

La lucha por el reconocimiento y la economía del don*

Paul Ricœur

El título de esta conferencia, *La lucha por el reconocimiento y la economía del don*, parece juntar el agua con el fuego, la palabra “lucha” y la palabra “don; pero lo que está en juego es la palabra “reconocimiento”, el reconocimiento mutuo. Este trabajo forma parte de una tentativa más vasta de dar al concepto “reconocimiento” una dignidad filosófica que este no tiene, en comparación con la palabra “conocimiento”; hay teoría del conocimiento, tratados del conocimiento pero, según mi información, no poseemos un gran libro que llevaría el título *Del reconocimiento*; yo no estoy seguro de que se lo pueda escribir y no presento de éste más que fragmentos. Es el fragmento último de esta investigación el que aquí presento.

El concepto de reconocimiento entró en la filosofía esencialmente gracias al filósofo alemán Hegel, casi al comienzo de su obra filosófica, en Jena entre 1802 y 1806. El tema del reconocimiento no es desconocido entre el público de lengua francesa, gracias al trabajo de Kojève sobre el gran libro de Hegel que siguió a ese periodo de preparación, *La fenomenología del Espíritu*. La novedad de esa obra es la lucha por el reconocimiento precisamente, pero en torno de un tema que me pareció un poco reduccionista, la lucha del amo y del esclavo, y que en efecto, en ese libro, no puede acabar más que en una imposibilidad de tomar partido por uno de ellos, ya que ambos se reconocen compartiendo el pensamiento. La salida de la lucha por el reconocimiento en *La fenomenología del Espíritu*, es pues el estoicismo, donde un amo y un esclavo, un emperador y un esclavo, dicen ambos “nosotros pensamos”; y como ambos piensan, son indiferentes, amo o esclavo.

* Conferencia pronunciada en la UNESCO en el año 2002. Publicada en 2004.

El estoicismo produce por lo tanto el escepticismo. Entonces yo seguí los trabajos de otra generación de investigadores, que se remontan más allá de esa obra tan lograda, admirable, *La fenomenología el Espíritu*, al período de Jena; donde las obras fragmentarias inacabadas ponen a trabajar la idea de la lucha por el reconocimiento, pero con un horizonte mucho más prometedor en desarrollos ulteriores que esa especie de clausura que yo indicaba sobre el estoicismo y el escepticismo. En esos escritos y sobre todo en su reactualización en Alemania principalmente en torno a jóvenes investigadores, y también en Lovaina-la-Nueva en torno a Taminaux, la idea generalmente expuesta es la siguiente: si nos quedamos solamente en el horizonte de la lucha por el reconocimiento, crearemos una demanda insaciable, una suerte de nueva conciencia desventurada, una reivindicación sin fin. Es por esto que yo me pregunté si no teníamos en otra parte, dentro de nuestra experiencia cotidiana, la experiencia de ser reconocidos, de ser efectivamente reconocidos, en un intercambio que es precisamente el intercambio del don. Es por lo tanto una tentativa de la cual ignoro el éxito, pero de la cual estoy seguro que es fecunda, para completar y corregir la idea finalmente violenta de lucha con la idea no violenta de don. He aquí por lo tanto la línea general de mi presentación.

Para decir algunas palabras de la obra e Hegel en Jena, quiero indicar cuál es adversario permanente que la filosofía política intentó combatir y excluir: se trata del Hobbes del *Leviatán*. Se puede decir que toda la tradición del derecho natural, desde Grotius, Pufendorf, Locke, Leibniz, y hasta Fichte, tiende a refutar a Hobbes. La idea de Hobbes, todo el mundo la conoce al menos muy someramente, es que en el estado que él llama de naturaleza —es una suerte de fábula del origen, y que es además perfectamente reconstruida por una descripción empírica del estado de cosas— los hombres no son conducidos más que por el miedo a la muerte violenta, en manos del otro. Las pasiones que rigen sobre este miedo son la competencia, la desconfianza, *defidence*¹, y la gloria. En el fondo, es en torno

¹ NT: Se dejó aquí el término “defidence” como en el original ya que el mismo podría entenderse como un neologismo utilizado por Ricoeur para sintetizar la idea de competencia y desconfianza. Sin equivalente alguno en español.

a la idea de desconfianza que nosotros vamos a volver, puesto que el reconocimiento como vamos a ver, es la respuesta a esta desconfianza para salir del estado de naturaleza tal como los presenta Hobbes. La solución es un contrato, pero un contrato entre hombres reunidos por el miedo y que cuentan con un soberano que él mismo no pacta, ni participa como un contratante en el contrato; si bien un artificio, el Estado, es representado por el gran animal del cual se habla en el libro de Job: el Leviatán, es la gran bestia de algún modo. El problema que ha sido planteado a Hobbes y a todos sus sucesores es saber si habría un fundamento moral distinto al miedo, un fundamento moral del cual se pueda decir que da la dimensión humana, humanista, a la gran empresa política. Es en esta línea que el joven Hegel se sitúa, pero él tiene detrás suyo apoyos considerables, los anti hobbesianos si yo osara decir, es decir la tradición, bastante mal definida hay que decirlo, del derecho natural, con la idea de que hay una marca moral originaria en el hombre que ustedes encuentran en el pensamiento de Grotius dentro de la "cualidad moral de la persona" —es una expresión de Grotius: *qualitas, moralis personae*— en vista de la cual se puede legítimamente poseer, hacer y actuar; este es la primera posta. La segunda posta, es Kant, con su idea de autonomía, es decir el sentido propio de la palabra en el cual el yo y la norma conforman una ligazón absolutamente primitiva; un imperativo categórico se sigue y no existe ningún problema derivado del miedo: es una fundación primordial de la moralidad; pero el problema es extraer una filosofía política del principio de autonomía, y es en este momento que intervine la última posta, el gran filósofo, puede ser el más difícil de leer de toda la filosofía alemana, Fichte. Es él, el primero que une la idea de la reflexión sobre el yo a una idea de la orientación hacia el Otro; esta determinación recíproca de la conciencia de sí y la intersubjetividad, es la obra de Fichte, y en este sentido, en ese periodo al menos, Hegel es un Fichte. Yo agregaría a estas motivaciones una admiración sin límites por la Ciudad griega y la idea de reencontrar la bella Ciudad en las condiciones de la modernidad: esta es por lo tanto la tarea que se asigna Hegel. Las dos obras, o más bien los dos fragmentos sobre los cuales me voy a apoyar y de los cuales voy a hacer una muy breve presentación son el *Sistema de la eticidad* de

1802 y la *Filosofía real*, filosofía de la vida real, de los años 1804-1806. Nosotros empleamos en francés “vida ética” para traducir la palabra alemana de gran alcance que es *Sitten*: las costumbres, es decir que en lugar de partir de la idea abstracta del deber moral, de la obligación, partimos de la práctica de las costumbres; hay allí una suerte de eco de Aristóteles quien precisamente escribió una ética a partir de la palabra *ethos*, las costumbres, entonces como no se podría emplear la palabra “costumbres” en francés como el alemán emplea *Sitten*, se tradujo por ética, en la palabra vida ética, existe una voluntad de concretar la práctica de los hombres y no solamente sus obligaciones morales abstractas. Sobre este proyecto se inserta un método que hace aparecer la negatividad – es decir todo aquello que de una manera u otra, niega – como el motor dinámico del avance de las ideas y las prácticas. La salida de la vida natural de ser simplemente ahí, *da sein* como se dice en alemán, se hace por lo negativo que empuja siempre más lejos. El proyecto hegeliano – que en el fondo no cambiará hasta el cumplimiento más convincente de la obra hegeliana en el orden práctico, a saber *Los principios de la filosofía del derecho* – consiste en un recorrido de niveles e instituciones donde, por la multiplicación de negaciones, se construye poco a poco un orden humano. El origen de la política, es por lo tanto la salida del miedo por ese empuje espiritual que, bajo el vacío de la negatividad viva y animada, produce las instituciones cada vez más ricas, que en la última gran obra *Principios de la filosofía del derecho*, se organizarán en torno de la familia, la sociedad civil y culminarán en la sociedad política en la cual los hegelianos intentan encontrar la equivalencia de la bella Ciudad griega, pero a partir de la individualidad nacida en el Renacimiento, en el periodo de las Luces y a través de la filosofía kantiana y fichteana. En cuanto a la segunda obra, *Filosofía Real*, el término “real” indica que se trata de decir cómo el espíritu, el *Geist*, entra en la Historia, entra en la realidad histórica; cómo la libertad, que es al principio una idea abstracta, deviene histórica. Es por lo tanto a través de toda una historia de conquistas prácticas, pragmáticas e institucionales del hombre que se construye el destino – político finalmente, político en un sentido amplio – de vivir juntos dentro las leyes y las instituciones. Hegel recorre tres modelos de reconoci-

miento: el primero, bajo la égida del amor (lo que era ya una gran palabra hegeliana), la afectividad bajo la forma tanto de la sexualidad y el erotismo como de la amistad y del respeto mutuo: la palabra amor es una palabra que define todas las relaciones cercanas de los hombres que están comprometidos afectivamente. Un segundo nivel, jurídico, es el del derecho donde rigen generalmente las relaciones contractuales —pero las relaciones contractuales para Hegel son siempre relaciones de débil cualidad humana, porque en la relación de contrato, principalmente en torno a la propiedad, se separa más que lo que se une el “esto es mío” del “lo que es tuyo”; y la separación de lo mío y de lo tuyo no es un acto de reconocimiento, se puede decir que de cierta manera queda un elemento de desconfianza en la relación contractual. Yo creo que es muy importante mencionar la permanencia del anticontractualismo en toda la obra de Hegel: el contrato es una relación abstracta y que es además sancionada por ella misma, a saber él produce la infracción. Hegel magnifica un poco ese concepto de infracción por eso el uso de crimen; y lo más sorprendente en la lectura de esos dos ensayos es, yo no diría una apología del crimen, pero si una tentativa para comprender cómo el crimen contribuye a la progresión de la relación humana quebrantando la relación simplemente jurídica que es en algún modo denunciada en su pobreza espiritual. Me permito decir de pasada que mientras efectivamente en una sociedad hay destrucción de todas las relaciones humanas verdaderas ligadas a la sociedad civil, en la sociedad política, recaemos simplemente sobre las relaciones de derecho, y es la criminalidad la que en algún sentido revela la inhumanidad profunda de las relaciones que no serían más que relaciones jurídicas. Más arriba de esta relación simplemente abstracta, puramente jurídica, contractual, denunciada por la criminalidad, existe la búsqueda de una ligazón comunitaria que para Hegel es el Estado (este es el tercer nivel). Es un tema de gran controversia saber si la descripción y la construcción del Estado hegeliano no están aún cargadas de desconfianza mutua. Yo quisiera decir algunas palabras sobre los intentos contemporáneos de reapropiación y de reactualización de la filosofía del joven Hegel, reconstruyendo, investigando cuáles serían los equivalentes concretos, en nuestra experiencia, del negativo hegeliano; es en su libro *La*

lucha por el reconocimiento que se encuentra la idea clave ahora presente, a saber que es por las experiencias negativas de menosprecio, *Misachtung*, que nosotros descubrimos nuestro propio deseo de reconocimiento; nuestro deseo de reconocimiento nació de la di-satisfacción o de la desdicha del menosprecio; es toda una fenomenología del menosprecio la que guía la reconstrucción, según Axel Honneth², de la herencia del joven Hegel. Él lo muestra en los tres niveles recorridos por Hegel en su obra; yo estoy muy interesado sobre todo por el primero y el último de estos niveles porque sobre el plano ético ahora nosotros estamos abundantemente provistos de comentarios y re-interpretaciones; pero el jurídico no ocupa ningún lugar: este es encuadrado por algo que es lo pre-jurídico y algo que es lo post-jurídico, y es sucesivamente dentro de lo pre-jurídico y lo post-jurídico que Honneth ve operar el menosprecio y la provocación a superar el menosprecio por el reconocimiento; esta puesta en relación de la idea de menosprecio y la idea de reconocimiento me parece ser el fruto principal de esta reactualización. He aquí algunos ejemplos: el primer modelo –dado que Honneth nos presenta en suma tres modelos de reconocimiento, al nivel de los afectos (las afecciones como se decía en el siglo XVIII), al nivel jurídico y al nivel político– el primer modelo por lo tanto cubre la gama de relaciones eróticas, familiares, amistosas, es decir (cito a Honneth) que implican los fuertes vínculos afectivos entre un número restringido de personas, el pre-jurídico merece ser recorrido en todas esas dimensiones por la riqueza extraordinaria de sentimientos negativos que este comporta. Hoy tenemos ciertamente ecos muy ricos de estos componentes negativos de la afectividad primero en el psicoanálisis, del cual seguramente Hegel no tenía el menor presentimiento; Honneth se interesa sobre todo en el psicoanálisis post-freudiano de todos los sentimientos de abandono, de angustia, de desgracias de la primera infancia, que preceden la entrada en el complejo de Edipo y que parecen ser los comentarios posibles de la negatividad: el niño busca, en la necesidad de estar seguro, la confian-

² NT: Se refiere a Axel Honneth, de quien habla más abajo. Suponemos que por tratarse de la transcripción de una conferencia se ha deslizado este anacronismo.

za en la vida, o en el hecho de no ser confirmado, de no ser aprobado, la adquisición de la capacidad de solicitar; esta adquisición de la capacidad de solicitar a partir del abandono o de la amenaza de abandono constituiría, para Honneth, el mejor equivalente contemporáneo, moderno, del análisis hegeliano.

Yo me transporto de un salto al otro extremo del reconocimiento conflictivo; se puede decir que todo el proyecto de Honneth a continuación de Hegel es justamente la noción de conflicto destructor de reconocimiento, puesto que es allí que esta fenomenología alcanza su límite y apela a una puesta en cuestión del rol cuasi fundador atribuido a la noción de conflicto y de lucha; lo que es cuestionado, es el más allá del reconocimiento jurídico que el autor caracteriza de este modo. No podemos comprendernos como portadores de derechos si no tenemos al mismo tiempo conocimiento de las obligaciones normativas a las cuales adherimos en el cuidado del otro; no somos nosotros mismos si no a condición de sostener con otros relaciones de construcción mutua, como en la primera infancia la capacidad de estar solo para salir de la amenaza de abandono. Aquí es el menosprecio social la nueva forma negativa. Se podría decir que las desgracias de nuestras sociedades, que Hegel había perfectamente anticipado en su análisis de la sociedad civil, vienen de lo que la sociedad civil, esencialmente marcada por la industrialización, por la matriz de lo que él conocía ya en la época de las relaciones industriales, produce al mismo tiempo que la pobreza; existe una relación extraña entre la producción de riqueza y la producción de desigualdades —pero vivimos de eso cruelmente, ¿no es así? Se podría decir que la contradicción que es fuente del desconocimiento, negación del reconocimiento, es en nuestras sociedades la contradicción profunda que existe entre una atribución igual de derecho (en principio somos iguales como ciudadanos y como portadores de derechos) y la desigualdad en la distribución de bienes: es decir, que no sabemos producir las sociedades económicamente y socialmente igualitarias mientras que la fundación jurídica de nuestras sociedades es el derecho igual de acceso a todos los recursos del reconocimiento jurídico. Este conflicto entre atribución de derechos y distribución de bienes es de alguna manera el límite infranqueable de nuestras sociedades contemporáneas y democráticas. Esto que es reconoci-

do jurídicamente y que no es reconocido socialmente sufre de un menosprecio fundamental que esta ligado a la estructura misma de esa contradicción entre atribución igual de derechos y distribución desigual de bienes. En el libro de Honneth, un capítulo entero está consagrado a las figuras contemporáneas de la denegación del reconocimiento, a sentimientos como la vergüenza, la cólera, la indignación, la revuelta, etc. Las formas de reconocimiento dependientes de la estima social conciernen al nudo más disimulado entre la universalización ligada a la conquista de lo jurídico y la personalización por la división del trabajo, y es este nudo disimulado el que es la fuente del menosprecio y de denegación de consideración social, donde la falta de consideración pública y el sentimiento de ataque a la integridad van a la par. Es sobre esta frontera ambigua de la falta de reconocimiento social, por la multiplicación de inigualdades en las sociedades de derecho igual, que yo me hago la pregunta de saber si la idea de lucha es entonces la idea final. La relectura de los textos de Hegel en Jena y su reinterpretación contemporánea me condujeron a un punto de perplejidad que resumo de este modo: ¿el “ser reconocido” de la lucha por el reconocimiento no es el juego de una demanda indefinida, haciendo figura de “maldad infinita”? Es una expresión hegeliana, ya sea bajo los rasgos negativos de una negación insaciable, o bien positivos de una reivindicación sin límite, lo que da lugar a una suerte de desgracia de la conciencia como producto de la civilización. Para conjurar este malestar de la conciencia desventurada moderna y el peligro de las derivas que de éste se deducen, me propuse poner en relación las motivaciones de una lucha interminable en el sentido del que Freud habla de un análisis interminable, con las experiencias sin duda raras pero admirables, efectuaciones felices del reconocimiento. Son las formas no violentas del reconocimiento que quisiera confrontar con la forma conflictiva del reconocimiento, la cual es gran herencia hegeliana. Es por esta razón que reabrí la temática del don en un momento, se puede decir inesperado de mi análisis, y soy muy consciente de la especie de *hiatus* que yo creo en mi propio discurso pasando de la idea de lucha a la idea de don.

Una gran obra publicada por Marcel Mauss se llama *Ensayo sobre el don*, subtitulada *Forma y razón del cambio en las sociedades arcaicas*;

Marcel Mauss habla de las sociedades “arcaicas” no en el sentido bárbaro del término, sino queriendo decir que ellas no entraron en el movimiento general de la civilización – una sociedad polinesia o de América. Esto es importante porque mi problema será saber si el don permanece como un fenómeno arcaico y si nosotros podemos encontrar los equivalentes modernos de eso que Marcel Mauss tan bien describió como la “economía del don”; empero para Marcel Mauss se trata de una economía, es decir que el don se ubica en la misma línea que la economía de mercado. La relectura que se hace hoy de Marcel Mauss es presentada en el libro de Marcel Hénaf titulado (voy a explicar más adelante la razón de este título) *El precio de la verdad*, con subtítulo *El don*. Es una tentativa de reinterpretación de la dialéctica del intercambio del don para salir de su arcaísmo y restituirle un futuro. Mauss había visto bien que existía algo de extraño en esas prácticas arcaicas y por lo cual no lo ponía en el camino de la economía de mercado, que no era un antecedente o un precedente, por lo tanto una “forma primitiva”, si no que este estaba situado en otro plano. Es sobre el carácter ceremonial del intercambio que yo quiero insistir: la ceremonia del intercambio no se hace en la cotidianeidad ordinaria de los intercambios mercantiles, bien conocidas en esas poblaciones bajo la forma de trueque o la misma compra y venta con alguna cosa como moneda. Hénaf subraya que el don, la cosa donada en el intercambio, no es del todo una moneda; no es una moneda de cambio, es otra cosa, pero entonces ¿que? Retomemos el análisis de Mauss en el punto donde él se detiene –sobre un enigma, el enigma del don: el don solicita al contra-don, y el gran problema de Marcel Mauss no es sobre todo “¿Por qué es necesario donar?” más bien “¿por qué es necesario restituir?” Es así pues el retorno del don, lo que es para Marcel Mauss el gran enigma. La solución que él allí daba era asumir la explicación aportada por esas poblaciones mismas; y es lo que por otra parte Levi-Strauss, en *El sistema de parentesco*, y el en resto de su obra, criticó: el sociólogo o el antropólogo asume allí las creencias de aquellos que él observa. Ahora bien, ¿Qué dicen esas creencias? Que hay en la cosa intercambiada una fuerza mágica, que debe circular y retornar a su origen. Dar a cambio, es hacer volver la fuerza contenida en el don a su donante. La interpretación que Marcel Hénaf nos

propone (y que yo tomo en cuenta) es que no es una fuerza mágica, que estaría en el don, que obligaría a retornar, si no más bien el carácter de sustituto o prenda. La cosa donada, lo que ella sea – las perlas o los intercambios matrimoniales, no importa qué pueda ser el presente, el don, el regalo– no es más que el sustituto de un reconocimiento tácito; es el donante que se dona él mismo como sustituto en el don y al mismo tiempo el don es prenda de restitución; el funcionamiento del don estaría en realidad no en la cosa donada si no en la relación donante-donatario, a saber un reconocimiento tácito simbólicamente figurado por el don. Es esta idea de una relación de reconocimiento simbólico que va a ser para mí el objeto de la confrontación con los análisis de la lucha derivados de Hegel. Me parece que no es la cosa donada, que por su fuerza exige la restitución, sino más bien es el acto mutuo de reconocimiento de dos seres que no poseen el discurso especulativo de su conocimiento; la gestualidad del reconocimiento, es un gesto constructivo de reconocimiento a través de una cosa que es simbólica, que simboliza el donante y el donatario. Lo que justifica esta interpretación, es que se la puede poner en relación con una experiencia que no es ciertamente arcaica: nosotros tenemos una experiencia de lo que no tiene precio, la noción de “sin precio”. En la relación de don entre los “primitivos”, como se los llamaría en esta época, existía el equivalente de lo que para nosotros primeramente fue en la experiencia griega el descubrimiento de lo “sin precio” ligado a la idea de verdad –por lo cual el título del libro de Hénaf, *El precio de la verdad*; en realidad es el “sin precio” de la verdad. La experiencia fundante aquí es la declaración de Sócrates ante los sofistas: “yo enseño la verdad sin hacerme pagar”; los sofistas son los profesores a los que se les paga – nosotros estamos en la línea de los sofistas más que en la de Sócrates. Un problema fue puesto en el origen, es la relación entre la verdad y el dinero, una relación se puede decir de enemistad. Esta enemistad entre la verdad (o eso que se cree como verdad y es enseñado como verdad) y el dinero, tiene ella misma una larga historia –y el libro de Hénaf es en gran parte una historia del dinero frente a la verdad. En efecto el dinero, de simple indicador de igualdad de valor entre las cosas intercambiadas, devino él mismo una cosa de valor, bajo la forma del capital; en eso los análisis

marxistas están acertados al respecto, sobre la manera en la cual el valor de cambio devino en plusvalía, y, a partir de allí, mistificación; en el sentido de que el dinero deviene misterioso puesto que él produce el dinero, por lo tanto él no debería ser el signo de un intercambio real entre las cosas que tienen su valor sea por la rareza, sea por el trabajo que está en ellas incluido, sea por la plusvalía de la puesta a disposición de un consumidor. Que de mistificación, el dinero haya devenido la cosa universal que él ha devenido, marca la cima del conflicto entre la verdad y el dinero. Al respecto, Hénaf remite al libro del gran sociólogo alemán Simmel (fin del siglo XIX e inicio del siglo XX), en el cual hace el elogio del dinero entendiendo su lugar en la civilización como universal de intercambio. El dinero es por lo tanto titular de alguna manera de todos los procesos de universalización – lo que nosotros vivimos actualmente como globalización; el primer fenómeno de globalización, es la circulación del dinero; y Simmel llegará hasta decir que él es símbolo de libertad en el sentido de que se puede comprar no importa qué con el dinero; se tiene la libertad de elegir. Pero Simmel, quien es al mismo tiempo un moralista neo-kantiano, muestra algo que es monstruoso, que Sócrates había previsto: el deseo de dinero es una sed ilimitada; se piensa en las palabras de Horacio, *auri sacra fames*, el hambre sagrado de oro. Se encuentra lo que todos los moralistas, desde Aristóteles y los estoicos, habían denunciado como la voluntad de tener mucho, la “pleonexia”, lo insaciable. Lo insaciable, es a la vez infinito e inaprensible, de allí la significación liberadora de la relación con los bienes no mercantiles – el título de una entrega reciente de la revista *Esprit* se presentaba bajo la forma de una interrogación inquietante: “¿Existen aún los bienes no mercantiles?”. Mi sugerencia es que, en las formas contemporáneas y cotidianas del intercambio ceremonial de regalos nosotros tenemos un modelo de una práctica de reconocimiento, de reconocimiento no violento. Habría entonces un trabajo por hacer, que sería la réplica del trabajo de Honneth sobre las formas del menosprecio, una investigación sobre las formas discretas de reconocimiento en la cortesía, pero también en lo festivo. ¿Es que la diferencia entre los días laborables, como nosotros decimos, y los feriados no guarda ninguna significación fundamental, como si existiera una suerte de

condena en la carrera de la producción, en el enriquecimiento y que hace que lo festivo fuera por así decir la réplica no violenta de nuestra lucha por ser reconocido? En efecto, se puede decir que en una relación de regalo, de intercambio, de favor, tenemos una experiencia viva de reconocimiento, no estamos más demandando lo insaciable, pero tenemos de alguna manera la pequeña felicidad de estar reconociendo y ser reconocidos. Subrayamos el hecho que en francés la palabra reconocimiento significa dos cosas, ser reconocido por quien se es, reconocido en su identidad, pero también probar la gratitud – existe, se puede decir, un intercambio de gratitud en el regalo.

Termino con la interrogación que es mía: ¿hasta qué punto se puede dar una significación fundante a estas experiencias raras? Sin embargo yo tendería a decir que en tanto nosotros tenemos el sentimiento de lo sagrado y del carácter fuera de serie de la ceremonia del intercambio bajo su aspecto ceremonial, tenemos entonces la promesa de haber sido al menos una vez en nuestra vida reconocidos; y si no hubiéramos tenido jamás la experiencia de ser reconocidos, de reconocer en la gratitud del intercambio ceremonial, seríamos los violentos en la lucha por el reconocimiento. Son estas las experiencias raras que protegen la lucha por el reconocimiento de retornar a la violencia de Hobbes.

Traducción de César Marchesino