI, T. (ed.) (2011b). *L'officina della Pace. Potere, conflitto e cooperazione*. Pisa: Edizione Plus – Pisa University Press, pp. 45-61.
- COROMINAS, J. (1961). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- CORTINA, A. (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (1992). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- (2007). *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el s. XXI*. Oviedo: Nobel.
- FISAS, V. (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria.
- FISHER, R. y otros (1999). *Más allá de Maquiavelo. Herramientas para transformar conflictos*. Barcelona: Granica.
- HABERMAS, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- (2007). «Recognition as Ideology», en VAN DEN BRINK, B. y OWEN, D. (eds.) (2007). *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of Critical Social Theory*. New York: Cambridge University Press, pp. 323-347.
- (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires/Madrid: Katz Editores.
- KANT, I. (1985). *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- LEDERACH, J. P. (1995). *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*. Syracuse (NY): Syracuse University Press.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2005). *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (2009). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria (2ª edición).
- MERLEAU-PONTY, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.
- MOLINER, M. (1997). *Diccionario del uso del español*, www.diclib.com (Fecha de acceso: 25/05/14).
- MOREAU, J. (1972). *Aristóteles y su escuela*. Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

- PARÍS ALBERT, S. (2009). *Filosofía de los conflictos. Una teoría para su transformación pacífica*. Barcelona: Icaria
- (2010). «Mutual recognition as a means of peaceful conflict transformation», *Conflictology*, volumen 1, número 2, <http://www.uoc.edu/ojs/index.php/journal-of-conflictology/article/view/vol1iss2-paris/vol1iss2-paris>
- (2013). «Philosophy, recognition and indignation», *Peace Review. A Journal of Social Science*, volumen 25, número 3, pp. 336-342.
- RICOEUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- SHINYASHIKI, R. (1993). *La caricia esencial. Una psicología del afecto*. Bogotá/Colombia: Norma.
- TJOSVOLD, D. (1989). «Interdependence Approach to Conflict Management in Organizations», en RAHIM, M. AFAZALUR (ed.) (1989). *Managing Conflict. An Interdisciplinary Approach*. Nueva York: Praeger Publishers, pp. 41-50.

Universitat Jaume I, Castellón,
Departamento de Filosofía y Sociología
sparis@uji.es

SONIA PARÍS ALBERT

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2014]