

ECUADOR **Debate**

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy Rivera Vélez, Marco Romero.

Director: - Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP
Primer Director: José Sánchez Parga. 1982-1991
Editor: Hernán Ibarra Crespo
Asistente General: Margarita Guachamín

REVISTA ESPECIALIZADA EN CIENCIAS SOCIALES

Publicación periódica que aparece tres veces al año. Los artículos y estudios impresos son canalizados a través de la Dirección y de los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones, comentarios y análisis expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

© **ECUADOR DEBATE. CENTRO ANDINO DE ACCION POPULAR**

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$ 45

ECUADOR: US\$ 15,50

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 15

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$ 5,50

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173B, Quito-Ecuador

Telf: 2522763 . Fax: (5932) 2568452

E-mail: caaporg.ec@uio.satnet.net

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

PORTADA

Gisela Calderón/Magenta

DIAGRAMACION

Martha Vinuesa

IMPRESION

Albazul Offset

ECUADOR DEBATE 91

Quito-Ecuador, Abril 2014

PRESENTACION / 3-6

COYUNTURA

Diálogo sobre la Coyuntura: El significado de las elecciones locales del 23 de febrero de 2014 / 7-20

“El orden del discurso” del Presidente Rafael Correa / 21-42

Conflictividad socio-política: Noviembre 2013-Febrero 2014 / 43-52

TEMA CENTRAL

Desde el “otro” a la identificación de uno mismo

J. Sánchez Parga / 53-56

Caleidoscopio de identificaciones y desolación de la identidad

Marie Astrid Dupret / 67-78

De la identidad inclusiva a la identificación inconclusa

Cristina Simon / 79-90

Una economía política de la alteridad

Carlos Rojas / 91-108

El delirio de la identificación paranoica

Saki Kogure / 109-122

Ídem. Uno mismo y el otro

Gino Naranjo / 123-128

“Nosotros los manabitas...” Una identidad regional en la costa ecuatoriana

Carmen Dueñas de Anhalzer / 128-136

DEBATE AGRARIO-RURAL

Las comunidades de indios

Pio Jaramillo Alvarado (Petronio) / 137-144

2 Índice

ANÁLISIS

Año 72: ECUARUNARI, condición comunal y Cristianos por el Socialismo

Juan Fernando Regalado Loaiza / 145-164

En la ciudad de Quito: proceso organizativo de la comunidad 'Runa Kawsay'

Pascual Yépez Morocho / 165-188

RESEÑAS

Entre dos aguas. Tradición y modernidad en Guayaquil (1750-1895) / 189-190

TEMA CENTRAL

Desde el “otro” a la identificación de uno mismo

J. Sánchez Parga*

Para la filosofía – aristotélicos y escolásticos– sólo las realidades físicas, inmóviles, sin libertad ni conciencia, se identifican consigo mismas. Los seres humanos lejos de identificarse consigo mismos, lo que sería una suerte de tautología, pura subjetividad imaginaria, sin contenido objetivo, sólo se identifican (y reconocen) a sí mismos realmente a partir del otro; sólo desde un “otro” sabe un sujeto algo objetivo sobre sí mismo. De ahí que toda la fuerza simbólica de la identificación reside únicamente en el hecho de ser un vínculo social de uno mismo con un “otro”.

Preámbulo personal

Cuando a los 18 años llegué a estudiar a Salamanca (donde paradójicamente había nacido), en Castilla y entre castellanos me descubrí diferente, como un “otro” para los otros, y al mismo tiempo descubría también qué significaba y caracterizaba mi identidad de gallego. Sólo entonces llegué a identificarme como gallego; algo que nunca habría experimentado si no hubiera salido de Galicia. Casi diez años después, primero en Alemania y después en Bélgica, volví a descubrirme como un “otro”, cuando los europeos me identificaban como español, obligándome a mí mismo a reconocer mi otra diferencia.

Finalmente, también diez años después, la misma experiencia se repite en

América Latina y sobre todo a partir del revelador encontronazo con los pueblos y culturas tradicionales de los Andes. La extrema diferencia de unas culturas que me revelan mi propia alteridad; como si tales diferencias y alteridades hicieran irreductible todo posible reconocimiento entre ellas. Sin embargo fue el constante y progresivo descubrimiento de ser un “otro”, a partir de las sucesivas relaciones con otras sociedades y culturas, lo que prepara y predispone a ulteriores encuentros con “otros”, por muy grandes que sean las diferencias con ellos. Aunque más bien habría que sostener que cuanto más grandes parecen las diferencias tanto más intensas podrán ser los reconocimientos e identificaciones con ese “otro” tan diferente.

“Cada individuo integra de modo sintético la pluralidad de las diferencias

* Investigador Principal del CAAP (Centro Andino de Acción Popular), Quito.

identificadoras, que están ligadas a su historia... Cada individuo tiene conciencia de tener una identidad de geometría variable, según las dimensiones del grupo al que se refiere en tal o cual situación relacional".¹ Todas las posibles procedencias o pertenencias de un individuo (geográficas, históricas, familiares, religiosas, políticas, profesionales...) constituyen otros tantos referentes de identificación. No es propiamente el individuo quien se (auto) identifica sino que más bien se encuentra siempre sujeto a procesos de identificación, de los que no siempre es consciente.

Descubrirse como un "otro" para "los otros"

Que "yo soy otro" (Baudelaire, La-can, Borges, Lévi-Strauss...) no sólo para los otros sino incluso para mí mismo aparece como el principio fundamental de la subjetividad moderna.

La diferencia del "otro" respecto de uno mismo, la diferencia de la otra cultura respecto de la propia, son siempre tan equidistantes como nuestras diferencias y la diferencia de la propia cultura respecto de la de aquellos "otros". Lo cual demuestra que las diferencias lejos de ser cualidades de las personas, de los pueblos y sus culturas son siempre y esencialmente relaciones. No hay diferencia sino en *relación* a un "otro".

Son por consiguiente los "otros", quienes pueden identificar las cualidades diferentes, las "diferencias significantes" (Lévi-Strauss); es decir, las que hacen referencia a la propia identificación. Y en este sentido es la diferencia la que tiene un efecto de identificación primaria. Insistiendo que en esas diferencias por las que somos identificables sólo existen para los "otros" y sólo se construyen en relación con ellos.

Obviamente la identificación del "otro" se encuentra siempre condicionada por el tipo de relación que se establece con él. Esto expresa la queja tantas veces oída en las comunidades andinas: "antes éramos *runa* (seres humanos, personas), ahora no somos más que *indios*". La misma experiencia recoge Monod de los *de'arua*: "antes éramos hombres. Ahora no somos más que indios; desde que los blancos llegaron, sobrevivir es más difícil" (1972:296). "Nos *descubrieron* y colonizaron como indios, y después los antropólogos nos llamaron *indígenas*; hoy queremos llamarnos por nuestros nombres propios (otavalos, coticachis, quichuas, saraguros...)"²

La antropología ha puesto de manifiesto cómo, cuando el "otro" no es reconocido en su diferencia e identificado como ser humano, aparece como *caníbal*. Por eso los primeros cronistas españoles consideraron caníbales a muchos de los pueblos primitivos en América;

1 Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, Paris, 2001. Cuche estudió las estrategias de *desidentificación* turca de los inmigrantes sirio-libaneses en su proceso de identificación con la cultura peruana ("L'immigration libanaise au Pérou: une immigration ignorée", *Journal de la Société des Américanistes*, n. 83, 1997:173-199). Al no disponer de un pasaporte propio, los emigrantes sirio-libaneses que llegaron a América tuvieron que hacerlo recurriendo al pasaporte turco.

2 Cfr. J. Sánchez Parga, *Qué significa ser indígena para un indígena*, (2ª edic.) Abya Yala, Quito, 2013.

aunque también ellos aparecían como caníbales para estos pueblos. El canibalismo se convertía así en la gran metáfora antropológica del *no-reconocimiento* del “otro” y de su *no-identificación* como ser humano.³ El no-reconocimiento de la identidad del otro como humano provoca el síndrome del caníbal canibalizado. Desde los indígenas estudiados por Metraux hasta los *aché* de Clastres, todos coinciden en calificar a los otros extranjeros de caníbales (*iroiangi*): “creen que los blancos vienen para comerlos, nada más”, “los blancos son peligrosos, se comen a la gente”, “los blancos comen carne cruda...”.⁴

La identificación es una práctica ilimitada, que nunca termina en la identidad con el “otro”; la identificación no suprime la diferencia, ni elimina la alteridad del “otro”, sino que la “supera manteniéndola” (lo que Hegel llama *Aufhebung*).

Por mucho que me haya identificado con el indígena andino, en el curso de 38 años, nunca podré ni tampoco he pretendido llegar a parecerme o asimilarle a él. Todo lo contrario, se trata más bien de reconocer el sentido que sus diferencias tienen para él, en y para su propia cultura, a la vez que me permite a mí reconocer el sentido que mis propias diferencias pueden tener para mí y para los otros. Este es el doble proceso de identificación al que conduce la he-

geliana *lucha por el reconocimiento* (*Kampf um Anerkennung*).

La diferencia o “ser-para-un-otro”

Con motivo de un encuentro de psicología en la Universidad, unos estudiantes pintaban un enorme poster: un solo cuerpo humano desnudo con una cabeza masculina junto a una cabeza femenina, y un pene al lado de la vagina. Preguntados por lo que significaba tal figura, respondieron que era un símbolo de la unión de la mujer y el hombre. Más que de un símbolo se trataba de un fantasma, ya que al haber escamoteado la real diferencia del hombre y la mujer era imposible que perteneciendo al mismo cuerpo el pene y la vagina pudieran penetrarse. En otras palabras, cuando se suprime la diferencia no hay posibilidad de unión ni de relación.

Según estos planteamientos se entiende que la *diferencia* sea no solo el concepto fundamental de la ontología hegeliana sino también el principal presupuesto de su *Sistema de la Eticidad*: toda la realidad es *dual* y todas las realidades son *relativas* unas respecto de otras.⁵ Esta dialéctica hegeliana, en ruptura con la tradición filosófica aristotélico-tomista, para la cual el *ser* es *uno*, se encuentra avalada por el “pensamiento primitivo” (Levy-Bruhl), el “pensamiento en estado salvaje” (Lévi-Strauss), objeto de la

3 Desde los selvícolas venezolanos hasta los aborígenes paraguayos los indígenas americanos creían que los europeos eran caníbales. Cfr. J. Sánchez Parga, *El oficio de antropólogo. Crítica de la razón (inter)cultural*, (1ª edic.) CAAP, (2ª edic.) Abya Yala, Quito, 2010.

4 Jean Monod, *Un rico caníbal*, Siglo XXI, México, 1975: 120,189, 217. Todavía en los años 80 los niños indígenas en los mercados de Quito creían que los *gringos* comían la carne de niños indígenas.

5 W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie von 1805/06*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952.

antropología: todas las realidades son dobles, porque la dualidad es una categoría mental, que todo lo comprende y explica dualmente.

La antropología /etnología es el saber o la ciencia del hombre en cuanto otro, y se construye como un desarrollo del conocimiento de los otros en sus diferencias. El "otro" aparece así como una categoría de la misma condición humana. Nada extraño, por ello, que para el ideal neoliberal de "vivir juntos sin el otro", no sea más que la consecuencia de que hoy no hay ya más "Otro" que el Mercado.⁶

Habíamos mencionado ya el caso de las culturas andina, donde todas las realidades son duales: *qari/wuarmi* (hombre/mujer), *chiri/q'oni* (frio/caliente), *hanan/hurin* (arriba/abajo), *mama/huahua* (madre/b), *uku-pacha / pacha-mama* (mundo profundo/mundo fecundo)...; en el mundo andino quien no tiene un *huauqui* (doble/compañero) es un *chulla* solitario, está "desnudo" o despojado de su condición de persona.

Lévy-Bruhl descubre en las tradicionales culturas melanesias (*canaca*) que "nada tiene la cualidad de unidad. La característica de todo es ser el otro. De un hombre se dice otro hombre. En un pueblo cada casa es la otra casa. El otro es la fracción de un conjunto. Uno es la fracción de dos: no hay cualidad de unidad sino de la alteridad. Es más fácil decir que uno es un elemento de la pareja

que la pareja, el par, la dualidad desempeña en todas las construcciones del espíritu *canaca* el papel de unidad de base".⁷ De hecho en los Andes no hay otra palabra quichua para decir matrimonio que *qari/huarmi* (hombre/mujer).

Lévi-Strauss resume el planteamiento completo: "toda unidad encierra una dualidad y cuando ésta se actualiza... no puede haber igualdad entre las dos mitades" sino diferencia.⁸

Si a Hegel debemos la definición del concepto de *di-ferencia* como un "*ser-para-un-otro*" es porque unidad y dualidad, diferencia y relación son categorías que sólo existen en referencia recíproca unas a otras y no pueden ser pensadas separadamente, sino más bien dentro del movimiento que va de unas a las otras (*Phänomenologie des Geistes*, V, B, a, 264).⁹

Para Hegel "ser en sí mismo es ser para un Otro; ser diferente, tener en sí mismo una diferencia, no es otra cosa que ser para un Otro" (III, 105); finalmente concibe las diferencias como *momentos del devenir...* el *movimiento* que conduce al reconocimiento de Otro e identificación con el Otro (VII, 478). "Por eso, este *Ser para otro* constituye el momento esencial... el momento del *Ser reconocido por los otros*" ("*dies Seinfüranderes bleibt bendarum wesentliches Momente... das Moment des Anerkannt werdens von den andern*") (VI, C, c, 450). Es en este momento, de la *diferencia* en cuanto

6 Cfr. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Denoël, Paris, 2007; Robert-Dany Dufour, *Le divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Denoël, Paris, 2007.

7 Maurice Leenhardt, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris, 1971:177ss.

8 Cl. Lévi-Strauss, *Histoire du Linx*, Plon, Paris, 1992: 29.

9 G. W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952.

ser-para-otro, del reconocimiento y ser-reconocido del otro, donde se funda tanto la “conciencia moral” como el “sistema de eticidad” hegeliano; que es también un “sistema de politicidad”.

Por consiguiente, si la identidad de todos los seres humanos consiste en su *di-ferencia re-ferencial* a otro o a los otros (hombre a mujer, padres a hijos, autoridad a súbdito, ciudadano a ciudadano...), las identificaciones se operan siempre en referencia a los otros. En tal sentido toda identificación es esencialmente un ejercicio o práctica de identidad. Este *hacer*, esta *práctica* (*das Tun*), es el movimiento que prolonga y completa, explícita, la referencia al otro, para concluir en su *reconocimiento*.

Puesto que existimos en referencia a un-Otro, el actuar es también relación al otro *Actuar* (*das Tun*) es siempre también una relación y una referencia: “el inseparable actuar del Uno como del Otro” (142); “por eso tal acto es unión de lo que es opuesto o diferente” (171); la acción externaliza y actualiza la diferencia entre uno y su *otro* refiriéndolos entre sí mutuamente en una recíproca identificación (232).¹⁰

Puesto que la verdadera esencia del hombre es su *actuar*, en el que su individualidad se hace real” (236), los seres humanos *son* (*Sein*) esencialmente “para-un-otro”, cuando *se hacen* (*Werden*) y

actúan (*Tun*) es también siempre en referencia “a-un-otro” (236; cfr. 293). Ahora bien, ¿cuál es el contenido real o forma concreta de esta referencia al otro? ¿de qué manera precisa los individuos se *refieren* al otro, identificándose con su *di-ferencia*? Por el *Reconocimiento*, responde Hegel conciencia de “ser-para-un-otro” y la práctica del “reconocimiento” e identificación.

La “lucha por el reconocimiento”

En una perspectiva personal entre individuos, desde el derecho y la obligación, ya Fichte plantea en su *Sistema de la doctrina de las costumbres* (1789) que “tal derecho y tal obligación de auto-identificación consiste en reconocerse en cada otro ser humano”.¹¹

Si ya por sus diferencias los individuos son “para-Otros”, y también en su actuar ya realizan y actualizan esa referencia a los otros, ¿por qué necesita Hegel recurrir al concepto de *lucha* (*Kampf*) para elaborar su fundamental postulado ético y político del *reconocimiento*? Con ello acomete Hegel una “reelaboración del concepto de la lucha social” (Honneth, 1992:32). Por varias razones.

En primer lugar, de ninguna manera se trata de una influencia de la lucha hobbesiana, sino todo lo contrario.¹²

10 F. Hegel, “DasTun... als es ungetrennt ebensowohl das *Tun des Einen als des Andern* ist” (*Phänomenologie des Geistes*, 142; 171;232; 293).

11 Sobre esta idea de Fichte en su *System der Sittenlehre*, cfr. Hermann Glockner, *Die Europäische Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1960:738.

12 Todo el sentido y alcance de la lucha hegeliana precisa destacar no la influencia de Hobbes, como sostiene Leo Strauss, sino más la inspiración de Hegel para significar con ella todo lo contrario. Lo que a su vez obligará a entender también la inspiración de la lucha de clases (*Klassenkampf*) de Marx en el pensamiento de Hegel. Cfr. Leo Strauss, *Hobbes's politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, Luchterhan, Neuwieu / Berlin, 1965. Ludwig Siep, “La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena”, *Estudios filosóficos*, n. 43, junio 2001, Universidad de Antioquia.

Hegel más bien se inspira en Hobbes, precisamente para mostrar que la "lucha-por-el-reconocimiento" es inversa a aquella, y para demostrar que sólo la *lucha por el reconocimiento* impide que se desate la "lucha de todos contra todos" (Hobbes); sin reconocimiento, en cuanto principio de relación entre los individuos y de organización social, todas las luchas terminarían destruyendo la sociedad humana.

El *reconocimiento* del "otro" tanto como de mí mismo es objeto de una *lucha* por consistir en un ejercicio que no termina, una práctica ilimitada de producción de identidad e identificaciones; y responde a la doble exigencia del "otro" y de uno mismo por ser mutuamente reconocidos. No se trata propiamente de un "derecho" o "reivindicación" de "reconocimiento de la identidad" (*Anerkennung der Identitätsansprüche*) (Honneth, 2003), sino de una exigencia más radical fundada en el hecho del "ser-para-un-otro" inherente a toda diferencia. Por eso el concepto de *lucha* (*Kampf*), es mucho más que metafórico.¹³ Por sí mismo el reconocimiento del otro identifica y produce identidad.

El *reconocimiento* es una *lucha* porque presupone pasar de la simple o espontánea conciencia (*Bewusstsein*) del conocimiento de las cosas y de la misma realidad del otro como cosa, a la conciencia reflexiva (*Selbstbewusstsein*) del reconocimiento del otro como sujeto (y

de mí mismo como objeto). La auto-reflexión me desdobra, me descubre como un "otro"; este "*ser un otro*" (*Anderssein*), y me permite ser-un-otro-para el otro. Formulado de otra manera, el hombre por su capacidad de "introyección simpática" o afectiva (*Einfühlung*) puede proyectarse intersubjetivamente en un "otro", por muy diferente que sea ese "otro", e identificarse con él.

En realidad se trata de una "descenralización de la perspectiva del Yo, la que introduce en la *lucha por el reconocimiento*".¹⁴ No otra es la condición para el reconocimiento; una conciencia centrada en el yo, en la afirmación de sí mismo impediría toda *lucha por el reconocimiento*.

Cuando el "otro" es Objeto de conocimiento, es conscientemente (*Bewusstsein*) conocido por la objetividad de sus diferencias, tal y como éstas aparecen a quien conoce al "otro". Por el contrario, el reconocimiento del "otro" presupone una auto-conciencia o conciencia reflexiva (*Selbstbewusstsein*) por la cual el otro es reconocido en cuanto Sujeto, y por consiguiente sus diferencias son también reconocidas en su subjetividad; es decir, lo que significan para el "otro" y su cultura.

El *reconocimiento-del-otro* significa tanto reconocerse en el otro (en el sentido que para él tienen sus diferencias), como ser reconocido por el "otro". Es propiamente el reconocimiento el que hace

13 Cfr. Axel Honneth, *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*, en Axel Honneth und Nancy Fraser, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politische-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M., 2003.

14 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992: 52.

del “otro” un Sujeto o persona humana; sin tal reconocimiento el “otro” queda siempre reducido a la condición de objeto/cosa. Así mismo, sólo quien reconoce al “otro” en cuanto sujeto persona, puede a su vez constituirse o “luchar” por el propio reconocimiento del otro. Por eso, donde no hay o no es posible el reconocimiento se instaura la relación de *amo / esclavo* (Herr / Knecht).¹⁵

G.H. Mead modifica en términos más naturalistas y psicológicos la concepción hegeliana del “reconocimiento”, al mismo tiempo que lo despoja del concepto de “lucha”, como si éste no fuera inherente a aquel: “la subjetividad humana debe su identidad a la experiencia de un reconocimiento intersubjetivo”.¹⁶

Más de acuerdo a la antropología (paleontología) y materialismo histórico, no es a partir de la auto-reflexión, de la toma de conciencia de sí mismo como un “otro” (*Selbst-bewusstsein*), que se funda la *lucha por el reconocimiento de los otros*; más bien, por el contrario, es a partir del “conjunto de relaciones sociales” (Marx), origen y esencia de los seres humanos, que estos terminan internalizando al “otro”, haciendo posible la auto-reflexión y la toma de conciencia de sí mismo como un “otro” interior a uno mismo. Lo que, por consiguiente, fundamenta la *lucha por el reconocimiento de los otros* es que todos los individuos comparten el mismo “conjunto de relaciones sociales”.

Cabría sostener que si la ética y la

política hegeliana se fundan en la “lucha por el reconocimiento”, ésta constituye el fundamento de su misma antropología: “Ser reconocido es la substancia del individuo” (*Anerkannt sein ist so seine Substantialität*) (Hegel, p.343), “su existencia es ser reconocido” (*ihr Dasein ist das Anerkannt sein*) (p.445); si en definitiva los individuos esencialmente “son para otro” (*Seinfüranderes*).

Construcción de identidad e identificación desde “el otro”

El reconocimiento excluye toda supuesta “atribución de identidad” al otro y una “identidad reivindicada” para uno mismo, ya que en el proceso o lucha por el reconocimiento uno se identifica al otro a partir de la experiencia subjetiva del otro, al mismo tiempo que uno mismo se identifica con el reconocimiento por parte del otro. En este sentido no hay lugar para aceptar o rechazar las identidades atribuidas, puesto que el mutuo reconocimiento identifica tanto al uno como al otro en sus respectivas subjetividades. En otras palabras, retomando la idea fundamental, el conocimiento pero no el reconocimiento es el que categoriza las diferencias tanto como las identificaciones de uno mismo y de los otros.¹⁷

Nada más ajeno al “reconocimiento del otro” que una conciencia de la propia identidad y una identificación consigo mismo. “La construcción de la identi-

15 Toda la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo se desarrolla en el contexto de un no-reconocimiento: *Phänomenologie des Geistes*, B, IV, a, 141ss.

16 George H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1968.

17 Cfr. Claude Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, PUF, Paris, 2000: 4.

dad del Sujeto necesariamente debe encontrarse ligada a la experiencia intersubjetiva del reconocimiento del otro" (Honneth, p.64). Por eso mismo nada más "opuesto al reconocimiento que el reconocerse a sí mismo" (Hegel, p. 143). Sólo en este sentido una "lucha por el reconocimiento" ha de interpretarse como una "lucha por la auto-determinación" (p.74).

El reconocimiento e identificación del "otro" conducen finalmente a un momento terminal ético-político de la vinculación con el otro. No otro es el doble efecto de las "relaciones de reconocimiento" (*Anerkennungs beziehung*): la vinculación identificadora con el otro (p. 73s).

Que la existencia, realización e identificación del individuo pasa por el reconocimiento del "otro" es un postulado que se remonta a los orígenes de la filosofía, atraviesa la tradición escolástica y se consolida con la *Ilustración*. A diferencia del mundo físico "no puede el hombre por su propia virtud permanecer en sí mismo, sin tener necesidad de ningún otro"; otra cosa son las realidades físicas, siempre idénticas a sí mismas e identificadas consigo mismas (*aei kata tautaōn*).¹⁸

P. Ricoeur en una de sus últimas obras, y con un enfoque fenomenológico, desarrolla el tema del reconocimiento en referencia a la identificación del

otro, de sí mismo y de las mutuas identificaciones; también en una perspectiva ético-política muy propia de su pensamiento.¹⁹

Y hasta la misma experiencia literaria hace del reconocimiento de que "Yo soy otro" (decía Rimbaudantes de Lacan), "este otro de uno mismo que viven en nosotros" (M. Proust), el principio de toda posible identificación. "El extranjero que nos habita es la cara oculta de nuestra identidad... Si lo reconocemos en nosotros mismos lograremos no detestarlo en sí mismo" (J. Kristeva).²⁰ Y por su parte Lévi-Strauss hace del postulado "Hay otro que piensa en mí" el fundamento del estructuralismo antropológico.

De Fichte a Hegel se concibe el reconocimiento como una experiencia fundamental, que condiciona la constitución de la identidad individual, al supeditar la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo a la comprensión que de ella tienen "los otros". Uno mismo se convierte el *alter ego*, desde el momento que "el otro" es un sujeto para mí. En este sentido, confirma la antropología, "el Otro aparece como constitutivo de la propia identidad" (Lévi-Strauss, 1977: 5).

Mientras que para Fichte el reconocimiento del otro es una exigencia (*Auforderung*) en un marco jurídico, para Hegel como para la antropología, en un marco ético-político, es la consecuencia lógica (de una lucha) de que "el sujeto se

18 Platon, *Timeo*, 28^a, 29c, 34b, Oeuvres Completes, t. X, Ed. "Les Belles Lettres", Paris 1925.

19 Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004.

20 Julia Kristeva, *Etrangers à nous mêmes*, Fayard, Paris, 1991; "El tema en cuestión. El lenguaje poético", en Cl. Lévi-Strauss, 1981. Marcel Proust, *A la Recherche du temps perdu*. T. I. p. 907, Gallimard / Pleiade, Paris, 1954. Marc Fumaroli, "Je suis un autre: leures de l'identité", *Diogene*, n. 177, 1997.

vuelva otro para sí mismo”, desde el momento de la auto-reflexión y cuando “el sujeto se desdobra en otro para sí mismo”. “Es siempre una reflexión sobre la alteridad, que precede y permite toda definición identitaria” (M. Augé, 1994: 84).²¹

Uno sólo existe como sujeto en referencia a la subjetividad del otro, no otra la fundamental y constante tarea de la antropología de reconocer al otro en cuanto sujeto y sus diferencias desde su subjetividad.²² Lo que en términos hegelianos significa que “la conciencia de sí mismo es una conciencia de sí mismo para otra conciencia de sí mismo”.

El postulado fundamental de toda posible identificación consiste en suprimir (reprimir) toda auto-identificación, todo intento de afirmar la propia identidad; toda referencia autista e identificatoria del sujeto consigo mismo constituye un impedimento para una real y subjetiva identificación. Formulado en otros términos, “la voluntad sistemática de identificación con el otro debe ser simultánea a una obstinada negativa de identificación consigo mismo”.²³

La identidad individual como *la* cultura, ambas son plurales, una y al mismo tiempo múltiple. En la formación del individuo el elemento “identitario” se encuentra determinado por el elemento

“relacional”, ya que es *el conjunto de relaciones sociales* o conjunto de referencia a los “otros”, que genera las identificaciones individuales. En este sentido cabe precisar que no son las sociedades que son *pluriculturales* sino que cada cultura singular es pluricultural.²⁴ Manteniendo la constante hegeliana, Honneth destaca desde diferentes perspectivas que el Yo sólo puede emprender su identificación y alcanzar sus identidades a partir de los “otros” individuos, tanto como de ese “Otro”, que es “*el conjunto de todas las relaciones sociales*” (la esencia humana, según Marx), y que por su parte se constituye también en Sujeto de reconocimiento.²⁵

Crisis de identificación y autismos identitarios en la postmodernidad

El individuo neoliberal es incapaz de ponerse en el lugar del otro, y fracasa en todo intento por adoptar la perspectiva del otro; por eso, en lugar de un *reconocimiento del otro* en cuanto sujeto, sólo consigue un conocimiento objetivo, calculador, comercial y competitivo del otro. No otra cosa, según Honneth es la fundamental patología del individuo y sociedad neoliberales.²⁶

En la sociedad capitalista *la lucha de clases*, el más estructural de los conflic-

21 J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, Hrsg. I. Hermann, Leipzig (1845).

22 Cfr. Luc de Heusch, “Le meme et le différent”, en *L’Homme*, n. 140, 1996.

23 CL. Lévi-Strauss, *Seminario. La Identidad*, Ed. Petrel, Barcelona, 1981: 18.

24 Michel de Certeau, *La culture au pluriel* (1974), Seuil, Paris, 1993.

25 Axel Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2003.

26 Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Ansätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000; *Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.

tos sociales, impediría según Marx toda posible *lucha por el reconocimiento del otro*. Pero esta situación se agrava aún más en la actual sociedad de mercado, donde el *homo oeconomicus* neoliberal lejos de reconocer al otro en su personal subjetividad, sólo lo conoce como objeto de precios y cálculos, de oferta y demanda, de compra y venta, de beligerante competitividad.

La sociedad humana así como las instituciones sociales (familia, educación, trabajo, profesiones, público y privado...) dejan de ser *sistemas de reconocimiento* y de mutuas identificaciones, para sufrir el impacto de las fuerzas y lógicas del mercado, que en cualquier lugar enfrenta entre sí todas las auto-identificaciones, haciendo que todas las identidades-autistas se destruyan mutuamente. Lo que Honneth llama "desocialización de la sociedad" (*Dessozialisierung der Gesellschaft*).²⁷

Se ha vuelto imposible prolongar hoy el que había sido ejemplar modelo de *socialización* de los individuos en la sociedad moderna: "proceso por el cual se aprendía a *mirarse uno mismo como otro entre otros*... Aprendizaje de la abstracción de uno mismo, que crea el sentido de lo público, de la objetividad, de la universalidad, aprendizaje que nos coloca en el punto de vista del colectivo" de todos los otros.²⁸

Tras la descomposición de todas sus

identidades sociales (familiares, etarias, laborales, profesionales, políticas...), reducidas hasta la casi total eliminación sus identidades de procedencia, sus "coeficientes de pertenencia" (Maffesoli), el individuo neoliberal se encuentra condenado a pensarse como fin de sí mismo, reducido a la demente soledad de su identidad auto-construida.²⁹

¿Por qué en el mundo actual cualquier diferencia inquieta y parece una amenaza?, ¿por qué el miedo del "otro", cualquiera que sea el "otro", precisamente en razón de su *alteridad*? Precisando aún más la cuestión ¿Por qué en la moderna sociedad de mercado el "otro" con sus diferencias se nos ha hecho tan insoportable?: es el "otro" sexo, la "otra" edad, cultura o religión, incluso las "otras" sectas dentro de la propia religión, que no podemos soportar, y nos parece una amenaza para nuestra identidad e integridad.

La gran transformación antropológica neoliberal ha hecho del nuevo *homo oeconomicus* (en sustitución del *homo politicus*) un individuo individualista, egoísta y narcisista, posesivo y competitivo, que no soporta ningún "otro", ya que cualquier "otro" por muy próximo que sea se le vuelve un extraño y extranjero; más aún, un competidor, rival y adversario.³⁰ En una sociedad donde no hay más que "ganadores o perdedores", la concurrencia generalizada convierte a

27 Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989.

28 Marcel Gauchet, "Essai de psychologie contemporaine. I: Un nouvel âge de la personnalité", *Le Débat*, n. 99, 1998.

29 Olivier Roy, *Une folle solitude. Le fantasma de l'homme auto-construit*, Seuil, Paris, 2006.

30 Cfr. J. Sánchez Parga, *La transformación antropológica del siglo XXI. El homo oeconomicus*, UPS / Abya Yala, Quito, 2013.

los “otros”, incluso los más íntimos en una amenaza, incapacitando a los individuos al reconocimiento mutuo, identificarse y vincularse entre ellos.

La ruptura de los vínculos sociales, generadora de las nuevas violencias sociales con la destrucción del tejido social, y la generalización de un *des-reconocimiento* del otro, son dos fenómenos estrechamente asociados, y resultan de esa combinación de rechazo e incapacidad de vivir las diferencias en cuanto “*ser-para-los-otros*”. Para el individuo postmoderno neoliberal “la insoportable diferencia del otro” (Dupret) hace de él un “*ser-contra-los-otros*”, y para quien “el infierno son los otros” (Sartre).³¹

Ya no cabe duda alguna sobre las impotencias de las sociedades individualistas de conservar o restaurar el vínculo social, ya que “la dependencia estructural respecto del capital” (Schnapper), y las estrechas vinculaciones que los individuos mantienen con las instituciones, procesos y procedimientos de la economía de mercado, del dinero y del consumo los incapacita para mantener una vida social y ese “*conjunto de relaciones sociales*”, que constituye la esencia de la condición humana.³²

Desde otra perspectiva, en la sociedad de mercado es el “otro” el que se vuelve *i-*

reconocible, pues en ella todo, incluso los otros con sus identidades y diferencias, y subjetividades personales, son percibidos como mercancía (*Warenform*) y reducidos a la relación mercantil (*Warentausch*); en lugar de *reconocible* en cuanto sujeto es conocido como Objeto *en la medida de los propios intereses*.³³

Totalmente sometido y articulado a las exigencias del capital y del mercado, los individuos se encuentran absolutamente “librados” de toda pertenencia y vínculo sociales, y sin reales identificaciones (familiares, educativas, clasistas, laborales y profesionales, políticas...), tratarán de compensar tales orfandades identitarias con identidades virtuales, imaginarias o fantasmales donde no hay lugar para la referencia a un “otro”.

Esto explica que las actuales “patologías identitarias” (J. Kristeva), las búsquedas y frenesís identitarios, se vuelvan el más revelador síntoma no ya de una crisis de identificaciones sino de la incapacidad del hombre postmoderno, totalmente “desolado” (Arendt), de redimirse de una suerte de autismo identitario, que condena a cada individuo a sus propias soledades y a la devastación de toda la sociedad. Como diría M. Proust, “es la desafección por el otro que agrava las dolencias egoístas”.³⁴

31 Cfr. Marie Astrid Dupret, “La insoportable diferencia del otro”, *Ecuador Debate*, n. 38, agosto 1996. Para Elisabeth Anderson “el vínculo racional propio de la interacción humana se rompe, porque ésta ya no está mediatizada por la comprensión de los motivos recíprocos de la acción” (*Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1993).

32 Cfr. Dominique Schnapper, *La relation a l'autre. Aun coeur de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1998: 18s; Adam Przeworski, “Ledéfie de l'individualisme méthodologique a l'analyse marxiste” en P. Birnbaum & Jean Lecca, *Sur l'individualisme*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1987: 97.

33 George Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, G. W. Neuwied, Berlin, 1970.

34 La formulación proustiana es inversa: “la afección por el otro evita los dolores egoístas” (*A la Recherche du temps perdu*, t. I, 1954, p. 650).

Bibliografía

Aristoteles

- 1987 *Politics*, Edic.bil. Harvard University Press, London.

Birnbaum, Pierre & Leca, Jean (ed.)

- 1986 *Sur l'individualisme, Théories et méthodes*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris.

Certeau, Michel de

- 1993 *La culture au pluriel (1974)*, Seuil, Paris.

Cuche, Denys

- 2001 *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, Paris.

—. 1997 "L'immigration libanaise au Pérou: une immigration ignorée", *Journal de la Société des Américanistes*, n. 83.

Dufou, Robert-Dany

- 2007 *Le divin Marché. Le revolution culturelle libérale*, Denoël, Paris.

Dupret, Marie Astrid

- 1996 "La insoportable diferencia del otro", *Ecuador Debate*, n. 38, agosto.

Fichte, J. G.

- 1845 *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, Hrsg.I. Hermann, Leipzig.

Fumaroli, Marc

- 1997 "Je suis un autre: leurres de l'identité", *Diogene*, n. 177.

Gauchet, Marcel

- 1998 "Essai de psychologie contemporaine. I: Un nouvel âge de la personnalité", *Le Débat*, n. 99.

Glockner, Hermann

- 1960 *Die Europäische Philosophie*, Reclam, Stuttgart.

Hegel, W. F. Hegel

- 1952 *Jenaer Realphilosophie von 1805/06*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

—. 1952 *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Berlin.

Heusch, Luc de

- 1996 "Le même et le différent", en *L'Homme*, n. 140.

Honneth, Axel

- 1989 *Kritik der Macht. Reflexionen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

—. 1992 *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.

—. 2000 *Das Andere der Gerechtigkeit. Ansätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

—. 2003 *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

—. 2003 Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, en Axel Honneth und Nancy Fraser, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politische-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.

—. 2005 *Verdinglichung. Eine anerkennungs-theoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Kristeva, Julia

- 1991 *Etrangers à nous mêmes*, Fayard, Paris.

—. 1991 "El tema en cuestión. El lenguaje poético", en Cl. Lévi-Strauss (1981).

Lebrun, Jean-Pierre

- 2007 *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Denoël, Paris.

Leenhardt, Maurice

- 1971 *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris.

Lévi-Strauss, Claude

- 1981 *Seminario. La Identidad*, Ed. Petrel, Barcelona.

—. 1992 *Histoire du Linx*, Plon, Paris.

Lukacs, George

- 1970 *Geschichte und Klassenbewusstsein*, G. W. Neuwied, Berlin.

Mead, George H. Mead

- 1986 *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a.M.

Monod, Jean

- 1975 *Un rico canibal*, Siglo XXI, México.

Platon

- 1925 *Timeo*, Oeuvres Complètes, t. X, Ed. "Les Belles Lettres", Paris.

Proust, Marcel

- 1954 *A la Recherche du temps perdu*. T. I. p. 907, Gallimard / Pleyade, Paris.

Przeworski, Adam

- 1986 "Le défi de l'individualisme méthodologique a l'analyse marxiste" en P. Birnbaum & Jean Lecca, *Sur l'individualisme*.

Ricoeur, Paul

- 2004 *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris.

Roy, Olivier Roy

- 2006 *Une folle solitude. Le fantôme de l'homme auto-construit*, Seuil, Paris.

Sánchez Parga, J.

- 2010 *El oficio de antropólogo. Crítica de la razón (inter)cultural*, (1ª ed., CAAP, 2006), (2ª edic.) Abya Yala, Quito.
- , 2013 *Qué significa ser indígena para un indígena*, (2ª edic.) Abya Yala, Quito.
- , 2013 *La transformación antropológica del siglo XXI. El homo oeconomicus*, UPS / Abya Yala, Quito.
- Schnapper, Dominique
 1998 *La relation a l'autre. Auncoeur de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris.
- Siepe, Ludwig
 2001 "La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena", *Estudios filosóficos*, n. 43, junio, Universidad de Antioquía.
- Strauss, Leo
 1965 *Hobbe's politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, Luchterhan, Neuwieu / Berlin.