**XLIII  Jornadas Chilenas de Derecho Público. "Estado, sociedad y participación". Facultad de Derecho, Universidad de Concepción, 2013.**

**“Reconocimiento de los pueblos indígenas: interculturalidad, democracia y derechos. Debates imprescindibles ante(s de) una reforma constitucional. Parte I. El concepto de reconocimiento desde Axel Honnet”.**

Juan Jorge Faundes Peñafiel, Doctor © en procesos sociales y políticos en América Latina. Académico Universidad Católica de Temuco. Avenida Alemania N° 56, Temuco; jfaundes@uct.cl \*

**Resumen:**

Planteamos un concepto de reconocimiento como presupuesto de una de reforma a la constitución o para una nueva constitución, en una perspectiva intercultural, democrática y constituyente. Se trata de una propuesta de transformación del estado que permite asegurar la vigencia efectiva y material de los derechos de los pueblos indígenas, tanto individuales como colectivos. Para ello abordamos en este trabajo diversos debates sobre las teorías del reconocimiento y su dimensión intercultural. En especial, desarrollamos un concepto de “reconocimiento” desde las formulaciones de Axel Honneth que ponemos en diálogo con otras perspectivas teóricas para proponer un concepto de reconocimiento intercultural, de carácter esencialmente transformador del estado.

**Palabras Clave:**

**Reconocimiento intercultural pueblos indígenas Honneth**

**“Reconocimiento de los pueblos indígenas: interculturalidad, democracia y derechos. Debates imprescindibles ante(s de) una reforma constitucional. Parte I. El concepto de reconocimiento”.**

**Introducción:**

En este trabajo, tomando como punto de partida la demanda de los pueblos indígenas por reconocimiento sustantivo y material, especialmente en el contexto de América Latina, nos proponemos plantear un concepto de reconocimiento que pueda ser la base para una propuesta de transformación del estado, su régimen político democrático y la noción de ciudadanía, en una perspectiva intercultural, democrática y constituyente. Esta definición, a su vez, nos permitirá dar respuestas al problema, de frecuente reclamo indígena, correspondiente a una falta de reconocimiento efectivo y la ausencia de vigencia real de los derechos de los pueblos indígenas aunque en diversos casos hayan sido reconocidos formalmente por instrumentos constitucionales o internacionales.

Con esta finalidad, es necesario abordar diversos aspectos asociados al reconocimiento. Por cierto, se requiere revisar los debates sobre las teorías del reconocimiento y entre ellas la propuesta del reconocimiento intercultural. Luego, también es central, poder plantear un concepto de reconocimiento que permita formular desde sus bases teóricas una propuesta o modelo de reconocimiento en el plano institucional y político, que suponga también la vigencia efectiva y material de los derechos de los pueblos indígenas, tanto individuales como colectivos. Solo una vez que se desarrollen todos estos aspectos será posible proponer una reforma constitucional de reconocimiento de los pueblos indígenas en Chile o -como otra ruta constituyente- una nueva Constitución inclusiva de los pueblos indígenas. En cualquiera de los casos, en que la nueva constitución o la constitución reformada, constituya un “pacto entre pueblos”[[1]](#footnote-1) –*pluripueblos[[2]](#footnote-2)*- en que los pueblos indígenas y los demás actores de la sociedad definan las bases constituyentes de un nuevo estado diverso y democrático.

Todo proceso de reconocimiento requiere dilucidar cuáles son las condiciones de posibilidad del reconocimiento en un sentido intercultural, democrático y constituyente, tanto en lo teórico, como en lo concreto, en que serán las dinámicas políticas e institucionales mismas, en los respectivos contextos, las que determinarán el aseguramiento de dichas condiciones necesarias para un reconocimiento de los pueblos indígenas. Para ello se requiere desarrollar un modelo de reconocimiento que hemos denominamos del “Estado Intercultural”, en el que, en un primer acercamiento, identificamos un conjunto de condiciones de posibilidad definitorias para el reconocimiento de los pueblos indígenas propuesto. Éstas son: la “refundación institucional” sostenida en una nueva constitución o una constitución “reconstituida”; el aseguramiento de un conjunto de derechos o categorías jurídicas que llamamos “estándar normativo internacional de derechos de los pueblos indígenas”; un concepto multidimensional e intercultural de los derechos humanos; una proceso democrático social participativo “constituyente”; y un nuevo modelo de desarrollo sostenido en cambios estructurales en el patrón de acumulación. Sin embargo, nos centramos solo en dos de las condiciones enunciadas que denominamos “ejes centrales del modelo de Estado Intercultural”: un enfoque multidimensional e intercultural de los derechos humanos; y un proceso democrático social participativo “constituyente”.

En una breve síntesis, este modelo de reconocimiento de carácter intercultural, exige modificar las bases institucionales del estado, bajo una comprensión o recomprensión profunda de la democracia que considera en términos relevantes procesos de “transferencia de soberanía” o de “potestades públicas” del estado a actores sociales como los pueblos indígenas, potestades o derechos que alcanzan el nivel político de la toma de decisiones y que, a su vez, se enmarcan en un sistema democrático social participativo. Este reconocimiento es complejo al integrar diversas formas de democracia (comunitaria, participativa y representativa), en que se articula la coexistencia de los conflictos, se redistribuye el poder y en que los actores sociales -los pueblos indígenas en esta propuesta-, tienen un rol activo, “vivo”, de permanente tensión y transformación social e institucional. Al mismo tiempo, este sistema social, político e institucional propuesto, se sostiene en un concepto multidimencional e intercultural de los derechos humanos como condición para el ejercicio del poder del estado y como marco para el ejercicio de la Libredeterminación de los pueblos indígenas.

En esta tarea, es necesario revisar cuáles son las perspectivas teóricas que han buscado respuestas a la noción de reconocimiento que puedan sustentar este modelo y, en especial, en este trabajo nos detendremos en el imprescindible análisis del concepto mismo de “reconocimiento” que permita llevar adelante la posterior construcción institucional en la que se enmarcan una reforma constitucional de reconocimiento de los pueblos indígenas o un proceso constituyente que incluya este reconocimiento. En esta tarea, como punto de partida, tomaremos críticamente las formulaciones de Axel Honneth que luego iremos poniendo en diálogo con otras propuestas teóricas para proponer un concepto de reconocimiento intercultural, como fundamento de nuestro modelo de “Estado Intercultural”, asumiendo el reconocimiento “intercultural” en un sentido incisivo, profundo, sustantivo, esencialmente transformador.

**Un concepto de reconocimiento: de la intersubjetividad en Honneth a la interculturalidad**

Para iniciar el análisis del modelo de reconocimiento objeto de nuestra investigación, como antecedente, nos interesa plantear en síntesis una noción de “reconocimiento” que pueda ser operativa y sobre la cual se enlazan los debates, comparaciones y propuestas que realizamos en torno al reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina. Al efecto Axel Honneth presenta una teoría normativa sobre la sociedad que concibe como “la lucha por el reconocimiento”, según la cual la reproducción de la sociedad se sostiene en las relaciones intersubjetivas de reconocimiento del “otro”, como un “compañero de interacción” que es “motor de las sociedades”. Dice Honneth:

“… la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, en tanto que sus destinatarios sociales… ese imperativo integrado en el proceso de la vida social actúa como una coerción normativa que paulatinamente fuerza a los individuos a la delimitación del contenido de su reconocimiento recíproco, porque sólo por ello pueden conceder expresión social a las siempre crecientes pretensiones de su subjetividad”.[[3]](#footnote-3)

Esta tesis, por una parte, llevará a Honneth a sostener –desde Hegel y Mead- la existencia de un “modelo de conflicto” y de “lucha social” por el reconocimiento que, situado en la matriz hegeliana “familia, sociedad civil y estado”, aborda con la propuesta de tres dimensiones del reconocimiento: “amor, derecho, solidaridad”.[[4]](#footnote-4) Esto es, propone formas de integración social que se establecen “por lazos emocionales, por reconocimiento de derechos o por la común orientación a valores”.[[5]](#footnote-5) Concibe el proceso de reproducción y cambio social “como un progreso diferencial y creciente de racionalidad”[[6]](#footnote-6) que adquieren las relaciones de reconocimiento, así los sujetos involucrados en una interacción se deben reconocer con determinadas cualidades de valor antes de entablar un proceso de entendimiento comunicativo porque las “formas de reconocimiento recíproco preceden a toda praxis de fundamentación discursiva”.[[7]](#footnote-7) La distinción entre las respectivas formas de reconocimiento que plantea Honneth (amor, derecho y solidaridad) le permiten identificar, tanto las estructuras de reconocimiento social, como las tendencias a la autorrealización práctica, incluidas en dicha autorrealización, más las formas de menosprecio que le son correlativas. De esta forma, presenta los procesos correspondientes a la formación de la identidad del individuo, autónoma, conexas a las transformaciones que se generan en el orden social. Así, los conflictos por el reconocimiento siguen en Honneth una lógica que deviene del desarrollo moral que interactúa y se proyecta al conflicto social.[[8]](#footnote-8) Honneth nos permitirá visualizar un concepto de reconocimiento sostenido en la identidad autónoma y moral del individuo, que “concéntricamente” se enlaza con los problemas del conflicto social y -aunque en el plano del reconocimiento de la identidad cultural podamos disentir de las reservas que presenta el autor respecto de un eventual cuarto principio normativo para este reconocimiento “identitario”-, nos aportará situando el “reconocimiento cultural” en el lugar epistemológico preciso en que las relaciones intersubjetivas no ofrecen un marco para las relaciones entre culturas. Autopercibidas las culturas (“en sí”) como valiosas, en tanto sostienen una pretensión de reconocimiento “absoluto” –dirá Honneth-, como totalidad, se fija el nudo teórico y político institucional en el “conflicto cultural”. Nuestra diferencia con Honneth radicará en que, sin negar la opción del conflicto, vemos en esta dinámica del reconocimiento un lugar para el “diálogo entre culturas” y esta tarea, que no necesariamente permite alcanzar soluciones generales para todos los contextos, ni menos una fórmula universal, se centrará en la búsqueda de mínimos éticos válidos para ellas, en un examen situado desde y “en” las diversas culturas, especialmente en los espacios fronterizos entre culturas,[[9]](#footnote-9) las cuales poseen valores susceptibles de ser valiosos para las otras culturas, en una tarea de reconocimiento recíproco y traducción intercultural, fundada en la dignidad humana como valor irreductible, individual y autónomo, precedente a los valores sociales,[[10]](#footnote-10) pero que interactúa con ellos y puede alcanzar los consensos éticos mínimos,[[11]](#footnote-11) precisamente, en la deliberación pública, en la interacción de lo individual y lo social, con lo que volvemos a la senda de Honneth, pero un paso más allá, abiertos al “reconocimiento intercultural”. Como sintetiza Sauerwald, el reconocimiento en Honneth “es un acto primario e independiente, que garantiza la autonomía de la persona humana: el reconocimiento intersubjetivo es constitutivo del ser persona. Reclamar reconocimiento luchando por ello en un acto de liberación es un derecho humano esencial, sea el sujeto persona o colectivo".[[12]](#footnote-12)

Para Honneth los procesos históricos de demandas y conquistas de derechos individuales (desde la libertad, a la participación política y hasta la concreción de los derechos sociales) se encuentran ligados “al presupuesto de una simultánea expansión de las relaciones de reconocimiento recíproco”,[[13]](#footnote-13) por lo que los procesos históricos de expansión de los derechos individuales están ligados a las luchas de los grupos colectivos por su reconocimiento.[[14]](#footnote-14) Agrega, en este preciso sentido, que esta tesis solo podrá plantearse como marco de una teoría social en la medida que es referida sistemáticamente a los procesos de “la praxis de la vida social”, porque “los cambios sociales normativamente orientados son impulsados por las luchas moralmente motivadas de los grupos sociales”, como expresión del intento colectivo de implantar “formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural”.[[15]](#footnote-15)

Si bien Honneth , a diferencia de Taylor y Kymlicka, se sitúa en el plano del reconocimiento intersubjetivo y no de la interculturalidad (reconocimiento multicultural en Kymlicka), cuando plantea sus tres dimensiones del reconocimiento (amor, derecho y solidaridad), se distancia tanto de Hábermas, al fundarse en un estadio moral precomunicativo, como de las teorías redistributivas de la justicia[[16]](#footnote-16), abordando sí el plano colectivo de la intersubjetividad, como elemento de la “lucha por el reconocimiento”, lo que deja sentadas las bases para la construcción de un concepto de reconocimiento intercultural (una cuarta esfera) objeto de nuestro trabajo, aunque más allá de las fronteras teóricas de Axel Honneth.

 Para Honneth, en primer lugar, el reconocimiento intersubjetivo es un acto de expresar que el otro “tiene un valor para mí”. La otra persona es entonces fuente de valores y es fuente de derechos. Así, el reconocimiento tiene una obligación de reciprocidad. Las personas singulares están obligadas con “la del frente” para reconocerse “a sí mismos”; el reconocimiento es también entonces un “auto reconocimiento”[[17]](#footnote-17). Luego el verdadero reconocimiento tiene que llevar a la incorporación en la sociedad, al desarrollo de la sociedad, como un motor de ésta, o bien, a falta de reconocimiento, como un indicador de la descomposición social:

“la calidad social de las sociedades se mide por el grado en que pueden satisfacer las expectativas legítimas de reconocimiento expresadas por sus miembros, y de que la calidad de la vida social se mide con el nivel y la inclusividad de las relaciones sociales de reconocimiento, surge como aspecto negativo a todas estas nociones la posibilidad de patologías sociales, es decir, de condiciones de vida tan lesionadas que las relaciones sociales ya no sean capaces de producir la proporción necesaria de relaciones de reconocimiento. Entonces se hablaría de patologías sociales, y también se puede hablar, por supuesto, de injusticias sociales.[[18]](#footnote-18)

Bajo esta fórmula, para Honneth el reconocimiento intersubjetivo está enlazado necesariamente con el desarrollo de la sociedad. El reconocimiento es constitutivo de “progreso moral” en la sociedad”, porque “una demanda que se satisface provoca un incremento en términos de la calidad de la integración social que se alcanza y también amplía los horizontes de validez para esa sociedad”.[[19]](#footnote-19) O dicho bajo el lenguaje de “una formula *moral-social*” [[20]](#footnote-20): a mayor desarrollo de relaciones intersubjetivas de reconocimiento, mayor desarrollo social y viceversa. Entonces, una sociedad en que predomina el reconocimiento recíproco, es una sociedad que se fortalece inclusivamente, mientras aquella sociedad donde prima el “menosprecio”, el no reconocimiento, camina hacia su propia descomposición, el “despeñadero de la intolerancia”.

Como hemos enunciado, para plantear su teoría del reconocimiento, Axel Honneth distingue tres niveles concéntricos, esferas o dimensiones del reconocimiento: 1) El amor, como la base de todas las relaciones intersubjetivas; 2) El derecho, que corresponde al reconocimiento como relación jurídica; y 3) La solidaridad, como presupuesto de “relaciones sociales de valoración simétrica”.[[21]](#footnote-21)

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; en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional… [E]l reconocimiento debe aquí tener el carácter de aquiescencia y aliento afectivo. En esa medida, esta relación de reconocimiento está ligada a la existencia corporal del otro concreto, y los sentimientos de uno al otro proporcionan una valoración específica”.[[22]](#footnote-22) Así, plantea Honneth que el amor debe comprenderse como “*un ser-sí-mismo en el otro[[23]](#footnote-23)*” que se sostiene en una tensión entre “la entrega simbólica y la autoafirmación individual”.[[24]](#footnote-24) En resumen, el amor será, como primera relación de interacción, la base de “un modelo específico de reconocimiento recíproco”.[[25]](#footnote-25) Entonces, a partir de estos presupuestos el amor significará la base ontológica de la “autonomía individual”, el “poder ser *solo*”, en tensión, con un recíproco “*estar-junto-a-sí en el otro*”. Esto es, esta primera dimensión de reconocimiento recíproco constituye la fusión y tensión de la propia realización y la delimitación con el otro con el que se convive (amor) en la interacción. Así, el reconocimiento pasa a ser un elemento constitutivo del amor, no como un “respeto cognitivo”, sino como uno “acompañado de dedicación, una afirmación sostenida por la autonomía”.[[26]](#footnote-26)

Sin embargo, haciendo el tránsito hacia la siguiente dimensión del reconocimiento jurídico, sostiene Honneth que estas relaciones intersubjetivas de reconocimiento situadas en el estadio del amor, no pueden plantearse más allá de las “relaciones sociales primarias” (padres, hijos, amistad, relaciones íntimas), ni transferirse arbitrariamente a “un gran número de compañeros de interacción” porque estos sentimientos positivos son movimientos involuntarios. Al mismo tiempo, -concluye desde Hegel- el amor es “el núcleo estructural de toda eticidad” porque “solo aquella conexión simbiótica que surge de la recíproca y querida delimitación crea la medida de la autoconfianza individual que es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública”,[[27]](#footnote-27) con lo que introduce el siguiente nivel de las relaciones jurídicas, “el derecho” como reconocimiento recíproco.

Para Honneth, siguiendo a Hegel, en la relación de derecho el individuo superando su “*conciencia de sí natural, se somete a una generalidad, a la voluntad en sí y para sí, a la ley*, comportándose frente a los otros *en una forma con validez general, los reconoce por lo que él mismo quiere valer-en tanto que libre y persona*”.[[28]](#footnote-28) Entonces las relaciones de derecho extienden sus pretensiones a todos las personas como seres libres e iguales. A su vez, la autonomía individual del sujeto corresponde a un “específico modo de reconocimiento recíproco, encarnado en el derecho positivo”.[[29]](#footnote-29) En este sentido, la reciprocidad específica del reconocimiento jurídico, a diferencia de la reciprocidad del amor, “solo ha podido desarrollarse en un devenir histórico” en que los sujetos de la relación de reconocimiento <<el otro>> y el <<yo>> “se respetan recíprocamente como sujetos de derecho, porque en común conocen las reglas sociales por las que, en su ente comunitario, derechos y deberes se reparten legítimamente”.[[30]](#footnote-30) Si bien esta constatación será relevante, aún es insuficiente para Honneth para definir el contenido de la relación jurídica de reconocimiento: los derechos. Explica que esta proposición no contiene la información sobre el tipo de derechos que le corresponden al individuo, ni el fundamento de tales derechos en el núcleo de la sociedad. Solo se designa “el hecho elemental de que todo sujeto humano es tenido como portador de cualquier tipo de derechos cuando se le reconoce como miembro de una comunidad social”.[[31]](#footnote-31) Ahora bien, si los sujetos en interacción están de acuerdo con las normas, más allá de la coerción, en tanto que sujetos libres e iguales, se incorpora una forma de reconocimiento del derecho “nueva y ambiciosa” –dice Honneth - en que “los sujetos de derecho se reconocen, porque obedecen a la misma ley, recíprocamente como personas que pueden decidir racionalmente acerca de normas morales en su autonomía individual”.[[32]](#footnote-32)

Paralelamente, como Honneth nos ha dicho que el reconocimiento en el ámbito del derecho no puede separarse de su devenir histórico, esta relación de reconocimiento jurídico se ha expandido de la libertad, a la igualdad, hasta el derecho a contar con las condiciones sociales necesarias para el despliegue de dicha libertad e igualdad, las cuales serán de responsabilidad del estado. Según señala, “para la participación legítimamente igualitaria en un acuerdo racional futuro”, el individuo requerirá tanto de la “protección jurídica” de su libertad, como también de “la oportunidad jurídicamente asegurada de su participación en la formación pública de la voluntad”.[[33]](#footnote-33) Agrega Honneth, acto seguido, que solo se puede hacer uso de dicha participación “si se le concede en cierta medida un nivel de vida”,[[34]](#footnote-34) entrando con ello a los derechos sociales como presupuesto de las relaciones jurídicas de reconocimiento. Concluye a continuación que hoy, a diferencia de la época inicial del desarrollo moderno del derecho, “reconocerse recíprocamente como personas de derecho” incluye no solo “la capacidad abstracta de poder orientarse respecto de normas morales, sino también la capacidad concreta de merecer la medida necesaria en el nivel social de vida por la que un sujeto es entretanto reconocido cuando encuentra reconocimiento jurídico”.[[35]](#footnote-35) De esta forma, Honneth plantea una cuestión que será central para nuestro modelo de reconocimiento, cuando previene el rol del estado como asegurador de las condiciones del reconocimiento[[36]](#footnote-36).

Explica Honneth también que esta relación de reconocimiento jurídico, como “ampliación de los derechos fundamentales del individuo, dirimida socialmente”, a su vez, se abre o comprende dos caminos: por una parte, el “principio igualitario”, como ampliación paulatina de nuevas competencias en el estatus o nivel de vida material de un individuo; y, por otra, su ampliación en el aspecto social, esto es, la trasferencia “a un número creciente de miembros de la sociedad”.[[37]](#footnote-37) De esta forma, en el aspecto individual, con el reconocimiento el “derecho gana en contenidos materiales por lo que, de modo creciente, las diferencias en las oportunidades individuales de realización de las libertades sociales garantizadas son objeto de consideración”.[[38]](#footnote-38) Mientras, por el contrario, en el caso de la trasferencia social, con el reconocimiento “la relación de derecho se universaliza de tal modo que a un círculo de grupos sociales hasta ahora excluidos o desfavorecidos se les reconocen iguales derechos que a los demás miembros de la sociedad”.[[39]](#footnote-39) Entonces “la lucha por el reconocimiento” como reconocimiento jurídico, como principio de igualdad, contiene estructuralmente dos posibilidades de desarrollo, los “conflictos por la ampliación tanto del contenido material como también del alcance social del estatus de una persona de derecho”.[[40]](#footnote-40)

A continuación, antes de pasar a la tercera dimensión del reconocimiento y como presupuesto de dicho análisis, Axel Honneth plantea que “los derechos pueden concebirse como signos anónimos de un respeto social” que permite que se genere en el individuo la “conciencia de poder respetarse a sí mismo, ya que merece el respeto de todos los demás”.[[41]](#footnote-41) Luego, solo a partir del desarrollo de derechos fundamentales generales, esta forma de respeto de sí puede “adoptar el carácter que se le atribuye cuando se habla de la responsabilidad moral como núcleo digno de respeto de una persona”, porque solo bajo la condición del reconocimiento de los derechos individuales a todos los hombres, en tanto “seres libres” y no por la pertenencia a ciertos grupos, jerarquías o castas, la persona puede ver en estos derechos “el punto de apoyo objetivo de que a ella se le reconoce la capacidad de formación de juicios autónomos”.[[42]](#footnote-42) De esta forma, establece la “conexión conceptual en que se encuentra el reconocimiento jurídico y la conquista del respeto de sí”,[[43]](#footnote-43) porque al utilizar la expresión “derechos” como “posesión de derechos fundamentales generales”, es posible sostener pretensiones cuyo cumplimiento se pretende legítimo. Por el contrario, “vivir sin derechos” implica para el miembro de la sociedad “no tener ninguna oportunidad para la formación de su propia autoestima”.[[44]](#footnote-44) Entonces, **en el marco del reconocimiento, tener derechos “significa poder establecer pretensiones socialmente aceptadas”, lo que dota al sujeto de la posibilidad de actuar legítimamente lo que, a su vez, le permite “adquirir conciencia de que goza del respeto de los demás”**.[[45]](#footnote-45) En conclusión, “un sujeto en la experiencia del reconocimiento jurídico puede pensarse como una persona que comparte con todos los miembros de la comunidad las facultades que le hacen capaz de participar en la formación discursiva de la voluntad; y la posibilidad de referirse a sí mismo positivamente en tal forma es lo que llamamos autorespeto”.[[46]](#footnote-46) Pero, el mismo autor cuestiona el alcance de su tesis señalando que la referida conclusión “sólo afirma un estado de cosas conceptual al que todavía le faltan las justificaciones empíricas”.[[47]](#footnote-47) El problema se ubicará entonces en el paso siguiente de la comprobación de la afirmación conceptual, porque las evidenciaciones empíricas del autorespeto solo pueden lograrse a partir de experiencias negativas, es decir, si los sujetos carecen en forma evidente de tal autorespeto. Nos dice Honneth que la afirmación evidente del autorespeto solo ocurre –y por tanto es posible obtener conclusiones empíricas-, en contextos que llama de “menosprecio” o que nosotros podemos denominar de “prejuicio” o “discriminación”, porque en estos casos podrá establecer comparaciones empíricas con grupos de personas que sufren formas “simbólicas de la representación del menosprecio”, en que se releva el autorespeto como significante para el reconocimiento jurídico de los colectivos excluidos, los cuales solo con “la protesta activa y la resistencia” pueden liberarse del “sentimiento paralizante de vergüenza social”,[[48]](#footnote-48) volviendo el autor con ello al eje de la “lucha por el reconocimiento”.

Por último, tras relevar el sentido de la autovaloración[[49]](#footnote-49), plantea Honneth que por sobre el amor y el reconocimiento de derechos, los sujetos requieren lo que –desde Hegel y Mead- denomina “valoración social”, como concreción de la búsqueda de respeto en la interacción del individuo y su grupo, en “una relación de reconocimiento de recíproca valoración”, una <<eticidad>>, que supone “la existencia de un horizonte de valores intersubjetivamente compartido”, porque los individuos en interacción solo pueden valorarse como personas individuales bajo la condición de que “compartan la orientación a valores y objetivos que, recíprocamente, les señalen la significación o la contribución de sus cualidades personales para la vida de los otros”.[[50]](#footnote-50) Al respecto, adelantando una crítica a esta noción de “valoración social”, señala que bajo esta fórmula de la “valoración social” todo dependerá de cómo se determine “el horizonte general de valoración, que debe permanecer abierto a los diferentes tipos de autorrealización, pero que, por otro lado, debe poder servir, como sistema englobante de valoración”.[[51]](#footnote-51) Con ello –agrega Honneth – se introduce una tensión (que nosotros identificaremos más adelante como el “conflicto intercultural”) por la que a la larga la “valoración social” se ve “sometida a un conflicto cultural”, pues más allá de la forma en que se determinen los objetivos sociales, aunque la operación sea aparentemente neutra o que se presente como un “horizonte abierto de valores plurales”, bajo esta noción de la regla de reconocimiento, para Honneth, siempre se requerirán interpretaciones culturales secundarias, adicionales o mediaciones. Esto es, las ideas directrices convertidas en reglas abstractas no logran proporcionar “un sistema de referencia válido en general” que permita medir el valor social de cualidades y capacidades. Entonces, si bien es posible, en principio, medir el reconocimiento o valor de diversas formas de autorrealización, las mismas formas de medición están mediadas por interpretaciones históricamente predominantes y sus respectivos objetivos sociales, cuyos contenidos dependen de “qué grupos sociales consiguen exponer públicamente en tanto que valiosas sus propias operaciones y sus formas de vida”, lo que no constituye más que un “conflicto cultural duradero… una lucha permanente, en la que los diferentes grupos, con los medios simbólicos de la fuerza, intentan alzar objetivos generales de valor de las capacidades ligadas a su modo de vida”.[[52]](#footnote-52) Así, cuanto más consiguen los movimientos sociales llamar la atención pública sobre su <<menosprecio>> -entendido como “la significación desdeñada de las cualidades y capacidades colectivamente representadas por ellos”-[[53]](#footnote-53), tanto más tienen la posibilidad de elevar el valor social de sus objetivos o la consideración de sus miembros en la sociedad.[[54]](#footnote-54) Sin embargo, nos dice Honneth, este modelo de valoración social “otorga el carácter de relaciones asimétricas entre los sujetos histórico-válidamente individualizados”.[[55]](#footnote-55) Así, llegando al momento de la crítica ya prevenida, propone como tercera dimensión del reconocimiento a la “solidaridad” que, por el contrario, se sostiene en relaciones simétricas de reconocimiento recíproco.

Plantea Honneth que la “solidaridad”, en primer lugar, es “un tipo de relación de interacción en el que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciables, porque se valoran entre sí en forma simétrica”.[[56]](#footnote-56) En las relaciones solidarias “cada cual se sabe valorado por los otros en la misma medida”.[[57]](#footnote-57) Entonces, el reconocimiento consiste en que el individuo se sabe miembro de un grupo social capaz de realizar operaciones conjuntas “cuyo valor para la sociedad es reconocido por todos los demás” porque “sólo el grupo en su conjunto puede sentirse destinatario de valoración”, lo que constituye la “identidad colectiva del propio grupo”.[[58]](#footnote-58) Por ello, esta noción de “solidaridad” se aplica de preferencia a relaciones de grupos que viven “la experiencia de la resistencia a la opresión política” en que el objetivo práctico del grupo se centra en la oposición al “consenso dominante”, razón de la relación asimétrica, engendrando un “horizonte de valor intersubjetivo en el que cada uno aprende a reconocer la significación de las capacidades y cualidades del otro”.[[59]](#footnote-59) Honneth nos habla en este sentido de una “moral social” que “debe describir y justificar cuáles pretensiones de reconocimiento dirigen los sujetos legítimamente a los miembros de la sociedad”.[[60]](#footnote-60) La cual, a su vez, “requiere necesariamente de la relación o las bases ético-morales dadas en una determinada época histórica”.[[61]](#footnote-61) Esto es, el conjunto de valores sociales no puede ser adecuadamente fundamentado “sin un reaseguramiento histórico semejante en los principios centrales de las condiciones de vida existentes… no se pueden determinar adecuadamente los aspectos de lo justo sin que se reaseguren y reubiquen en las estructuras básicas normativas de una época”.[[62]](#footnote-62) Agrega Honneth desde Hegel que “la determinación de la moral se deduce o por lo menos no se independiza de una determinación de las condiciones de vida éticas de una época determinada [porque] la eticidad, entendida como sustancia de los principios racionales de una buena organización justa de la vida en un determinado tiempo, representa el marco en que se mueven nuestras vidas y nuestras nociones morales”.[[63]](#footnote-63)

En síntesis, la eticidad, como moralidad histórica de una época, para Honneth “representa el punto hacia el cual determinamos las perspectivas de lo justo”.[[64]](#footnote-64) Sin embargo, desde ya, advierte Honneth que no comparte una noción “comunitarista”, entendiéndola como la legitimidad, *per se*, del deber de vinculación al marco moral de orientación de “nuestra comunidad social”, sosteniendo la prescripción hegeliana de que solo podemos vincularnos a la moralidad existente (acotada al contexto específico, comunitario) “cuando ésta fuera razonable”.[[65]](#footnote-65) De nuestra parte, más adelante, veremos expresada esta afirmación en de una universalidad ética[[66]](#footnote-66) construida y fundada, precisamente, en un núcleo “razonable” enraizado en la dignidad humana misma, pero que no es elaborado central o jerárquicamente, sino que se construye, aunque pueda parecer paradójico, en la interacción social con los respectivos contextos culturales.[[67]](#footnote-67) Al respecto, dice Honneth:

“… es importante enfatizar que estamos hablando de reconocimiento solo en determinados espacios culturales, es decir, las sociedades que nosotros conocemos contienen varias formas o principios de reconocimiento social… Después, se debe dar un paso histórico que nos ilustra cuáles principios del reconocimiento social son institucionalizados y, así, justificados en una época, en un tiempo histórico determinado; pero justificados gracias a su racionalidad. Solo cuando no hay dudas sobre esto podemos preguntarnos si las expectativas de reconocimiento contribuyen en su formulación a una ampliación emancipatoria de estos principios de reconocimiento, o si presentan un modo de subestimación regresiva de los mismos”.[[68]](#footnote-68)

Honneth, no valora la diferencia cultural en sí, sino que la somete a un examen de racionalidad porque para él lo que motiva a la lucha social “es la convicción moral de que los principios de reconocimiento que se consideran legítimos y consensuados en una sociedad en la cual cada uno de los sujetos o grupos se sienten parte, no se están aplicando correctamente o es necesario cambiarlos para vivir plenamente esa inclusión, esa pertenencia”.[[69]](#footnote-69) Valora el reconocimiento en tanto expresión del principio de igualdad. Por ello Becka afirma que para Honneth, en la medida que “sujetos iguales” incorporan la cultura a la relación de reconocimiento, habría un “reconocimiento anómalo”.[[70]](#footnote-70) Luego, consideramos que más allá de las tres dimensiones del reconocimiento que identifica Honneth, sigue subsistiendo la necesidad de proponer un cuarto principio que integre a la interacción del reconocimiento la dimensión de la “identidad cultural”. Al respecto, como referimos inicialmente, Honneth, aunque diciente de ellas, tiene presente las demandas de reconocimiento identitario al punto que -debatiendo con Fraser- acepta que si las demandas de reconocimiento público de las identidades colectivas alcanzan lo que denomina la “culturalización de los conflictos sociales”, en tanto que los titulares de la demanda por reconocimiento lo hacen fundados en la adscripción a una determinada cultura para “movilizar moralmente la resistencia política”, es un desafío importante determinar si “hemos alcanzado un nuevo umbral en la historia de los conflictos de las sociedades capitalistas liberales” y, siendo ese el supuesto para la construcción de su teoría normativa del reconocimiento, Honneth –en un ejercicio de *especulación metodológica*- admite “la posibilidad de considerar un cuarto y nuevo principio de reconocimiento dentro de la infraestructura normativa de las sociedades capitalistas”.[[71]](#footnote-71) Esto es, plantea que si la autocomprensión colectiva de las minorías étnicas con lengua común, origen común y una cultura cotidiana común, entre las que ubica las de los pueblos indígenas –con necesarias distinciones respecto de otras “políticas de identidad”-, es posible plantear hipotéticamente como principio de reconocimiento aquel sustentado en “la propia cultura”, aunque concluye que la aceptación de esta cuarta esfera normativa pasa por demostrar si esas diferenciaciones culturales “son aún ahora significativas desde un punto de vista normativo”.[[72]](#footnote-72) Si bien su respuesta es negativa, nos ofrecerá bases para nuestra propia construcción y definición del alcance específico -que califica de “radical”- de este cuarto principio de reconocimiento de la “identidad cultural”. Para determinar los alcances posibles del cuarto principio de “identidad cultural” que desarrolla Honneth, recogemos algunos aspectos de la respuesta de Axel Honneth a Nancy Fraser en torno,[[73]](#footnote-73) precisamente, a la demanda por reconocimiento “cultural”[[74]](#footnote-74).

En primer lugar, plantea Honneth, que las “políticas de identidad” en relación con las demandas de reconocimiento de la cultura de “una comunidad que se comprende a sí misma como cultural”,[[75]](#footnote-75) presenta colectividades que “luchan por el reconocimiento de su independencia culturalmente definida”, fundadas en el “bienestar del grupo social… la protección y mejora de su vida común como grupo”, como base de las demandas colectivas.[[76]](#footnote-76) Al respecto, preliminarmente Honneth constata la existencia de demandas que se presentan como colectivas, pero que no son más que demandas individualistas realizadas en nombre de un grupo social por lo que las que descarta del análisis. A continuación, en relación con las efectivas demandas por reconocimiento de la identidad cultural, previene Honneth la existencia de muchos grupos sociales “cuyo vínculo inicial no consistía más que en la experiencia negativa de la discriminación social”, que han emprendido, en varios casos recientemente, el proceso de redefinición o reversión gradual de su exclusión -“que se hace virtud”- mediante la construcción de “una cultura independiente”, las cuales no dejan de enmarcarse en la lucha por la igualdad en el tratamiento jurídico” y por tanto que son abordables desde la esfera del reconocimiento jurídico como principio de igualdad. Aclara entonces que ellas son distintas de otras demandas por reconocimiento en que se reclama el reconocimiento cultural como valor absoluto ante la sociedad.[[77]](#footnote-77) Describe entonces, a lo menos, tres tipos de demandas por reconocimiento cuyas pretensiones de reconocimiento podrían considerarse culturales:[[78]](#footnote-78)

Primero, la demanda por reconocimiento que busca la “protección contra abusos externos que pueden influir negativamente en la reproducción cultural del grupo”.[[79]](#footnote-79) Para Honneth, este primer grupo que lucha por su reconocimiento tiene lugar dentro del marco normativo previsto por las democracias constitucionales modernas que aseguran el “principio de igualdad de reconocimiento jurídico”, en tanto que se demanda “para una minoría la misma protección jurídica que tiene garantizada la mayoría”.[[80]](#footnote-80)

El segundo grupo apela al reconocimiento de su identidad cultural “porque solicitan recursos o medidas preventivas para promover y desarrollar la cohesión de la comunidad”. Estas medidas que van desde recursos económicos, promoción de la lengua materna, adecuado tratamiento en los medios de comunicación y otras acciones “positivas”, todo, -advierte Honneth- bajo la condición que de que al grupo “no le será posible mantener su cultura y forma de vida sin esos recursos o medidas preventivas”.[[81]](#footnote-81) En estos casos –señala- “toca al Estado la eliminación de los obstáculos que perjudican o han perjudicado injustificadamente a un grupo social a la hora de desarrollar su vida cultural en relación con la cultura mayoritaria”.[[82]](#footnote-82) Agrega, por cierto, que esta forma de reconocimiento es limitada temporalmente, porque satisfecha la demanda o eliminado el perjuicio “pierde fuerza normativa la misma pretensión de reconocimiento.[[83]](#footnote-83) A este segundo grupo, para Honneth, también se le puede dar respuesta normativa desde el principio de igualdad jurídica. Finalmente, llega a un tercer grupo de demandas por reconocimiento de la identidad cultural cuyos objetivos –afirma- persiguen en forma directa la aceptación de la otra cultura por el grupo mayoritario, incluso “la estima” de sus orientaciones de valor en cuanto tales.[[84]](#footnote-84) Señala así que, efectivamente, estos objetivos exceden el principio de igualdad jurídica, al promover la estima de sus propios objetivos y valores “en sí mismos”[[85]](#footnote-85) y, por tanto, suponen efectivamente considerar la posibilidad de un cuarto principio de reconocimiento “cultural”. Ya en este supuesto, para el análisis, a su vez, distingue otros tres objetivos de las demandas de reconocimiento cultural más específicos (como valor para la sociedad, como valor absoluto o “en sí”, y como pretensión de totalidad), con los que anotará uno de los problemas centrales del reconocimiento intercultural, dado por la normativización del conflicto cultural, como vamos a revisar.

Como hemos dicho, para Honneth, la tercera forma de demanda por reconocimiento de la identidad cultural, deja de adoptar la forma negativa de protección frente a una “degradación dirigida en concreto contra un grupo”, en tanto, “promueven la estima de sus propios valores y objetivos”, centrándose “en la idea de que las prácticas constitutivas, modo de vida y orientación de valores de la comunidad cultural merecen una forma especial de apreciación que no puede derivarse del principio de igualdad de trato. La propia cultura… en sí misma, representa un bien que la sociedad debiera agradecer”.[[86]](#footnote-86) Como anunciamos, Honneth supone tres alternativas de pretensión para la valoración de la cultura propia en sí. Uno, por el aporte que el reconocimiento de la identidad cultural como bien para la sociedad, como “una contribución esencial a la reproducción de la sociedad”, ofreciendo un “éxito indispensable”. Sin embargo, bajo tal argumentación surge de inmediato la dificultad, prácticamente insalvable, de determinar qué principios normativos (aceptados como reconocimiento)[[87]](#footnote-87) permitirían justificar tal pretendida contribución, porque considera que no existe posibilidad de “exigir normativamente la evaluación positiva de formas culturales de vida… en el mejor de los casos, podemos hablar sólo de la disposición a tomar nota de las cualidades específicas de otras culturas cuyo valor pueda examinarse”.[[88]](#footnote-88) Frente a ello, aborda un segundo supuesto que aprecia en las minorías culturales bajo la forma alternativa de afirmar sus demandas por reconocimiento “con independencia de todas las referencias institucionalizadas de valor y, en ese sentido, *absolutamente”*.[[89]](#footnote-89) Esto es, este segundo supuesto de la demanda por reconocimiento de la identidad cultural consiste en la pretensión de reconocimiento sostenida por el valor de la cultura propia *en sí*. Como grafica Honneth:

“… ya no se trata de asegurar, con la mayor neutralidad axiológica posible, la igualdad de oportunidades de todos los sujetos para realizar sus objetivos vitales, ni de estimar, del modo más justo posible, determinadas aportaciones a la sociedad como *éxito*. Se trata, más bien, del objetivo, mucho más radical de respetar las prácticas culturales de la minoría como algo socialmente valioso en sí mismo.”[[90]](#footnote-90)

Agrega Honneth la interrogante adicional de que, más allá de la eventual justificación (que el cuestiona) de la demanda por reconocimiento de la identidad cultura “en sí”, subsiste el problema de “qué medidas políticas” acompañarían a este tipo de reconocimiento en casos concretos.[[91]](#footnote-91) La respuesta a esta cuestión, precisamente, es uno de los objetivos de nuestro modelo de reconocimiento. En todo caso, enfatiza Honneth que “el principal problema no es la forma adecuada de la implementación institucional, sino, más bien, el carácter normativo de la misma demanda”,[[92]](#footnote-92) esto es, la aceptación de la diferencia cultural como un derecho, como un valor en sí, legítimo en el marco social general. Su respuesta para este caso también es negativa ante el riesgo de la normativización del “conflicto cultural”. Sin embargo, para nosotros, si bien la demanda por reconocimiento supone una definición normativa que conlleva problemas conceptuales e institucionales, la misma respuesta no puede eludir la constatación real y aún subyacente en las sociedades latinoamericanas, de una de la lucha por el reconocimiento de la identidad cultural, como una lucha política que exige un horizonte de respuestas, aunque se sitúen en el plano del conflicto cultural. Por ello, más adelante estudiaremos, precisamente, estas pretensiones de reconocimiento en que subyace la búsqueda del reconocimiento político e institucional de la diversidad indígena en América Latina[[93]](#footnote-93).

En tercer término, Honneth identifica en los objetivos de la reivindicación por reconocimiento identitario, la posibilidad de ubicar el reconocimiento como “un proceso de comunicación intercultural”, esto es, como el derecho de las minorías culturales a que se reconozca su identidad en tanto consideración de sus objetivos y valores como “totalidad”.[[94]](#footnote-94) Esto es, que una sociedad “debe ser capaz de tratar a sus minorías como candidatas a la misma estima social que demuestra a su propia cultura”.[[95]](#footnote-95) Al respecto, Honneth considera que este supuesto de diversas totalidades culturales que demandan una misma estima social, una misma validación social –reconocimiento-, no es más que una “virtud procedimental” ya existente en el marco de la tolerancia recíproca como principio de la sociedad democrática liberal.[[96]](#footnote-96) Desde ya, para nosotros, a lo menos en el contexto de las sociedades latinoamericanas que estudiamos, la realidad histórica de exclusión y dominación de elites culturales, políticas y económicas, demuestra que tal principio o “virtud procedimental”, si bien razonable y posible en el ideario europeo liberal de la democracia representativa moderna, no alcanza más que un ideal muchas veces frustrado en las formas democráticas concretas de América Latina. Con todo, insiste Honneth, en que la posibilidad que esta “estima *cultural*”[[97]](#footnote-97) esté efectivamente vinculada a un cuarto principio de reconocimiento es muy difícil. Porque –señala- si llegase a existir esta conexión, los “conflictos culturales” que actualmente presentan las sociedades occidentales podrían generar un efecto inverso, negativo, en la “tradicional oferta de tolerancia”,[[98]](#footnote-98) ya que ese cuarto principio de reconocimiento cultural “significaría que también nosotros nos reconocemos unos a otros como miembros de comunidades culturales cuyas formas de vida merecen la medida de la atención”.[[99]](#footnote-99) En resumen, entendemos esta advertencia como su negativa a admitir esta forma de reconocimiento de la identidad cultural frente a la posibilidad, al riesgo, de una exacerbación identitaria que impida la comunicación y el reconocimiento recíproco, potenciando los conflictos culturales ya existentes o generando nuevos conflictos.

Sin embargo, como venimos respondiendo a Honneth, la cuestión radica en que la negativa a un cuarto principio de reconocimiento identitario cultural, que podría eventualmente ser pertinente en el plano de las sociedades democráticas liberales occidentales europeas o norteamericanas (genéricamente referidas), pasa por alto los procesos de dominación política, económica y cultural, históricamente sufrido por las sociedades latinoamericanas -así como en otras periferias postcoloniales, como las africanas y sudasiáticas-[[100]](#footnote-100), más allá de sus procesos de progresiva democratización representativa, más o menos formal, en que se enmarcan las demandas por reconocimiento de los pueblos indígenas. En estas sociedades el contexto de dominación e imposición del “estado-nación” ha anulado la posibilidad del reconocimiento del “otro” y su cultura, bajo la reproducción de relaciones de dominación incluso en el plano del conocimiento.[[101]](#footnote-101) La demanda identitaria cultural que puede aparecer como excepcional en el concierto europeo e incluso el global, es una realidad ampliamente presente, aunque muchas invisibilizada por las estructuras institucionales hegemónicas del modelo dominante del “estado-nación”, normalizado bajo una visión monocultural del estado y del derecho en América Latina.[[102]](#footnote-102)

Al respecto, hemos dicho que la revisión de Honneth nos genera bases para la propuesta de un modelo de reconocimiento intercultural porque, como ocurre en este preciso punto, aunque el autor manifiesta su desacuerdo en términos normativos, el nivel de la pretensión de reconocimiento entre totalidades culturales será, precisamente, una de las propuestas teóricas centrales para la noción de “reconocimiento intercultural”, cargado de sentido de descolonización política, cultural y epistemológica, que se ha planteado con mucha fuerza en el contexto latinoamericano, por ejemplo, con el “reconocimiento como liberación” de Dussel[[103]](#footnote-103) o bajo la proposición de una “Epistemología de las Ausencias y Emergencias” por parte de Boaventura de Sousa Santos.[[104]](#footnote-104)

Con todo, sin perjuicio de la crítica que Honneth formula a un eventual cuarto principio del reconocimiento identitario, dado su potencial riesgo frente a la “tolerancia” como valor democrático tensionado, insiste en el carácter excepcional de esta supuesta cuarta esfera de reconocimiento, porque considera que en la gran mayoría de las demandas de reconocimiento, aunque los grupos puedan poseer una autocomprensión mucho más radical de sus propios objetivos identitarios, ellos no trascienden el horizonte normativo del reconocimiento como “una aplicación innovadora del principio de igualdad”.[[105]](#footnote-105) Sintetiza diciendo que “la gramática de los conflictos” en que se envuelven las “políticas de identidad” de las democracias liberales modernas “está determinada esencialmente por el principio de reconocimiento de la igualdad jurídica”.[[106]](#footnote-106) Al respecto, compartimos con Honneth que muchas de las demandas empíricas por reconocimiento jurídico e institucional de la identidad cultural –como en el caso de Chile- se enmarcan en la profundización y complejización del principio de igualdad, atendido lo cual la explicación de Honneth contribuye, con esta específica reserva, a diferenciar un conjunto de demandas por reconocimiento que, a lo menos en el plano normativo-conceptual, pueden encontrar respuesta en las estructuras constitucionales latinoamericanas, sin implicar una reestructuración extraordinaria y paradigmática de la visión del estado y del derecho que exceda los márgenes del sistema democrático constitucional “liberal”, aunque requiera diversos y complejos ajustes institucionales. Sin embargo y aunque para efectos de análisis se acoja el sentido excepcional que tendría la demanda identitaria “en sí” (como aquella con pretensión de reconocimiento de “totalidad”), también existe una dimensión de la lucha por el reconocimiento de la identidad cultural que interpela los procesos de dominación cultural, política, institucional y epistemológica que han reproducido los estados nación latinoamericanos y que hacen necesario un rediseño social, político e institucional de carácter intercultural.

En consecuencia, en el ámbito institucional del reconocimiento, en nuestra propuesta será central el rol que juega la inclusión y participación social de quienes reclaman el reconocimiento de identidad como elemento y actores constitutivos del estado y la democracia[[107]](#footnote-107).

Por otra parte, respecto de la relación reconocimiento-democratización, es necesario trabajar intensamente en la construcción de ciudadanías situadas en “lo público”, en la deliberación democrática desde las respectivas identidades, en cuyo contexto el problema de la identidad como “lucha por el reconocimiento”, necesita de un trasfondo ético-político[[108]](#footnote-108) del reconocimiento, que nos ofrece Honneth con su propuesta de “reconocimiento intersubjetivo”. Pero, al mismo tiempo, como venimos sosteniendo con alguna distancia de Honneth, los dilemas entre “la identidad” y “la solidaridad” no pueden agotarse en ella y deben enfrentar los conflictos asociados al reconocimiento en el plano cultural, como condición de ser del reconocimiento. Es decir, como consecuencia conexa y necesaria al “reconocimiento intersubjetivo” emerge el “reconocimiento intercultural”, aunque siempre en tensión y conflicto.

Finalmente, como hemos dicho, la propuesta sobre el reconocimiento de Honneth, en especial en el nivel de la “solidaridad”, es una teoría normativa que busca ubicar la “solidaridad” como “presupuesto de relaciones sociales de valoración simétrica” entre sujetos autónomos.[[109]](#footnote-109) Para él la valoración simétrica significa “considerarse recíprocamente a la luz de los valores que hacen aparecer las capacidades y cualidades de cualquier otro como significativas para la praxis común… que no sólo despiertan tolerancia pasiva, sino participación activa en la particularidad individual de las otras personas; pues solo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes”.[[110]](#footnote-110) Por tanto, “simétrico” no implica “valorarse recíprocamente en igual medida”, sino más bien que toda persona, sin jerarquías, “tiene la oportunidad de sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad”.[[111]](#footnote-111)

Decimos que Honneth propone una teoría normativa, porque plantea la existencia de las relaciones solidarias de reconocimiento enmarcadas en la lucha ante la “asimetría”, el “menosprecio”, la “opresión” o la exclusión que subyacen en la sociedad. Pero, si bien la “solidaridad”, las relaciones intersubjetivas de reconocimiento, pueden ser el “motor de la construcción social”, también es cierto que en muchos contextos históricos y sociales actuales la “asimetría”, el “menosprecio”, el no reconocimiento, es un presupuesto dado, especialmente cuando la cultura ha sido desvalorizada socialmente por los grupos dominantes, como ocurre con muchas de las realidades y demandas de los pueblos indígenas en América Latina. Por lo tanto, en estos casos -separándonos de Honneth-, el conflicto cultural ya se encuentra presente en las relaciones sociales y políticas, por lo que es imprescindible que se aborde metodológica, normativa y estratégicamente, como contexto necesario de las luchas por el reconocimiento. Por ello, diremos desde Fornet-Betancourt que el conflicto es consustancial al reconocimiento[[112]](#footnote-112) y, en consecuencia, nuestro modelo de reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina debe considerar los mecanismos de abordaje de tal conflicto. Como expresa Thove:

“Las luchas por el reconocimiento en el terreno político siempre van a desembocar en lo legal, en una intervención decidida de los poderes públicos para dar respuestas a esas demandas. Ninguna reivindicación llega a un parlamento y se procesa en él, hasta desembocar en nuevas leyes o modificaciones de las actuales, si no hay una sociedad civil comprometida en ese proceso”.[[113]](#footnote-113)

Pero, al mismo tiempo, las transformaciones institucionales devienen de un sentido del reconocimiento bien explicado por Honneth que es prejurídico y prepolítico, por tanto, que no se explica ni puede abordarse solo desde la idea de un conflicto social. Como señala también Thove:

“…la fuerza progresiva de [las] demandas que logran ser procesadas y canalizadas en el reconocimiento jurídico, no evitan que sigan existiendo dimensiones de sufrimiento personal, un nivel de autocomprensión al que no llega el imperio de la ley. Aquí la mirada prepolítica se vuelve indispensable, ese primer estadio de reconocimiento que Honneth propone y que hace a la cotidianeidad desde la cual los sujetos viven situaciones injustas sin tener las herramientas adecuadas para luchar por su erradicación”.[[114]](#footnote-114)

Entonces, recapitulando la noción de reconocimiento de Honneth, en sus tres esferas, del amor, del derecho y la solidaridad, agregando nosotros la del reconocimiento de la identidad cultural, podemos afirmar que siempre, en todas las dimensiones desarrolladas, hay una “lucha por el reconocimiento” ante el “menosprecio”, de tal forma que el reconocimiento en tanto relaciones intersubjetivas constituye el “motor de la sociedad”, visto, a su vez, el no reconocimiento como la progresiva descomposición social. En particular, con el reconocimiento como “solidaridad”, surge una nueva articulación de relaciones éticas que recíprocamente les permite a los sujetos “valorar a los otros” con quienes están socialmente en interacción como sujetos capaces de operaciones y facultades, de derechos, que previamente carecían de significación social, pero que participan de la nueva valoración social construida en la relación intersubjetiva de reconocimiento recíproco[[115]](#footnote-115). En este contexto, Honneth describe el proceso de ampliación de derechos dado por las pretensiones de reconocimiento que, desde la libertad, la igualdad, a los derechos sociales y que en un continuo nosotros conectamos con la pretensión de reconocimiento de los derechos culturales, como próxima dimensión del reconocimiento. Desde este lugar conceptual, en los márgenes teóricos del planteamiento de Honneth, pero como punto de partida para nosotros, la presente investigación considera la inclusión de los factores culturales, de la dimensión intercultural de los derechos humanos, como condición de posibilidad del reconocimiento de los pueblos indígenas. Entonces, junto a los factores estrictamente subjetivos, los sociales y los económicos que ya incluye Honneth, el reconocimiento de la cultura se traducirá normativamente en la afirmación positiva del derecho fundamental a la “supervivencia cultural”.

Luego, en el campo del derecho positivo, veremos cómo este derecho formará parte de un núcleo normativo fundamental, exigible a los estados en el marco del derecho a la “libre determinación de los pueblos indígenas”. La “libre determinación” será entonces el derecho fundante del “pacto de pueblos”[[116]](#footnote-116) en que los pueblos indígenas y los demás actores sociales “constituyen”, acuerdan, las bases de un nuevo estado diverso y democrático.

1. \* Integra Grupo de Investigaciones Jurídicas de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad Católica de Temuco, profesor de Derecho Constitucional y Derecho Indígena de la misma Universidad. Este trabajo se enmarca en el proyecto Fondecyt “Teorías contemporáneas del reconocimiento. Una lectura crítica de la obra de Honneth, Taylor y Ricoeur”, N° 1120701-2011.

 Yrigoyen, R., “El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización”, pág. 149, en Rodríguez, C. (coord.), *El Derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011, págs. 139-159. [↑](#footnote-ref-1)
2. En relación con la cita precedente (n. 1), Raquel Yrigoyen usó la expresión “pluripueblos” en los ricos diálogos que sostuvimos durante su visita académica a la Universidad Católica de Temuco en agosto de 2013. [↑](#footnote-ref-2)
3. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos.* Crítica, Barcelona, 1997, pp. 114-115. [↑](#footnote-ref-3)
4. Honneth relee el modelo hegeliano de familia, sociedad civil y estado definiendo un modelo de reconocimiento de tres esferas o patrones intersubjetivos de desarrollo para el reconocimiento (amor, derecho y solidaridad). Thove, K., 2008. *“II. Nancy Fraser; Axel Honneth, ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico.* [En línea]. Available at: [http://eticajusticiaeconomia.blogspot.com/2008\_12\_01 \_archive.html](http://eticajusticiaeconomia.blogspot.com/2008_12_01%20_archive.html) [Último acceso: julio 2013]. [↑](#footnote-ref-4)
5. HONNETH, cit. (n.3), p. 117. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ramaglia, D., “Gregor Sauerwald, Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte”, en *Estudios de la filosofía práctica e historia de las ideas,* Num. 10, Vol. 1 (enero-julio) 2008, p. 94. [↑](#footnote-ref-6)
7. Sauerwald, G. *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte.:* Lit Verlag, Munster, 2008, p. 46. [↑](#footnote-ref-7)
8. RAMAGLIA, cit. (n.6), p.94. [↑](#footnote-ref-8)
9. Santos, B. *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria.* Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de San Marcos, Lima, 2006, p. 112. [↑](#footnote-ref-9)
10. HONNETH, cit. (n.3), p. 230. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cortina, A. *Justicia cordial:* Trotta, Valencia, 2010, p. 152. [↑](#footnote-ref-11)
12. SAUERWALD, cit. (n.5), p. 51. [↑](#footnote-ref-12)
13. HONNET, cit. (n.3), p. 115. [↑](#footnote-ref-13)
14. HONNET, cit. (n.3), p. 115. [↑](#footnote-ref-14)
15. HONNET, cit. (n.3), pp. 114 y 115. [↑](#footnote-ref-15)
16. “… los bienes primarios en Rawls, la igualdad de recursos en Dworkin” y la fórmula crítica de Fraser. THOVE, cit. (n. 4). [↑](#footnote-ref-16)
17. Becka, M., “Reconocimiento como base de la interculturalidad –hacia una práctica transformadora-”, Universidad Católica de Temuco, 2013. En este trabajo referenciaremos notas personales recogidas de la conferencia indicada y de los ricos diálogos y debates sostenidos con la Dra. Michelle Becka de la Gutenberg-Universität, Mainz, Alemania, en el marco del “Coloquio internacional reconocimiento e interculturalidad. En torno a la obra de Axel Honneth”. U.C. de Temuco, Temuco, Chile, 12 y 13 de marzo de 2013. [↑](#footnote-ref-17)
18. Axel Honneth, en entrevista de Francisco Cortés Rodas. Cortés, F., “Reconocimiento y justicia. Entrevista Axel Honneth”, en *Estudios Políticos.* Núm. 27, 2005 (pp. 9-26), p. 18. [↑](#footnote-ref-18)
19. THOVE, cit. (n. 4). [↑](#footnote-ref-19)
20. Cursiva del original. [↑](#footnote-ref-20)
21. HONNETH, cit. (n.3), p. 117. [↑](#footnote-ref-21)
22. HONNETH, cit. (n.3), p. 118. [↑](#footnote-ref-22)
23. Cursiva del original. [↑](#footnote-ref-23)
24. HONNETH, cit. (n.3), p. 118. [↑](#footnote-ref-24)
25. HONNETH, cit. (n.3), p. 118. [↑](#footnote-ref-25)
26. HONNETH, cit. (n.3), p. 132. [↑](#footnote-ref-26)
27. HONNETH, cit. (n.3), p. 133. [↑](#footnote-ref-27)
28. Axel Honneth cita a Hegel en “Enzyklopädie der philosophischen Wissens-chaften III”. En Werke, 20 cols. Karl Markus Michel y Eva Moldenhauer, eds. Frankfuer, 1970, vol. 10, pp.221 y ss. En HONNETH, cit. (n.3), p. 133. [↑](#footnote-ref-28)
29. HONNETH, cit. (n.3), p. 134. [↑](#footnote-ref-29)
30. HONNETH, cit. (n.3), p. 134. [↑](#footnote-ref-30)
31. HONNETH, cit. (n.3), p. 134. [↑](#footnote-ref-31)
32. HONNETH, cit. (n.3), p. 135. [↑](#footnote-ref-32)
33. HONNETH, cit. (n.3), p. 144. [↑](#footnote-ref-33)
34. HONNETH, cit. (n.3), p. 144. [↑](#footnote-ref-34)
35. HONNETH, cit. (n.3), p. 144. [↑](#footnote-ref-35)
36. Es necesario prevenir que Honneth sitúa esta responsabilidad estatal en base al principio del “mérito” y la necesaria igualdad de oportunidades, como criterio ordenador de las democracias liberales y no en el marco de las condiciones de posibilidad del reconocimiento intercultural como lo proponemos nosotros. [↑](#footnote-ref-36)
37. HONNETH, cit. (n.3), pp. 144 y 145. [↑](#footnote-ref-37)
38. HONNETH, cit. (n.3), p. 145. [↑](#footnote-ref-38)
39. HONNETH, cit. (n.3), p. 145. [↑](#footnote-ref-39)
40. HONNETH, cit. (n.3), p. 145. [↑](#footnote-ref-40)
41. HONNETH, cit. (n.3), p. 145. [↑](#footnote-ref-41)
42. HONNETH, cit. (n.3), p. 146. [↑](#footnote-ref-42)
43. HONNETH, cit. (n.3), p. 144. [↑](#footnote-ref-43)
44. HONNETH, cit. (n.3), p. 147. [↑](#footnote-ref-44)
45. HONNETH, cit. (n.3), p. 147. [↑](#footnote-ref-45)
46. HONNETH, cit. (n.3), p. 147. [↑](#footnote-ref-46)
47. HONNETH, cit. (n.3), p. 147. [↑](#footnote-ref-47)
48. HONNETH, cit. (n.3), p. 148. [↑](#footnote-ref-48)
49. HONNETH, cit. (n.3), p. 115. [↑](#footnote-ref-49)
50. HONNETH, cit. (n.3), pp. 148 y 149. [↑](#footnote-ref-50)
51. HONNETH, cit. (n.3), p. 155. [↑](#footnote-ref-51)
52. HONNETH, cit. (n.3), p. 156. [↑](#footnote-ref-52)
53. HONNETH, cit. (n.3), p. 156. [↑](#footnote-ref-53)
54. HONNETH, cit. (n.3), p. 156. [↑](#footnote-ref-54)
55. HONNETH, cit. (n.3), p. 156. [↑](#footnote-ref-55)
56. HONNETH, cit. (n.3), p. 157. [↑](#footnote-ref-56)
57. HONNETH, cit. (n.3), p. 157. [↑](#footnote-ref-57)
58. HONNETH, cit. (n.3), p. 157. [↑](#footnote-ref-58)
59. HONNETH, cit. (n.3), p. 157. [↑](#footnote-ref-59)
60. CORTÉS, cit. (n.18), p. 16. [↑](#footnote-ref-60)
61. CORTÉS, cit. (n. 18), p. 16. [↑](#footnote-ref-61)
62. CORTÉS, cit. (n. 18), p. 17. [↑](#footnote-ref-62)
63. CORTÉS, cit. (n. 18), p. 17. [↑](#footnote-ref-63)
64. CORTÉS, cit. (n. 18), p. 17. [↑](#footnote-ref-64)
65. CORTÉS, cit. (n. 18), p. 16. [↑](#footnote-ref-65)
66. CORTINA, cit. (n.11), p. 21. [↑](#footnote-ref-66)
67. Hoffe, O. *Derecho Intercultural.* Gedisa, Barcelona, 2008, p. 209. [↑](#footnote-ref-67)
68. CORTÉS, cit. (n. 18), p. 21. [↑](#footnote-ref-68)
69. THOVE, cit. (n.4). [↑](#footnote-ref-69)
70. BECKA, cit. (n.17); THOVE, cit. (n.4). [↑](#footnote-ref-70)
71. Honneth, A. *Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser. En: ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico.* Morata, Madrid, 2006, p. 127. [↑](#footnote-ref-71)
72. HONNETH, cit. (n.71) p. 128. [↑](#footnote-ref-72)
73. HONNETH, cit. (n.71) pp. 127-133. [↑](#footnote-ref-73)
74. THOVE, cit. (n.4). [↑](#footnote-ref-74)
75. HONNETH, cit. (n.71) p. 129. [↑](#footnote-ref-75)
76. HONNETH, cit. (n.71) pp. 128-129 [↑](#footnote-ref-76)
77. HONNETH, cit. (n.71) pp. 128-31. [↑](#footnote-ref-77)
78. HONNETH, cit. (n.71) pp. 129-132. [↑](#footnote-ref-78)
79. HONNETH, cit. (n.71) p. 129. [↑](#footnote-ref-79)
80. HONNETH, cit. (n.71) p. 129. [↑](#footnote-ref-80)
81. HONNETH, cit. (n.71) p. 129. [↑](#footnote-ref-81)
82. HONNETH, cit. (n.71) p. 129. [↑](#footnote-ref-82)
83. HONNETH, cit. (n.71) p. 129. [↑](#footnote-ref-83)
84. HONNETH, cit. (n.71) p. 130. [↑](#footnote-ref-84)
85. HONNETH, cit. (n.71) p. 131. [↑](#footnote-ref-85)
86. HONNETH, cit. (n.71) p. 131. [↑](#footnote-ref-86)
87. Honneth en un desarrollo lógico descarta el “éxito”, en base al “mérito” o el “rendimiento”, aunque no reproducimos porque excede nuestro propósito. HONNETH, cit. (n.71) pp. 131-132. [↑](#footnote-ref-87)
88. HONNETH, cit. (n.71) p. 132. [↑](#footnote-ref-88)
89. HONNETH, cit. (n.71) pp. 131-132. [↑](#footnote-ref-89)
90. HONNETH, cit. (n.71) pp. 131-132. [↑](#footnote-ref-90)
91. HONNETH, cit. (n.71) p. 131. [↑](#footnote-ref-91)
92. HONNETH, cit. (n.71) p. 132. [↑](#footnote-ref-92)
93. Una gran diversidad de formas de organización y acción política, mecanismos de participación y toma de decisiones: representativas, participativas y comunitarias. Encontramos muchos más que los partidos y las fuerzas políticas tradicionales de la democracia representativa delegada, sino que de otras expresiones políticas que subsisten “al margen” como ha graficado Zegada, en el “subsuelo político” según describe Luis Tapia; o como la “democracia orgánica” que define Sarela Paz. Hablamos de la articulación de diversas formas de autonomía local y participación indígena, expresiones de horizontalización del poder y con poder, del “trasvasije” de poder del estado a los que estaban fuera del estado o en sus márgenes: de la “transferencia de soberanía”. Zegada, M., Arce, C. y otros, *Democracia de los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*, Clacso-Muela del Diablo, La Paz, 2011; Tapia, L., *Política Salvaje*, Clacso-Muela del Diablo, La Paz, 2008, pp. 83-108; Paz, S., *Entrevista por Faundes, J*., Cochabamba, 2013. [↑](#footnote-ref-93)
94. HONNETH, cit. (n.71) p. 133. [↑](#footnote-ref-94)
95. HONNETH, cit. (n.71) p. 133. [↑](#footnote-ref-95)
96. HONNETH, cit. (n.71) p. 133. [↑](#footnote-ref-96)
97. Cursiva del original. [↑](#footnote-ref-97)
98. HONNETH, cit. (n.71) p. 133. [↑](#footnote-ref-98)
99. HONNETH, cit. (n.71) p. 133. [↑](#footnote-ref-99)
100. En el ámbito teórico, desde las miradas periféricas poscoloniales podemos ubicar los estudios de “modernidad/(de)colonialidad” y los “estudios subalternos”, véase: Ruha, R., *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, crítica, Barcelona, 2002; Chakrabarty, D., *Una pequeña historia de los estudios subalternos. 2000.* [En línea] Available at: http://www.desclasificacion.org/pdf/Estudios\_ Subalternos \_%20Trad\_raul\_rodriguez.pdf [Último acceso: 30 julio 2012]; Spivak, G., “¿Se puede hablar del subalterno?”, en “Revista Colombiana de Antropología”, Vol. 39, 2003, pp. 297-364; Chakrabarty, D., “Estudios de subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía”, en Rivera, S., Barragán, R. (Coords.) “Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad”, Sephis-Historias, La Paz, 1985, pp. 112-114. [↑](#footnote-ref-100)
101. Escobar, A., “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, en *Tabula Rasa.* Núm. 001, 2003, pp. 51-86. [↑](#footnote-ref-101)
102. Por ejemplo, Kymlicka, si bien pone en duda la posibilidad de éxito de la demanda de reconocimiento identitario en un plano global general, constata la progresión y perspectivas de profundización de las demandas de reconocimiento y autodeterminación de los pueblos indígenas en América Latina. Kymlicka, W. *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad.* Paidos, Barcelona, 2009, pp. 165-169. [↑](#footnote-ref-102)
103. Dussel, E. *Filosofía de la cultura y la liberación: Ensayos.* UNAM, México, 2006, pp. 329. [↑](#footnote-ref-103)
104. SANTOS, cit. (n.9), p. 112. [↑](#footnote-ref-104)
105. HONNETH, cit. (n.71), p. 133. [↑](#footnote-ref-105)
106. HONNETH, cit. (n.71), p. 133. [↑](#footnote-ref-106)
107. HONNETH, cit. (n.71) p. 127. [↑](#footnote-ref-107)
108. THOVE, cit. (n. 4). [↑](#footnote-ref-108)
109. HONNETH, cit. (n.3), p. 157. [↑](#footnote-ref-109)
110. HONNETH, cit. (n.3), p. 158. [↑](#footnote-ref-110)
111. HONNETH, cit. (n.3), p. 159. [↑](#footnote-ref-111)
112. Fornet-Betancourt, R., *La Filosofía Intercultural y la dinámica del reconocimiento*, Ediciones UC Temuco, Temuco, 2011, p. 21. [↑](#footnote-ref-112)
113. THOVE, cit. (n. 4). [↑](#footnote-ref-113)
114. THOVE, cit. (n. 4). [↑](#footnote-ref-114)
115. HONNETH, cit. (n.3), p. 157 [↑](#footnote-ref-115)
116. YRIGOYEN, cit. (n.1), p. 149. [↑](#footnote-ref-116)