

PLURALISMO CULTURAL, RECONOCIMIENTO Y PERDÓN

CULTURAL PLURALISM, RECOGNITION AND FORGIVENESS

M^a Dolores García-Arnaldos¹
Universidad CEU-San Pablo (Madrid)

Enviado 02/09/2021

Aceptado 14/10/2021

Resumen: La experiencia del pluralismo ha permitido profundizar en el diálogo entre culturas a lo largo de la historia. Si bien el diálogo intercultural es una oportunidad para reflexionar sobre esta experiencia, al mismo tiempo se enfrenta a los problemas propios de las relaciones entre culturas. Ante estos problemas, dos elementos que juegan un rol fundamental son el reconocimiento y el perdón. Fricker (2019) distingue entre dos concepciones de perdón: el perdón de la justicia moral y el perdón donado. El primero implica una exigencia moral, mientras que el segundo, no. Analizamos el papel del perdón a la luz de la noción de reconocimiento en el marco del pluralismo cultural como horizonte de investigación.

Palabras clave: diálogo; pluralismo cultural; reconocimiento; perdón; solidaridad

Abstract: The experience of pluralism has allowed for a deepening of the dialogue between cultures throughout history. On the one hand, intercultural dialogue is an opportunity to reflect on this experience. On the other hand, it confronts the problems of intercultural relations. In the face of these problems, two elements that play a fundamental role are recognition and forgiveness. Fricker (2019) distinguishes between two conceptions of forgiveness: Moral Justice Forgiveness and Gifted Forgiveness. The first involves a moral requirement, while the second does not. We analyse the role of

[1](dolores.garcia.arnaldos@usc.es) es Profesora Colaboradora en el Departamento de Humanidades de la Universidad CEU-San Pablo (Madrid) y miembro del Grupo de Investigación *Episteme* de la Universidad de Santiago de Compostela (USC). Licenciada en Filosofía y Ciencias de la Educación (UCM). Doctorado en Lógica y Filosofía de la Ciencia (USC). Su trabajo se centra en la epistemología y la filosofía social. Es autora de *La relación mente-mundo en McDowell. Conocimiento y experiencia* (Apeiron, 2018), «Cooperación y fraternidad civil» (*Daimon*, 2018), «El problema de la justificación del conocimiento básico» (*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2019). Ha editado, junto a Sofía Miguens, un volumen dedicado a E. Anscombe: «Reason, Reasoning and Action» (*Enrahonar*, 2020). — iD: <https://orcid.org/0000-0001-9998-8060>

forgiveness in the light of the notion of recognition within the framework of pluralism as a research horizon.

Key words: Dialogue; Cultural Pluralism; Recognition; Forgiveness; Solidarity

Introducción

La experiencia del pluralismo nos ha permitido profundizar en el diálogo entre culturas y religiones a lo largo de la historia, pero, actualmente supone un particular desafío. Por una parte, la situación mundial en la actual crisis sanitaria nos ha hecho experimentar una gran vulnerabilidad, crisis que ha afectado a unos más que a otros debido a una injusta inequidad. Por otra parte, aparecen problemas a la hora de promover el diálogo intercultural, a veces relacionados con el legado de siglos pasados, con los procesos violentos de las expansiones coloniales de Occidente y los conflictos que siguieron. En otras ocasiones, los problemas derivan de las ulteriores reacciones de afirmación de las tradiciones e identidades nacionales y locales y la dificultad de curar las heridas causadas tras décadas de conflictos.

A resultas de todo esto, el pluralismo cultural ha provocado en algunos ámbitos un nihilismo reactivo² que, a veces, se expresa con resentimiento y otras veces provoca una ruptura o “interrupción cultural”³ o, cuando menos, desinterés por expresiones culturales distintas de la propia, lo cual ralentiza e impide en muchas ocasiones un diálogo constructivo entre culturas y religiones.

El diálogo intercultural como elemento de acción colectiva promueve, sin embargo, la diversidad cultural pero también la solidaridad, la justicia y la cohesión social. Ahora bien, ¿cómo es posible promover la diversidad y a la vez la cohesión? Dado que vivimos en sociedades plurales, desde el punto de vista cultural, las distintas visiones del mundo pueden chocar y radicalizarse provocando manifestaciones de extremismo y fanatismo, y, desde el punto de vista económico, también pueden provocar injusticia, desigualdad y no-reconocimiento.

[2] “(...) el mundo convertido en fábula. Esforzarse por restablecer algo ‘propio’ contra esa disolución continúa siendo nihilismo reactivo, (...)”. Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1986, p. 30.

[3] Cf. LaFountain, Marc J. “Play and Ethics in *Culturus Interruptus*: Gadamer’s Hermeneutics in Postmodernity.” In *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics* (1995), pp. 206-223.

Para abordar estos problemas y dificultades hay dos elementos fundamentales que merecen ser explorados: el reconocimiento y el perdón. Por un lado, la noción de reconocimiento ha sido central en los intentos de reflexionar sobre los movimientos sociales asociados al multiculturalismo y la idea de identidad (no sólo la del ser humano individual, sino también la de una comunidad)⁴. El reconocimiento generalmente involucra prácticas sociales y procesos vitales concretos que están incrustados en las prácticas de la vida cotidiana. En autores como Scanlon⁵ encontramos que la noción de reconocimiento mutuo sirve para explicar las razones por las que nos preocupamos por nuestras obligaciones morales hacia los demás. Por su parte, R. J. Wallace⁶ ha subrayado que las obligaciones morales básicas hacia las personas no es algo debido a ellas en virtud de la naturaleza de las relaciones que ya se mantienen con tales personas⁷; y, ha apelado a la noción de reconocimiento interpersonal para iluminar las prácticas de responsabilidad moral, como la culpa y el perdón.

Son varios los estudios que actualmente analizan la idea de perdón. Precisamente, en “Forgiveness. An Ordered Pluralism”⁸, Miranda Fricker señala que, en la literatura reciente sobre el tema, se abre una brecha entre quienes defienden la idea del perdón como algo que se consigue a través de una disculpa con arrepentimiento, y quienes respaldan la idea del perdón como algo incondicional. Fricker llama a estas dos concepciones: el perdón de justicia moral (*Moral Justice Forgiveness*) y el perdón donado (*Gifted Forgiveness*). El primero de ellos, sostiene Fricker, implica una exigencia moral, mientras que el segundo, no. En el caso de este último, la idea de que el perdón tiene algo de don es claramente cierto en las formas incondicionales de perdón, en las que se perdona incluso en ausencia de una disculpa. Sin embargo, en los casos condicionales, parece que podemos tener la obligación de perdonar. Fricker analiza qué tienen

[4] Cf. Taylor, Charles. *The politics of recognition*. Princeton University Press, 1994; Honneth, Axel, and Avishai Margalit. “Recognition.” *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volumes 75 (2001): 111-139; Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. FCE, 2006.

[5] Scanlon, T. M. *The difficulty of tolerance: Essays in political philosophy*. Cambridge University Press, 2003; Scanlon, T. M. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. The Belknap Press, 2010.

[6] Wallace, R. J. “Dispassionate Opprobrium. on blame and the reactive sentiments”, in Wallace, R. J., Kumar, R., & Freeman, S. (Eds.). *Reasons and Recognition: essays on the philosophy of TM Scanlon*. OUP (2011), pp. 348-372.

[7] “Moral requirements may be understood as relationship-constituting, but they are not relationship-based.” Wallace, *op. cit.*, p. 363.

[8] Fricker, M. “Forgiveness. An Ordered Pluralism” In *Australasian Philosophical Review*, 3(3), (2019), pp. 241-260.

en común ambas concepciones y qué las distingue, respaldando el enfoque del perdón donado como expresión fundamental del perdón. Por otro lado, Martha Nussbaum⁹ sostiene que algunas formas de perdón son éticamente satisfactorias, mientras que otras parecen estar sutilmente vinculadas al desagravio y a la reparación. Según Nussbaum, un espíritu de generosidad (combinado, en algunos casos, con la confianza en instituciones legales imparciales orientadas al bienestar) es la mejor manera de responder al daño.

En su exploración filosófica del perdón, Griswold¹⁰ plantea precisamente la cuestión de si estamos obligados moralmente a perdonar cuando el ofensor reúne los requisitos y las condiciones para ser perdonado, o si el perdón es un regalo, es un don (*gift*). Según Griswold, el perdón no debería ser considerado un don que pueda ser otorgado a discreción por la parte agraviada sino, más bien es un proceso interpersonal cuyo éxito requiere acciones por ambas partes¹¹. La cuestión es si el perdón es una obligación cuando la persona infractora ha cumplido ciertas condiciones, como sostiene Griswold, o si es fundamentalmente un don, como sostiene Fricker, además de un ejercicio de reconocimiento, como se mostrará más adelante.

En primer lugar, se presenta brevemente la idea de pluralismo y el papel del diálogo intercultural. En la segunda parte, se explora la noción de reconocimiento y qué formas de reconocimiento contribuyen mayormente a gestionar la tensión entre identidad y pluralismo, a promover el pluralismo y a la vez, la cohesión social. Como se ha señalado, la experiencia del pluralismo permite profundizar en el diálogo entre culturas y religiones, pero, a la vez, se enfrenta a problemas y conflictos: ¿es siempre posible el diálogo? ¿cómo resolver los conflictos? Una posible respuesta es la ira manifestada a veces como indignación. Otro camino es el de la reconciliación y el perdón. Tanto la ira/indignación como el perdón son modos diversos de reconocimiento, pero ¿qué forma de reconocimiento contribuye a gestionar mejor la tensión entre identidad y pluralismo? Si favorecemos el reconocimiento mutuo, se iluminan las prácticas de responsabilidad personal y social entre las que se encuentra el perdón, concepto que se analiza brevemente en la tercera parte.

[9] Nussbaum, M. C. *Anger and forgiveness: Resentment, generosity, justice*. Oxford University Press, 2016.

[10] Griswold, C. *Forgiveness: A philosophical exploration*. Cambridge University Press, 2007.

[11] Griswold, *op. cit.*, p. 212.

I. Pluralismo y diálogo

En el presente contexto de pluralismo cultural siguen siendo relevantes las claras indicaciones sobre el diálogo en las declaraciones tanto del Parlamento europeo¹² como de la UNESCO:

El intercambio equitativo, así como el diálogo entre las civilizaciones, culturas y pueblos, basados en la mutua comprensión y respeto y en la igual dignidad de las culturas, son la condición *sine qua non* para la construcción de la cohesión social, de la reconciliación entre los pueblos y de la paz entre las naciones¹³.

La UNESCO invita a privilegiar el diálogo intercultural (que incluye el diálogo interreligioso) y desalentar las manifestaciones de extremismo y fanatismo. Recordemos que 2008 fue declarado Año Europeo del diálogo intercultural. De estas indicaciones señalamos, sobre todo, la importancia del diálogo para reforzar el respeto a la diversidad cultural, promover la ciudadanía activa, favorecer la cohesión social, la reconciliación y la armonía entre los pueblos.

Pero ¿cómo fomentar el diálogo intercultural con prácticas que favorezcan el pluralismo cultural y, a la vez, desalentar las manifestaciones de extremismos y fanatismo que atentan contra la paz?

Una clave de lectura nos la puede dar una voz reconocida como la de H. G. Gadamer a partir de algunas ideas clave de *Verdad y Método*¹⁴, como la noción de *fusión de horizontes*. El análisis de esta noción que refleja la estructura de la experiencia hermenéutica con respecto a la tradición, nos puede abrir una vía que privilegie el diálogo y la labor que se requiere para llegar a entender a otras personas.

En *Verdad y Método*, Gadamer considera la *tradición* como lenguaje y como interlocutor. Como lenguaje, tiene un sentido fundamentalmente activo, de transmisión. La tradición habla por sí misma, es decir, manifiesta algo a alguien, por lo que entenderse conlleva estar en disposición de escucha. Pero comprender, según Gadamer, se puede concebir también como una forma de acuerdo¹⁵. Precisamente, en su análisis, apela a la relación entre tradición y ser humano como una relación de mutua co-pertenencia, de modo semejante a la “relación interpersonal del tú y yo”, vínculo

[12] Decisión n° 1983/2006/CE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 18 de diciembre de 2006, relativa al Año Europeo del Diálogo Intercultural.

[13] Cf. <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/dialogue/intercultural-dialogue/>

[14] H. G. Gadamer (1975). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck); *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1984.

[15] Cf. Bernasconi, Robert. “You Don’t Know What I’m Talking About’: Alterity and the Hermeneutic Ideal.” In *The specter of relativism*, 1995, p. 180.

originario entre sujetos. Gadamer presenta, específicamente, tres modos de relación con la tradición estableciendo una analogía con los modos de relación con el tú. Dos de ellos son modos inauténticos de relación con la tradición: el primero de ellos, *conocimiento de gentes*¹⁶. Su correlato con la experiencia de la tradición es lo que podríamos llamar *conciencia científica*, que se caracteriza por la idea de objetividad que proporciona el método y una fe ingenua en él, que conduce a reducir la tradición a objeto pasivo de investigación cuyo método reproduce el de la investigación-científico natural¹⁷.

El segundo modo de relación con la tradición es la *conciencia histórica* que concede un carácter único al pasado en su alteridad, pero se le comprende desde la referencia a uno mismo. Es una relación no inmediata sino reflexiva¹⁸.

Por último, la conciencia de la historia *efectual*, en cambio, es aquella capaz de dar razón de la experiencia con relación a la tradición por su apertura a ella; es un modo auténtico de relación con la tradición. No se trata de un simple reconocimiento de la alteridad del pasado, sino un saber poner entre paréntesis los propios planteamientos para hacer valer los de la tradición, tomarse en serio lo que dice, puesto que: “Estar en la tradición no limita la libertad del conocer, sino que la hace posible”¹⁹. En este sentido, sostiene Gadamer, somos seres históricos del mismo modo en que somos seres vivos. No somos sujetos frente a la tradición, sino que pertenecemos a ella. Concebir la subjetividad por encima de la tradición es una ilusión; no cabe contraponer el sujeto a la historia, a la tradición, puesto que todo ser humano está constituido por ella, no en el sentido en que tenga que sometérsele, sino en que siempre se encuentra en ella. Para Gadamer, pues, la comprensión no es “un comportamiento subjetivo respecto a un ‘objeto’ dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende”²⁰.

Además, y más importante, para comprender, cada persona deber partir de la “buena” voluntad de escucha y querer saber lo que la otra persona tiene que decir. Esto significa poner a prueba los propios prejuicios. Y, en la medida en que nos vemos constreñidos a poner a prueba nuestros prejuicios constantemente, se va formando el horizonte del presente.

[16] Gadamer, *op. cit.*, p. 435.

[17] Cf. García-Arnaldos, M. D. *La relación mente-mundo en McDowell. Conocimiento y experiencia*. Madrid: Ápeiron Ediciones. Colección Faber & Sapiens, 2018.

[18] Gadamer, *op. cit.*, pp. 435-436.

[19] Gadamer, *op. cit.*, p. 437.

[20] Gadamer, *op. cit.*, p. 14.

Dice Gadamer: “(...) parte de esta prueba es el encuentro del pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. (...) *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’*”²¹.

Del mismo modo que en la experiencia del tú, la apertura a la tradición es el dejarse decir por ella aquello que contradice las propias opiniones. “La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí”²². Esta idea de apertura es particularmente importante, pues conlleva reconocimiento de que la alteridad del otro está limitada, así como la de uno mismo.

La apertura puede llegar a suponer, incluso reconocer, la superioridad de la conversación del interlocutor, como cuando se reconoce la superioridad de una autoridad. Pero, dejarse cuestionar requiere voluntad, resolución, la determinación de ser capaz de permanecer en la apertura al otro. Poniendo a prueba nuestra propia visión del mundo, y permitiendo compartir con otra persona un punto de vista a partir del diálogo, se va formando el horizonte del presente, que es, como sostiene Gadamer, una fusión de horizontes desde donde dirigir nuestra atención hacia el mundo. Esto conlleva llegar a saber cómo son sus vivencias para la otra persona, captar los pensamientos desde “su” punto de vista y mirar el mundo como ella lo ve, viajar al mundo del “otro”²³.

No obstante, si bien el diálogo intercultural es una oportunidad para reflexionar sobre la experiencia del pluralismo, al mismo tiempo se enfrenta a procesos violentos y conflictos sociales como vivimos en muchos lugares del mundo en nuestros días. En el escenario social observamos que los conflictos son expresión de búsqueda de justicia y de una mayor atención a sectores marginados. Aunque los Estados buscan formas justas de responder a esas reclamaciones, por una parte, encontramos un abismo entre el compromiso de los Estados democráticos, el progreso científico y tecnológico, y, por otra, el progreso ético social. Precisamente, y quizás por eso, en la era de la interdependencia, de la internacionalización de los Derechos Humanos y el desarrollo de la sociedad civil, el diálogo se ha convertido en un instrumento crucial: el diálogo intercultural basado en el respeto y en la igual dignidad entre culturas es condición necesaria para

[21] Gadamer, *op. cit.*, pp. 376-377.

[22] Gadamer, *op. cit.*, p. 438.

[23] En la filosofía feminista, se habla de viajar al mundo del “otro”. Cf. González Arnal, S. “Is it Possible to overcome the Difficulties of Understanding Across Differences?” in F. Birules and I. Pena Aguado (eds), *A Passion for Freedom. Action, Passion and Politics. Feminist Controversies*. Pbl. de la Univ. de Barcelona, (2004), pp. 134-139.

la reconciliación, la cohesión social y la paz. Sin embargo, en la práctica actual del diálogo, la sensibilidad “intercultural” no tiene la suficiente incidencia, al menos, de forma explícita.

II. Reconocimiento

Ante la necesidad de potenciar dicha sensibilidad intercultural es necesario un mayor ejercicio de reconocimiento desde dos dimensiones: en primer lugar, el reconocimiento y desarrollo de la propia identidad y afirmación de las tradiciones; y, en segundo lugar, un mayor ejercicio del reconocimiento de las diferencias con vistas a superar la discriminación y la exclusión. Como vemos en el panorama actual, los movimientos migratorios y las tensiones asociadas a ellos son fenómenos que se han convertido en el centro del debate social, político y público, por lo que la idea de diferencia cobra cada vez más protagonismo. Pero, también, hay un reclamo al reconocimiento y desarrollo de la propia identidad y tradiciones (no solo la identidad del ser humano individual, sino también la de una comunidad). Se requiere el derecho a ser libres para desarrollar la propia identidad y elegir cómo vivir la propia vida. Para que esa elección sea real, se necesitan sociedades en las que las diferencias entre culturas, creencias, etc., se consideren un valor y no una amenaza. En ese sentido, los Derechos Humanos deberían guiar a las sociedades hacia el pluralismo (tanto cultural, como político, social y religioso).

De hecho, si aceptamos que el diálogo intercultural es un proceso comunicativo de intercambio recíproco y equitativo entre dos o más individuos o grupos de culturas diversas, basado en el respeto mutuo y el reconocimiento de esas diferencias culturales, habría que propiciar prácticas adecuadas para superar los obstáculos que surgen del encuentro de culturas diversas. El diálogo requiere, por tanto, el ejercicio previo del reconocimiento de las diferencias.

Por otra parte, a veces el diálogo se ve empañado porque no parte de un proceso de intercambio equilibrado. Las cuestiones de identidad y de reconocimiento de los derechos de las minorías son vistos como problemas marginales al desarrollo social. Se podría decir que la desigualdad económica va de la mano con la inequidad cultural²⁴. La falta de reciprocidad entre los pueblos hace que la llamada a la solidaridad a menudo

[24] Scanlon ofrece seis argumentos para responder por qué la desigualdad está ampliamente considerada algo moralmente objetable. Cf. Scanlon, T. M. *Why does inequality matter?* Oxford University Press, 2018.

resulte ser una “llamada en espera”²⁵. Además de la desigualdad, hoy en día en nuestras ciudades encontramos múltiples diferencias entre grupos humanos por su cultura, religión, edad, salud... Uno de los primeros pasos para poder desarrollar el diálogo en este escenario plural es la integración, como recomienda el Consejo de la Unión Europea²⁶. Pero, para llegar a la integración, hay que pasar por el reconocimiento que, como sostiene Taylor, no consiste únicamente en “una cortesía que debemos a los demás; es una necesidad humana vital”²⁷.

Si bien las nuevas demandas de reconocimiento provienen de ideas históricamente establecidas —entre las que se encontraba el concepto de honor, y luego las ideas de respeto igualitario que se concedía a los sujetos capaces de autonomía y de estima debida a los propios logros—, posteriormente, señala Iser²⁸, los enfoques liberales (kantianos) se han centrado en la idea de reconocimiento moderno que subraya el respeto a la igual dignidad de los seres autónomos.

Sin embargo, los enfoques hegelianos del reconocimiento adoptan una visión más amplia. Taylor²⁹ distingue tres formas de reconocimiento: el reconocimiento igualitario de todas las personas en su humanidad (universalismo); el reconocimiento de la diferencia, de la singularidad de los rasgos específicos culturales (comunitarismo) y el reconocimiento de la individualidad en un contexto de cuidado de los sujetos. Estas tres dimensiones, según Iser³⁰, se remontan al tratamiento del sujeto en Hegel.

Otros enfoques subrayan en primer lugar un reconocimiento “elemental”, seguido de respeto, estima y amor y amistad. Precisamente, este reconocimiento mutuo que es capaz de otorgar al otro un espacio de autoridad desde el punto de vista del conocimiento es el que permite a su vez construir un “espacio normativo de razones”³¹. Si se considera, desde

[25] Cf. LaFountain, Marc J. “Play and Ethics in *Culturis Interruptus*: Gadamer’s Hermeneutics in Postmodernity” en *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, 1995, p. 210.

[26] “La integración es un elemento central de la política global de migración europea. El Consejo Europeo pide una mejor coordinación entre las políticas de migración e integración. En el marco del Año Europeo del Diálogo Intercultural (2008), el Consejo Europeo pide a la Comisión y a los Estados miembros que pongan de relieve las oportunidades, los beneficios y los retos de la migración en una Europa plural.” (n. 25) Consiglio dell’Unione europea 2008, *conclusioni della presidenza*, Bruxelles, 14 febbraio 2008 (18.02) (or. en) 16616/1/07 reV 1.

[27] “Due recognition is not just a courtesy we owe people. It is a vital human need”. Taylor, Ch. *The politics of recognition* Princeton University Press, 1994, p. 26.

[28] Iser, Mattias, “Recognition”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019).

[29] Taylor, *op.cit.*

[30] Iser, *op.cit.*

[31] Brandom, Robert. *Making it explicit: Reasoning, representing, and discursive commit-*

estos enfoques, que el espacio de las razones es más básico, el reconocimiento elemental se convierte en la fuente de los valores o de las normas. Pero, frente a esta concepción que presupone el reconocimiento de todos los hablantes como igualmente autorizados³², se abren otras interpretaciones más historicistas que hacen depender a los sujetos de su tradición o comunidad³³. Para Taylor, se trata de buscar un punto intermedio entre el universalismo y el etnocentrismo, asumiendo nuestros límites históricos.

Asumir tales límites y favorecer el reconocimiento requiere, de forma general, indagar en la cuestión de las prácticas sociales y en la de los procesos vitales concretos embebidos en la vida cotidiana. Como vimos antes, el problema se presenta en cómo gestionamos en las prácticas sociales la tensión entre identidad y pluralismo, para favorecer la cohesión social, la reconciliación y la paz.

Según Axel Honneth³⁴, hemos estado tradicionalmente marcados por una falta de reconocimiento. Honneth señala esta carencia como una experiencia de desprecio en tres niveles: físico, jurídico y cultural. Las generaciones de Derechos Humanos están permitiendo superar algunas de estas experiencias. La cuestión aquí es que apelar a los Derechos Humanos no puede ofrecer una explicación completa de los requisitos éticos. Los Derechos Humanos son fundamentales, pero no ofrecen una visión completa de las exigencias de la justicia o de otras cuestiones éticas. Los Derechos Humanos son una forma de reconocimiento exitosa, pero no es suficiente, ya que el derecho no cambia los corazones ni los hábitos, por lo que el desprecio o la falta de reconocimiento positivo requiere de otros elementos para ser superado.

Dos reconocimientos positivos señalados por Honneth son el amor y la solidaridad. La solidaridad prevalece en el discurso público, sin embargo, son ya varias las voces que reclaman que la ciencia y la tecnología progresan, tienen éxito, mientras la solidaridad sigue siendo marginal, sigue sin estar a la altura³⁵. ¿Qué significa ser solidario con los demás? Para Honneth, la solidaridad es una acción de reconocimiento positivo, nos muestra un reconocimiento interpersonal que, a su vez, ilumina las prácticas de responsabilidad moral como, por ejemplo, el perdón (como indica

ment. Harvard university press, 1994.

[32] Cf. Apel. K.-O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós, 1991.

[33] Iser, *op.cit.*

[34] Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997.

[35] Cf. García-Arnaldos, M. D. "Responsabilidad y compromiso cívico" en *Estudios de Filosofía* 63 (2021), pp. 151-167.

Wallace)³⁶. La solidaridad, además, es una muestra de sensibilidad a la interculturalidad, al pluralismo, a la diferencia, como muy bien expresan Lugones y Spelman:

La solidaridad requiere el reconocer, comprender, respetar y amar lo que nos lleva a llorar en distintas cadencias. El imperialismo cultural desea lo contrario, por eso necesitamos muchas voces. Porque una sola voz nos mata a las dos. No quiero hablar por ti sino contigo. Pero si no aprendo tus modos y tú los míos la conversación es sólo aparente. Y la apariencia se levanta como una barrera sin sentido entre las dos. Sin sentido y sin sentimiento. Por eso no me debes dejar que te dicte tu ser y no me dictes el mío. Porque entonces ya no dialogamos. El dialogo entre nosotras requiere dos voces y no una. Tal vez un día jugaremos juntas y nos hablaremos no en una lengua universal, sino que vos me hablaras mi voz y yo la tuya³⁷.

Por el contrario, la falta de solidaridad, mientras permanecemos alineados en nuestra propia identidad, o en la propia comunidad, es denominada por Walker, “abandono normativo”³⁸. Es este abandono el que explica, según Walker, la rabia, resentimiento e indignación que a menudo experimentan las víctimas – debido a la incapacidad de personas e instituciones para acudir en su ayuda, reconocer su daño, culpar a los infractores y ofrecer seguridad y alivio –, así como lo experimentan hacia el infractor.

En la situación actual, ante la incapacidad de personas e instituciones para acudir en ayuda o de reconocer el daño, frente a la rabia y la indignación, ¿cómo responder al daño injusto? ¿Qué papel juega el perdón?

III. Perdón: un breve análisis

En los casos de conflictos e indignación ¿es el perdón el mejor modo de transcender la ira, como sugiere Nussbaum, o hay otro modo de responder al daño injusto? ¿Se puede perdonar todo? ¿Qué condiciones poner al perdón?

En primer lugar, es necesario distinguir entre reconciliación y perdón. La reconciliación es un estado de resolución, mientras que el perdón, según Griswold³⁹, es una virtud que se expresa en una comunidad de modo que el ofensor depende de la víctima para ser perdonado y la víctima de

[36] Wallace, R. J. *op. cit.*

[37] Lugones y Spelman. “Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for ‘The Woman’s Voice.’” in *Women’s Studies International Forum*. V. 6, n° 6, (1983), p. 573.

[38] Walker, Margaret U. *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations After Wrongdoing*. Cambridge: CUP, 2006, p. 20.

[39] Griswold, *op. cit.*

pende del ofensor para perdonar. Griswold establece seis condiciones que debe cumplir todo candidato al perdón:

1. *Responsabilidad*: hacerse cargo de sus actos
2. *Repudio*: darse cuenta de lo incorrecto de sus actos
3. *Lamentarlo*: expresar arrepentimiento a la persona agraviada por las acciones
4. *Reforma*: comprometerse al cambio tanto en las acciones como en las palabras
5. *Empatía*: comprender el daño hecho desde la perspectiva de la persona agraviada
6. *Explicación*: ser capaz de contar qué le llevó a eso y cómo ha cambiado

Si la persona infractora cumple estas condiciones, se puede justificar el perdón⁴⁰.

Margaret Walker, en su libro *Moral Repair (Reparación Moral)*⁴¹, utiliza ejemplos relevantes que ilustran cómo los vínculos se ven dañados por una amplia gama de acciones erróneas, y qué hay que hacer para reparar el daño. Walker sostiene que esto es una “tarea humana inevitable”⁴², dada la falibilidad humana⁴³. El perdón y la reparación son, por ello, parte de esta tarea, son intentos de deshacer el daño causado para recuperar la esperanza y la confianza perdidas.

Walker plantea la posibilidad de alternativas al resentimiento y la venganza subrayando tres características del perdón: “superar el resentimiento; restaurar la relación y dejar el daño en el pasado”. Sin embargo, Miranda Fricker⁴⁴ sostiene que estos tres valores son secundarios. En primer lugar, se requiere la liberación de la víctima del sentimiento de culpa que Fricker llama “reproche de culpabilidad” o auto-reproche⁴⁵.

[40] Cf. Nussbaum, Martha C. *Anger and forgiveness: Resentment, generosity, justice*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 57.

[41] Walker, Margaret U. *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations After Wrongdoing*. CUP, 2006.

[42] Walker, *op. cit.* p. 6.

[43] Paul Ricoeur, en su análisis de la limitación y la falibilidad, afirma: “Una larga tradición filosófica, que alcanzó su expresión más perfecta con Leibniz, afirma que la limitación de las criaturas es la ocasión para el mal moral”. Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Trotta, 2004, p. 151.

[44] Fricker, *op. cit.*

[45] Agradezco a uno de los evaluadores esta observación terminológica.

Se trata de identificar un primer momento en el que se quiere inspirar remordimiento en el infractor por el daño cometido. Si este reconoce su culpa, persistir en el sentimiento de culpa por remordimiento, no sirve a ningún otro propósito moral, según Fricker, y en cambio, puede llegar a prolongar el malestar sin ningún propósito y provocar efectos corrosivos en ambas partes y quizás en otras relaciones. Ahí es cuando el reproche de culpabilidad da paso al perdón de la justicia moral que consiste en liberar al que perdona del sentimiento de auto-reproche.

Además del perdón de la justicia moral, Fricker considera otra concepción del perdón. Si bien el perdón de la justicia moral que encontramos en las características anteriores (Griswold) es un perdón como reparación –Nussbaum en su libro *La ira y el perdón*, lo llama perdón transaccional, retributivo o de reparación –, Fricker lo distingue de otro tipo de perdón, el perdón *donado*⁴⁶. Ella sostiene que en los casos condicionales de perdón (perdón transaccional), parece que se puede llegar a tener una cierta obligación a perdonar, pero en los casos incondicionales, en los que se perdona aun en ausencia de disculpas, el perdón tiene algo de don. Así como no exigimos derecho a la gratitud, tampoco al perdón, porque la normatividad del perdón se asemeja a la normatividad de la gratitud, es un don.

También en Ricoeur encontramos una cierta radicalidad del perdón que tiene su origen en una disparidad vertical, entre la profundidad de la falta (“el lugar de la acusación moral —la imputabilidad, ese lugar en el que el agente se vincula con la acción y se reconoce responsable de ella—”⁴⁷) y la altura del perdón.

El perdón, si tiene un sentido y si existe, constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido. Siempre en retirada, el horizonte huye de la presa. Hace el perdón difícil: ni fácil ni imposible. Pone el sello de la inconclusión en toda la empresa. Si es difícil darlo y recibirlo, otro tanto es concebirlo. La trayectoria del perdón tiene su origen en la desproporción que existe entre los dos polos de la falta y del perdón.⁴⁸

Sin embargo ¿por qué en caso de conflicto elegir el perdón y no la ira o la indignación? Hay que señalar que, para autoras como Butler, la indignación puede llegar a tener un cierto peso: “De acuerdo con Butler, a quien la ira resulta abominable, ésta tiene, no obstante, un valor: expresa

[46] La idea de perdón vinculada al concepto de don no es nueva. Como Ricoeur señala: “La etimología y la semántica de numerosas lenguas alientan esta relación: don-perdón, *gift-forgiving*, *dono-perdono*, *Geben-Vergeben*...”. Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Ed. Trotta, 2003, p. 623.

[47] Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 596.

[48] Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 595.

nuestra solidaridad ante las faltas cometidas contra los seres humanos”⁴⁹. Por su parte, Wallace sostiene que la indignación tiene una estructura implícitamente relacional. Sentir indignación, cuando no somos parte directa de una interacción que viola las normas morales que constituyen las relaciones, es manifestar tal indignación en nombre de otra persona a causa de un mal que se ha ocasionado a esa persona en particular⁵⁰. Además, como hemos señalado antes, también las víctimas piden reconocimiento y responsabilidad.

No obstante, Nussbaum, sostiene que la “idea iracunda de la retribución o venganza es un sueño breve”⁵¹. La ira que se relaciona con un deseo de sufrimiento punitivo, que busca o se centra en la idea de castigo, no tiene largo recorrido. Una opción mejor es la que se enfoca en un conjunto de proyectos que hagan avanzar a la sociedad. Esta es una meta óptima, pero basada, más que en la ira, en la esperanza compasiva. Sin embargo, ¿cómo pasar de la ira, de la indignación a la esperanza, a la reconciliación y el perdón?

Nussbaum propone el camino de la transición⁵². Para explicarlo, recurre al discurso de M. Luther King (“I have a dream”). Luther King comienza invocando la ira: los daños injustos del racismo y la discriminación. El paso siguiente, en vez de provocar la idea iracunda de castigo o venganza, compara a los blancos con personas que han incumplido una obligación (“EEUU ha dado a los negros un cheque sin fondos”) y así comienza la transición: no se trata ahora de humillar a los blancos, sino de cómo pagar la deuda. La transición se toma en serio cuando Luther King centra el discurso en un futuro en el que todos se unan en la búsqueda de justicia y en el cumplimiento de las obligaciones.

Aquí encontramos un cambio: en vez de la búsqueda de venganza, se apuesta por un proceso colectivo en búsqueda de libertad y justicia. Luther King invita a la igualdad, la libertad, y la hermandad, en vez de incitar al castigo punitivo⁵³. Luther King cambia la forma de venganza en una forma de trabajo y esperanza. Este es el camino de transición que Nussbaum pone de relieve. Una vez que este se pone en marcha, más que venganza, se persigue la justicia y la hermandad, la reconciliación y el esfuerzo compartido.

[49] Nussbaum, M. C. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. FCE, 2018, p. 55.

[50] Wallace, R. J. *op. cit.*, pp. 368-369.

[51] Nussbaum, *La ira y el perdón*, p. 50.

[52] *Ídem*

[53] Nussbaum, *La ira y el perdón*, pp. 2018, p. 51-52.

Así mismo, este es el camino que encontramos en ejemplos como el de las madres argentinas de la plaza de mayo en su reclamo por los hijos desaparecidos; o el de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica que se propuso como vía para tratar de sanar y curar las heridas del territorio sudafricano durante los años del apartheid⁵⁴. Así, aquellos que impulsaron la comisión ‘Verdad y Reconciliación’, asevera Ricoeur, “dieron una oportunidad histórica a una forma pública del trabajo de memoria y de duelo al servicio de la paz pública”⁵⁵.

Cabe señalar que, desde el aspecto ético, los escasos avances no se han debido a las grandes teorías éticas sino, mayormente, a las experiencias de sufrimiento que han motivado la lucha por el reconocimiento de una humanidad compartida. Las experiencias negativas de sufrimiento han mostrado el esfuerzo por la reconciliación. Son acciones de reconocimiento a partir de experiencias de perdón, que es una de las formas más potentes de reconocimiento. En el deseo de promover el diálogo intercultural, se abriga la esperanza de que los esfuerzos de reconciliación, por imperfectos que sean, promuevan, a su vez, la concordia.

IV. Conclusiones

El diálogo intercultural es una oportunidad para reflexionar sobre la experiencia del pluralismo, pero al mismo tiempo se tiene que enfrentar a los problemas que encontramos en las relaciones entre culturas.

El perdón tiene un papel básico en la regulación de la forma en que respondemos al daño injusto, a los conflictos. En un conflicto, una vía es la ira y la indignación. Otro camino es el de la transición, como indica Nussbaum y el perdón donado, en términos de Fricker.

Aunque los Derechos Humanos promueven el reconocimiento, se requiere, además, un reconocimiento positivo, como la solidaridad. Los diversos modos de solidaridad, como toda forma de empatía social, ponen

[54] Como Ricoeur subraya: «La misión de esta comisión, que trabajó desde enero de 1996 a julio de 1998 y entregó su importante informe de cinco gruesos volúmenes en octubre de 1998, era “reunir los testimonios, consolar a los ofendidos, indemnizar a las víctimas y amnistiar a los que confesaban haber cometido crímenes políticos”. “Comprender y no vengar”, tal era el lema, en contraste con la lógica punitiva de los grandes procesos criminales de Núremberg y de Tokio. Ni la amnistía ni la inmunidad colectiva». Ricoeur. *La memoria, la historia, el olvido*, p. 628.

[55] Ricoeur. *La memoria, la historia, el olvido*, p. 630. La cuestión de la memoria histórica es muy compleja; en la obra anteriormente citada, Ricoeur presenta un extenso y profundo análisis con múltiples matices, en el que también aborda la *dimensión pública* del perdón: “¿Tienen los pueblos capacidad para perdonar?” Ricoeur, *op. cit.*, p. 619.

de manifiesto el reconocimiento mutuo e interpersonal que iluminan las prácticas de responsabilidad social como el perdón. El perdón no se opone a la justicia, pero tampoco equivale solo a la justicia. En la medida en que fomenta la disolución del resentimiento y la determinación a la apertura, es un ejercicio de restauración. El perdón donado es algo elegido y es una de las formas más potentes de reconocimiento.

Referencias bibliográficas

- Apel. K.-O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Bernasconi, Robert. “You Don’t Know What I’m Talking About’: Alterity and the Hermeneutic Ideal.” *The specter of relativism*, (1995), pp. 178-194.
- Brandom, Robert. *Making it explicit: Reasoning, representing, and discursive commitment*. Harvard university press, 1994.
- Fricke, M. “Forgiveness. An Ordered Pluralism”. *Australasian Philosophical Review*, 3(3), (2019), 241-260.
- Gadamer, H. G. (1975). *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck); *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 1984.
- García-Arnaldos, M. D. *La relación mente-mundo en McDowell. Conocimiento y experiencia*. Madrid: Ápeiron Ediciones. Colección Faber & Sapiens, 2018.
- García-Arnaldos, M. D. “Responsabilidad y compromiso cívico”. *Estudios de Filosofía* 63 (2021), pp. 151-167.
- González Arnal, S. “Is it Possible to overcome the Difficulties of Understanding Across Differences?” in F. Birules and I. Pena Aguado (eds), *A Passion for Freedom. Action, Passion and Politics. Feminist Controversies*. Pbl. de la Univ. de Barcelona, (2004). pp. 134-139.
- Griswold, C. *Forgiveness: A philosophical exploration*. Cambridge University Press, 2007.
- Honneth, Axel, and Avishai Margalit. “Recognition.” *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volumes 75 (2001): 111-139.
- Honneth, Axel. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Iser, Mattias, “Recognition”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/>>.

- LaFountain, Marc J. “Play and Ethics in *Culturus Interruptus*: Gadamer’s Hermeneutics in Postmodernity” in *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics* (1995), pp. 206-223.
- Lugones, M., & Spelman, E. “Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for ‘The Woman’s Voice.’” in *Women’s Studies International Forum*. Vol. 6, n° 6, (1983), pp. 573-581.
- Mascia, Marco (ed.). *Dialogo interculturale, diritti umani e cittadinanza plurale*. Marsilio, 2007.
- McDowell, J. (1994/2003), *Mente y mundo*, Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, trad. de Miguel Ángel Quintana Paz.
- Nussbaum, M. C. *Anger and forgiveness: Resentment, generosity, justice*. Oxford University Press, 2016.
- Nussbaum, M. C. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. FCE, 2018.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Ed. Trotta, 2003. (trad. Agustín Neira).
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Trotta, 2004.
- Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. FCE, 2006.
- Scanlon, T. M. *The difficulty of tolerance: Essays in political philosophy*. Cambridge University Press, 2003.
- Scanlon, T. M. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. The Belknap Press, 2010.
- Scanlon, T. M. *Why does inequality matter?* Oxford University Press, 2018.
- Schmidt, Lawrence K., (ed.) *The specter of relativism: Truth, dialogue, and phronesis in philosophical hermeneutics*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995.
- Taylor, Ch. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE, 2009.
- Taylor, Ch. “The Politics of Recognition,” in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, A. Gutmann (ed.), Princeton: Princeton University Press, (1994), pp. 25–73.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona: Gedisa, 1986.
- Wallace, R. J., Kumar, R., & Freeman, S. (Eds.). *Reasons and Recognition: essays on the philosophy of TM Scanlon*. OUP, 2011.
- Wallace, R. Jay. “Dispassionate Opprobrium. on blame and the reactive sentiments”, in Wallace, R. J., Kumar, R., & Freeman, S. (Eds.). *Reasons*

and Recognition: essays on the philosophy of TM Scanlon. OUP (2011), pp.348-372.

Walker, Margaret Urban. *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations After Wrongdoing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.