

# PLÉYADE

## REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 25 | enero-junio 2020

online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

Camilo Sembler	<b>INTRODUCCIÓN</b> Teoría Crítica contemporánea
Alberto Toscano	<b>ARTÍCULOS</b> Apuntes sobre el fascismo tardío
Federica Gregoratto	La naturaleza afectiva de la libertad
Diego Fonti Francisco Guevara	Negación y reconocimiento. Condiciones de posibilidad del diálogo
Lieta Vivaldi	Critical Possibilities on Social Research: the Abortion <i>Dispositif</i> from a Feminist Perspective
Juan Pablo Rodríguez	Mapeando el capitalismo neoliberal: teorías críticas y la idea de crítica social
Darío Montero Felipe Torres	Acceleration, Alienation, and Resonance. Reconstructing Hartmut Rosa's Theory of Modernity
Nikolas Rose Ricardo Camargo	<b>ENTREVISTAS</b> Gubernamentalidad, vida e imaginación. Entrevista a Nikolas Rose
Rahel Jaeggi	Capitalismo y democracia en tiempos de pandemia. Entrevista a Rahel Jaeggi
Martina Lassalle	<b>RESEÑAS</b> Sergio Tonkonoff. <i>La oscuridad y los espejos. Ensayos sobre la cuestión criminal</i> . Buenos Aires: Pluriverso Ediciones, 2019. 161 pp. ISBN 9789877789300
Juan Leal Ugalde	Sergio Villalobos-Ruminott. <i>La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad</i> . Santiago: Ediciones Macul, 2019. 214 pp. ISBN 9789567062898

# Negación y reconocimiento. Condiciones de posibilidad del diálogo

## *Negation and Recognition. Conditions of Possibility for a Dialogue*

*Diego Fonti*

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

*Francisco Guevara*

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

### Resumen

En el marco de la teoría crítica, parece una dificultad que un autor fundamental como Habermas haya recurrido a aspectos de sentido y de configuración solidaria y motivacional presentes en las religiones, al notar la carencia de estos aspectos en la modernidad. La disposición comunicativa requiere más que cumplir un procedimiento. Pero esos mismos sentidos y motivaciones se revelan a menudo como escollo, pues podrían significar la negación de perspectivas seculares. Esto revela un problema transversal: el problema de la negación como aspecto relevante para un diálogo. Este trabajo se propone estudiar cómo la negación no implica sólo un rechazo sino también admitir un tipo de exigencia comunicativa que, en primera instancia, la práctica del reconocimiento estaría en condiciones de abordar. Se elaborará, en primer lugar, una reconstrucción del tipo de límite que la negación implica, atendiendo posiciones comunitaristas. Luego se presentará la manera en que dos filosofías tan diversas como la pragmática universal de Habermas y la fenomenología levinasiana chocan con el modo de demanda de otro expuesta en la negación. Finalmente, a partir de algunos aspectos del reconocimiento en Honneth, se pretende ofrecer una respuesta integradora a estas objeciones.

**Palabras clave:** Reconocimiento; Negación; Comunitarismo; Procedimentalismo.

## Abstract

A current difficulty within critical theory is that Habermas has had recourse to elements such as meaning, solidarity and motivation present in religion, as he noticed the lack of these aspects in modernity. The communicative disposition seems to require more than fulfilling a procedure. But those very meanings and motivations – with their beliefs and symbolic values – often appear as a stumbling block, since they could also mean a denial to admit secular perspectives. This particular question reveals a transversal problem: the problem of negation as a relevant aspect for a dialogue. This essay researches how negation not only implies a rejection but also to admit a certain kind of communicative demand, which the practice of recognition would be able to address. First, this paper reconstructs the kind of limit that negation implies, paying attention to communitarian positions. Second, it shows how two diverse philosophies, such as Habermas' and the levinasian phenomenology, find a limit in the demand of recognition of the other showed in denial. Finally, an integrating answer to those questions will be offered with Honneth's understanding of recognition.

**Keywords:** Recognition; Negation; Communitarianism; Procedimentalism.

En una escena de la *República* (327c), Sócrates es interceptado por un grupo de contrincantes que no le permiten pasar y le presentan la disyuntiva: “o demuestras ser más fuerte que nosotros, o permanecerás aquí”. Sócrates responde que hay una tercera posibilidad, convencerlos que lo dejen pasar. La respuesta no se hace esperar: “¿Cómo podrás convencernos, si no estamos dispuestos a escucharte?”. Sócrates admite que sería imposible, por lo que le espetan: “Pues hazte a la idea de que no lo hemos de querer”. Mediante el convencimiento por argumentación, Sócrates ofrece una alternativa a la doble opción de la fuerza. Pero la respuesta muestra algo crucial: si alguien se niega a ingresar al vínculo comunicativo y sus requisitos de escuchar al otro y sus razones, no solo el resultado sino la comunicación misma se vuelve imposible. Hay algo anterior a la aceptación de las reglas del juego y a dar cuenta de las pretensiones de validez de nuestras afirmaciones, tales como la comprensibilidad del sentido, la verdad de las proposiciones respecto de las manifestaciones inmanentes del mundo, la veracidad en la intención del hablante y la corrección normativa<sup>1</sup>. Eso anterior parece una especie de disposición o modo de ser histórico en el mundo, con consecuencias en toda la comunicación posterior; al punto de incidir no solo en la afirmación o negación de la cosa, sino ya en el ingreso a la discusión.

El problema se acentúa cuando la negativa se debe a cierta certeza propia, garantizada por condiciones modernas, que admiten la legitimidad de negarse irreductiblemente cuando algo afecta a la conciencia o a la identidad del sujeto. La dificultad básica es que para superar ese estado de cosas debe operarse una negación de aquella negativa. Así reaparecería un modo de fuerza problemático para una ética como la discursiva. Porque cuando una forma de vida y su comprensión del mundo han generado un carácter tan seguro de sí, se vuelve muy difícil negar(se) —aunque sea hipotéticamente— algunos de los presupuestos propios, algo que es imprescindible para una hermenéutica que admita potencialmente que el otro puede tener razón.

No importa aquí cómo surgieron esos presupuestos en una persona. Puede suceder que la persona, haciendo gala de autorreflexividad, encuentre que hay argumentos que obturan su continuidad en la argumentación y que son suficientemente relevantes para, efectivamente, cerrarla (el ámbito bioético es rico en ejemplos de esto). Lo central es que una forma de vida estructurada puede conllevar dificultades incluso para poner entre paréntesis las propias presunciones ante las ajenas.

Luego del análisis de algunas características que estructuran esta negación desde las críticas comunitaristas (I), abordaremos el procedimentalismo comunicativo de

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1984), 252; Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Barcelona: Editorial Paidós, 1991), 121.

Habermas (II), que da cuenta de las condiciones modernas, pero mostrando cierta insuficiencia motivacional. Luego reconstruiremos una respuesta fenomenológica a esta dificultad, en tanto Levinas reconoce un punto de partida prediscursivo de relación con otro que no es mutuo ni simétrico en su génesis. Esto posibilitaría una explicación motivacional, pero carecería de fuerza normativa en condiciones modernas (III). En ambas posiciones aparece una fisura relativa al reconocimiento. Por eso, finalmente, ensayaremos una respuesta desde el reconocimiento como desarrollo actualizado de la teoría crítica y como modelo para una relación que da cuenta de la negación y del reclamo transversal que esta manifiesta (IV). Se verá así que la posición discursiva no alcanza como base para el reconocimiento si no atiende el rol complejo de la negación en el reconocimiento y su vínculo con la posición predialógica aludida por la fenomenología.

La negación aparece como condición paradójica: por un lado, imposibilita la comunicación por portar ciertas creencias presupuestas, pero, por otro, su posibilidad es un requisito para el reconocimiento del sujeto y de esas creencias que son parte de su identidad. Es una doble posibilidad de negación, cuyo abordaje, según postularemos, es más coherente desde la perspectiva del reconocimiento. La primera es la negativa lisa y llana –incluso con razones aparentes, como cuando se pide a un colectivo cumplir una norma que va contra sus propios valores– de aceptar la comunicación. La segunda es más sutil: afirma cumplir las reglas, pero debido a una determinada posición sociohistórica simplemente niega parcial o totalmente la posición ajena. Ejemplos recientes en América Latina, como la discusión sobre el aborto o sobre la educación religiosa en colegios públicos, muestran esa negatividad o límite argumentativo anterior al argumento mismo y no subsanable meramente por vía discursiva. Frente al requisito de realizabilidad del acuerdo por vía de convencimiento libre y sin coacción en el discurso argumentativo, es imperioso admitir que a menudo quienes hablan están atravesados por comprensiones e historias que afectan sus juicios. Así podrían considerar que están cumpliendo las condiciones establecidas por las pretensiones de validez, pero su base ideológica les impediría poner en cuestión sus afirmaciones sinceramente creídas respecto del mundo. Esto es acuciante cuando quienes lo sostienen son una mayoría, que incluso llegan a adjudicar a sus contrincantes el incumplimiento de las normas.

## **El desafío comunitarista: comunicabilidad de formas de vida**

La historia social habilita o limita determinadas comprensiones. Ya no son categorías del entendimiento o de la realidad sino configuraciones sociohistóricas las que permiten identificar los límites en las comprensiones del mundo. Son ideológicas, no como falsa conciencia sino como estructura simbólica básica de precomprensión del mundo. Nociones diversas como “mundo de la vida” y “comunidad” muestran que

ese sesgo es fundante, y que sigue funcionando más allá de la tarea reflexiva y crítica<sup>2</sup>. En las sociedades modernas coexisten diversas comunidades y cosmovisiones, lo que puede acabar en una negación ante posiciones ajenas en discusiones prácticas. Para comprender la fuerza de esta negación, vale exponer dos posturas que pueden ubicarse dentro del comunitarismo.

En la primera, Etzioni encuentra algo transversal en los autores comunitaristas: la crítica al desconocimiento liberal del marco sociocultural que forma a los sujetos (la comunidad de relaciones afectivas, comprometida con valores, normas y significados compartidos, y una historia común capaz de persuadir moralmente a sus miembros)<sup>3</sup>. Aunque el comunitarismo recibió críticas importantes<sup>4</sup>, tuvo la virtud de mostrar la fuerza de los otros significativos, de las vivencias y de la cultura para nuestra posibilidad de acceso, comprensión y valoración del mundo y de las visiones alternativas. Nuestros afectos socio-históricamente configurados establecen una “comprensión moral compartida” y anteceden nuestras afirmaciones epistemológicas y ontológicas. Esos compromisos previos anteceden toda discusión y tienen una fuerza hermenéutica y axiológica tanto para interpretar lo que hay como para transformarlo. Esto no implica una estructura necesariamente fija, porque Etzioni reconoce una especie de historia natural de los diálogos morales. La comprensión de algo puede cambiar cuando, análogo a la ética discursiva, la comunicación es capaz de volver sobre el diálogo mismo y sus condiciones<sup>5</sup>. Así, las personas y los grupos parciales al interior de una sociedad pueden avanzar hacia una comunidad no totalitaria y plural, e incluso supranacional<sup>6</sup>. Pero nada es posible sin los compromisos previos compartidos.

La negación emerge cuando en un conflicto una persona o comunidad choca con las comprensiones morales fundamentales de otra. Hay disidencias que un sujeto puede considerar como la negación de algún aspecto insoslayable de su *forma de vida*. Como muestra Wittgenstein, la configuración histórica de los sujetos en una forma de vida es más que el aprendizaje de medios lingüísticos como herramientas y usos al interior de un juego de lenguaje. Es útil recuperar dos posibles influencias de Wittgenstein, Spranger y Dilthey<sup>7</sup>. En ellos *forma de vida* indica cómo se entreteje el espíritu objetivo con el subjetivo, una experiencia subjetiva y su entorno cultural.

<sup>2</sup> Es de gran ayuda la síntesis que Habermas hace del concepto *Lebenswelt* y el trasfondo de prácticas con matices de sentido, normatividad, modo de conocimiento y vínculos comunitarios que lo componen en Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Berlín: Suhrkamp, 2019), Band 1, 466-473.

<sup>3</sup> Amitai Etzioni, “Communitarianism”, en *International Encyclopedia of Economic Sociology*, J. Beckert y M. Zafirovsky eds. (Londres y Nueva York: Routledge, 2011), 80-85.

<sup>4</sup> En un interesante texto de 2014, Etzioni muestra los principales momentos de la evolución del comunitarismo en paralelo con las críticas que surgieron y las respuestas que se ofrecieron a la luz de situaciones históricamente relevantes; véase Amitai Etzioni, “Communitarianism Revisited”, *Journal of Political Ideologies* 19, no. 3 (2014): 241-60.

<sup>5</sup> Amitai Etzioni, “Moral dialogs”, *The Social Science Journal* 55, no. 1 (2018): 6-18.

<sup>6</sup> Amitai Etzioni, *Political Unification Revisited* (Lexington: Lanham, 2001).

<sup>7</sup> Nicholas Gier, *Wittgenstein and Phenomenology* (Albany: State University of New York, 1981), 55.

Es lo que en su interior permite juzgar la corrección estructural y ética de las manifestaciones espirituales y genera modos particulares de vivencias, sentidos, etcétera. Es el marco que habilita un modo particular de percepción, comprensión y juicio, a menudo contrapuesto a otras formas de vida ajenas. Y cuando Wittgenstein utiliza la noción de juego en relación al significado del lenguaje dentro de una forma de vida, indica que el juego de lenguaje es una estructura que habilita ciertas relaciones que generan sentido al interior de una comunidad y no una referencia determinada. Por eso sería difícil encontrar una perspectiva autoritativa externa y abarcadora, desde la cual poder juzgar y afirmar o negar una comprensión en conflicto con otra.

En la segunda postura, la negación también requiere ver el rol de la estructura emocional, previa a los procesos de racionalización o argumentación. Rodolfo Kusch lo analizó en sus estudios antropológicos, mostrando su peso insoslayable para la comunicación: las personas pueden negarse a ingresar en ella o también afirmar o rechazar lo que para otros es una evidencia diversa. Este análisis tiene el doble beneficio de mostrar el límite y la posibilidad de revisar las posiciones, pero también demanda algún criterio material con fuerza normativa, que supere el formalismo.

Kusch muestra en las experiencias populares algo transversal a toda experiencia humana, que el pensamiento “culto” no ve. La negación de una posición ajena puede ser defensa del valor de algo propio, que constituye al sujeto en su visión del mundo y que las categorías lógicas no captan totalmente, pero que se manifiesta como reacción cuando otra posición afecta de modo directo a la propia comprensión del mundo. Las categorías lógicas no pueden asirla totalmente porque es “emocional”, no como opuesto a lo intelectual sino como marco para su sentido. Señala un “ordenamiento del mundo” previo al orden o desorden de las sociedades. Un “sentido del existir” estructura los significados seminales, que anteceden y posibilitan toda denotación. Según Kusch es un “anti-discurso”, no como anulación del discurso, sino como “complemento” de la argumentación. No es una contradicción, ya que eso significaría quedarse en el orden lógico sin ver otros órdenes. En cambio, ver esos otros órdenes de la existencia “amplía la argumentación y trasciende lo dicho, y apunta al verdadero significado de lo que se quiso decir. La validez de un juicio radica entonces, desde un punto de vista existencial, no en sí mismo, sino en la intersección –por hablar en términos lógicos– de lo afirmado y de lo negado”<sup>8</sup>.

Esto dificulta las cuestiones de la filosofía práctica. La emoción provee de un tipo de verdad a la base de la decisión, con una existencia previa a la aceptabilidad o verificabilidad de las afirmaciones. Es preciso reconocer el tipo de demanda que esa negativa originaria denota, la de una forma de vida que se siente amenazada

<sup>8</sup> Rodolfo Kusch, *Obras Completas II* (Rosario: Ross ediciones, 2000), 588 y ss.

por otros modelos argumentativos y que quiere ser aceptada. La pregunta es cómo establecer un piso común que al mismo tiempo reconozca esas formas de vida, pero sin dejarlas en un lugar acrítico o absoluto.

Incluso admitida la posibilidad de ser interpelados por otras formas de vida y de argumentación, subsiste una demanda de reconocimiento que la negación pone en escena. Nos cuestiona si estamos en un mismo plano al discutir. Kusch recuerda una discusión entre un marxista y un liberal acerca del estatuto de la teología, “sobre la base falsa de que el problema depende de los argumentos (...). Ambos se mantenían cada uno en su propia posición, que en el fondo era de tipo emocional, y por eso se sostenían en compartimientos estancos”. Sus argumentos “simulaban un orden racional, intelectual y delimitativo”, “como si hubiera una posibilidad de comprenderse por ese camino, y por el otro, en el plano de la controversia, se desplazaban en una oposición emocional irreductible de la cual no querían tomar conciencia”<sup>9</sup>. Se enfrentaban dos formas de vida. Reconocer ese límite surgido de la exigencia de aceptación por parte de las posiciones en juego, comprender y admitir el territorio de su validación y sus motivos, parecen ser exigencias vinculadas a un tipo de conocimiento que precede otras operaciones epistemológicas. El primer paso consiste en aceptar lo incommunicable originado en esquemas contradictorios. En ocasiones la negación es básica, porque admitir la comprensión del mundo del otro destruiría la propia. Kusch muestra cómo la negación nos pone en contacto con el ámbito de la “emocionalidad” o “irracionalidad” arraigada en la “infraestructura del existir”, que expresa “la verdad existencial de ambos”. El desafío es estimular la evolución a partir del marco propio. Sólo un elemento “material” común serviría de comunicación, que Kusch denomina el “hecho de vivir”, punto de universalidad, no metódico sino fáctico, biológico, social e histórico.

Hay términos como “comunidad”, “autenticidad” e “identidad” que conllevan riesgos (como el particularismo o los nacionalismos) pero sirven para entender el tipo de demandas que se plantean en un mundo donde los argumentos “científicos” requieren algo más que los criterios ordinarios de verificabilidad para su admisión y uso argumentativo. La negación y el reconocimiento que demanda nos servirán para exponer a continuación dos propuestas, procedimental y fenomenológica, de la relación con el otro. La negación cuestiona tanto la relación entre pretensiones normativas particulares y su validez supuesta para las demás comunidades, como el rol de cierto reconocimiento de la diferencia en sociedades modernas. Veremos cómo Berdorf lo expresa como el momento de desconocimiento (*Verkennung*) en la mediación implicada por todo reconocimiento (*Anerkennung*), permitiéndonos así revisar la propia noción de reconocimiento<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 599.

<sup>10</sup> Thomas Bedorf, *Verkennende Anerkennung* (Berlín: Suhrkamp, 2010), 10.

## Habermas: argumentación, motivaciones y el límite del otro

Las dificultades expuestas son un límite para las discusiones en ética aplicada, si es que no pretende sólo establecer una regla de relaciones legítimas, sino además entender los motivos de su incumplimiento como algo más que patologías. Que la argumentación deba reflexivamente volver sobre sus pretensiones de validez, no excluye que por razones de conciencia alguien considere estar cumpliéndolas a pesar de los resultados contradictorios, o que alguien considere necesario sostener aspectos de sus creencias que son relevantes para su comprensión del mundo. El compromiso con una comprensión del mundo y los límites emocionales que impone, indican una doble demanda: primero, atender a la presencia de quien niega, y segundo, reconocer que hay una legitimidad en esa negativa cuando afecta aspectos importantes de su identidad. La cuestión es cómo tratar de modo legítimo esos casos, ya que podrían conducir al fracaso de cualquier acuerdo. La obra de Habermas ofrece importantes recursos ante la negación del otro, pero también un interrogante cuando recurre a otras tradiciones religiosas al analizar las cuestiones de sentido, motivación y solidaridad.

El procedimiento discursivo tiene como objetivo en Habermas que la acción comunicativa se desempeñe con medios establecidos reflexivamente, donde las pretensiones de validez ocupan un rol determinante para el acuerdo. Ingresar al intercambio discursivo significa también aceptar la *Einlösung* (“acreditación”) de las pretensiones esgrimidas, o sea proveer experiencias, argumentaciones, consecuencias, etc., que intersubjetivamente hagan admisibles las proposiciones<sup>11</sup>. Esta acreditación tiene una estructura de corroboración según los métodos y modelos de validez de cada ámbito. Mientras que las reglas técnicas y las proposiciones sobre fenómenos empíricos dependen de la validez de enunciados empíricamente contrastables y analíticamente correctos, las interacciones y normas sociales requieren la intersubjetividad del acuerdo y el reconocimiento de obligaciones. Tanto las afirmaciones sobre el mundo, como las acciones reguladas por normas y las manifestaciones expresivas tienen un sentido y “van vinculadas a una pretensión de validez susceptible de crítica”<sup>12</sup>. O sea, las proposiciones que constatan un estado de cosas del mundo, las que refieren a normas y a vivencias, conllevan una pretensión de validez intersubjetivamente constatable (o falsable) e implican un reconocimiento intersubjetivo. El requisito de basar las afirmaciones en razones adecuadas a cada pretensión de validez implica que el reconocimiento entre comunicantes es tanto epistemológico como jurídico: se pueden aceptar y legitimar acuerdos cognitivos, morales y políticos. En las normas prácticas, el consentimiento de todos los afectados expresa este criterio.

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, (Madrid: Editorial Taurus, 1987), 26.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 34.

De ahí que el reconocimiento mutuo sea origen de la validez de afirmaciones y normas<sup>13</sup>. Junto al reconocimiento (cognitivo) de las particularidades de cada ámbito del conocimiento, se exige un reconocimiento (moral) de quienes coparticipan en el discurso. Se les reconocen características que pueden resultar en tensiones, tanto respecto de las pretensiones aludidas como de las atribuciones personales. Atribuir autonomía, simetría, y libertad de conciencia a quienes portan una comprensión particular del bien, implica admitir posibles tensiones en lo que acreditan diversas esferas de validación cuando sus límites se tocan con aspectos de la comprensión del mundo que un sujeto ha asumido libremente. La propia autonomía y libertad de conciencia podrían llevar a un interlocutor a no admitir en la argumentación normas que considere lesivas a esas atribuciones suyas, aunque dichas normas se basen en criterios admitidos por otros.

La inclusión de la condición de sinceridad agrega que la persona debe realmente afirmar lo que cree<sup>14</sup>. Podría suceder que las personas asuman los criterios de sinceridad y disposición a la crítica recíproca<sup>15</sup>, pero de un modo que honestamente nieguen lo que a otros les parece evidente. Un sujeto podría reconocer a otro la capacidad de comprender algo mejor que él mismo, pero de ahí todavía no derivarse que admita que tenga razón<sup>16</sup>. Por eso parece que además del cumplimiento externo de las normas, es necesario un plus motivacional para la aceptación del otro y de los resultados de la discusión, máxime cuando entran aspectos irreductibles relacionados a las creencias<sup>17</sup>. Son tensiones inherentes a la autonomía. Por un lado, porque la interacción comunicativa exige un reconocimiento recíproco no meramente formal sino también de las identidades (culturales, religiosas, etcétera) de los hablantes para la comprensión de sus afirmaciones y valores. Por otro lado, porque un recurso de la autonomía es tanto la condición de libertad como sus positivaciones jurídicas, que son relaciones basadas precisamente en el reconocimiento mutuo. Por ello, para Habermas lo subjetivo y la ley “objetiva” son equiprimordiales. Los derechos no son cosas o propiedades, sino relaciones mutuamente conferidas por *socios*, sujetos autónomos de subgrupos diversos.

En las discusiones, la autonomía tiene la doble carga de hacerse responsable de sus posiciones y al mismo tiempo revisar las propias motivaciones. Junto a la acreditación de las afirmaciones, Habermas plantea otro criterio que personaliza las consecuencias: *Zurechnungsfähigkeit* (imputabilidad) como capacidad de

<sup>13</sup> *Ibid.*, 79 y 128.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 149.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 167 y ss.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 185 y ss.

<sup>17</sup> Por ejemplo, las discusiones sobre la dignidad humana incluyen una gran pluralidad de afirmaciones, muchas con una certeza de sí que las vuelve irreductibles. Podría suceder que se admita que las afirmaciones deben someterse a crítica intersubjetiva según las pretensiones de validez de cada ámbito, pero que se interpreten los resultados de un modo radicalmente distinto.

responsabilizarse por afirmaciones y actos propios<sup>18</sup>. Pero sabemos que incluso con voluntad de acuerdo razonable, este puede fallar, y a veces tenemos que decidir y actuar, responsabilizándonos, pero sin acuerdo o aprobación universal. O que la “reversibilidad de perspectivas” no termine siendo lo determinante, sino un sentido de valor propio que conduzca a rechazar las condiciones o resultados de la comunicación o a actuar de un modo diverso del mayoritario. La pregunta es cuál es el lugar apropiado de esas decisiones en las condiciones deseables de legitimación de prácticas, discursos y normas.

Habermas enmarca habitualmente el reconocimiento sociológica y politológicamente<sup>19</sup>. Posiblemente por eso las advertencias de Etzioni y Kusch no tendrían una respuesta clara: la cuestión psicológica de quienes por su comprensión del mundo rechazan a nivel personal algún postulado o niegan lo que es “verdad” o “coherencia” para los otros. El problema es menos las identidades colectivas que las decisiones personales atravesadas por precomprensiones que permiten –o no– ver y admitir postulados. Habermas afirma la importancia de los procesos de socialización en la identidad individual, también las desiguales condiciones de vida y diferencias culturales que se deben atender en el vínculo de Estado de Derecho y democracia, pero piensa que el sesgo individualista del sistema de derechos no requiere otra corrección más allá de la protección de la integridad del individuo<sup>20</sup>. El “estricto tratamiento igual” de “los contextos de vida que aseguran su identidad”, que no permitiría dar prerrogativas a visiones grupales, entraría en tensión precisamente con el reaseguro de las identidades subjetivas basadas en esas visiones particulares<sup>21</sup>. Paradojalmente puede dar el resultado que sujetos individuales no vean su axiología reflejada en un sistema, lo que quizás les llevaría a cuestionar los resultados y el sistema mismo.

Visto desde la temprana idea habermasiana del interés emancipatorio de la razón, el acuerdo intersubjetivo superaría los escollos que hemos formulado. Incluso las tradiciones religiosas, que posiblemente problematizarían el avance del acuerdo, pueden lingüístificar sus creencias y ofrecer motivaciones para los acuerdos abarcadores, aunque ya no sean el marco universal de precomprensión del mundo. Sin eliminar esta posición, con los años Habermas opera un desplazamiento al ver algunos déficits del interés emancipatorio en el plano motivacional y del sentido. Esto le permite revisar el rol de las tradiciones religiosas en el “entramado de conceptos específicamente modernos que convergen en un concepto de razón a la vez comunicativa e históricamente situada”<sup>22</sup>. Ideas como libertad subjetiva,

<sup>18</sup> *Ibid.*, 184 y ss.

<sup>19</sup> Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política* (Barcelona: Editorial Paidós, 1999), 189ss.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 194 y ss.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 197.

<sup>22</sup> Jürgen Habermas, *Israel o Atenas* (Madrid: Editorial Trotta, 2001), 175.

igual respeto y autonomía para cada persona, obligaciones por relaciones de reconocimiento mutuo, etc., fueron posibilidades conceptuales surgidas del ámbito religioso. Pero desde la modernidad, la cosmovisión religiosa del bien que fundamentaba esos conceptos perdió su sustento. Frente a esta dificultad y las dificultades motivacionales del interés emancipatorio, es notable su recuperación de la religión y sus reservas de sentido, capaces de motivar y generar un sentido de solidaridad<sup>23</sup>.

Vemos que Habermas hace un esfuerzo de integración y reconocimiento, pero subsisten los riesgos expuestos surgidos de la autonomía y la necesidad de motivación más allá del procedimiento formal. Proponemos recuperar un aporte fenomenológico de Levinas sobre la alteridad, para enriquecer luego la noción misma de reconocimiento.

## Levinas: la no-reciprocidad ante el “fenómeno” del Otro

Lucha, discusión y reconocimiento tienen una primera interpretación negativa en Levinas, en tanto significa que en ellas no se habría cumplido el vínculo ético fundante con el otro. A partir de su fenomenología de la alteridad, Levinas deduce que si se busca reconocimiento es porque ha fallado la relación originaria de trascendencia, en la cual el sujeto es abordado por otro y al responder constituye su propia subjetividad en la respuesta misma, previo a toda construcción política, legal o institucional. Esas construcciones posteriores son lo que Levinas llamará “Dicho”: los modos institucionales y siempre provisorios de concretar la respuesta al llamado del otro y a los reclamos que se dan frente a la asimetría original y a los reclamos de terceros. Así la justicia, que en sus primeras obras alude al vínculo fundante de respuesta-responsable al Otro, terminará significando los modos *a posteriori* cuando esas exigencias entran en el sistema simétrico de las instituciones<sup>24</sup>. Median entre las exigencias que nos llegan de otros y nuestras propias exigencias. Así, las identificaciones y conceptualizaciones, que primero se consideraban un modo de “totalizar” o subsumir la radical llamada del otro, entran finalmente como parte necesaria de la justicia, aunque su rol sea posterior. Tal relación, cálculo o acuerdo posterior, ya es de algún modo una traición al vínculo con la alteridad que excede

<sup>23</sup> Cabe aclarar que, en su última obra, Habermas recupera la idea de motivacional de la emancipación a partir de los procesos de aprendizaje en filosofía por la interacción de creencias y conocimiento. Se rehabilita un modelo motivacional de la acción comunicativa adecuando la tradición kantiana a las condiciones actuales. “deflacionando” el peso de las tradiciones simbólicas en este sentido. También en esta obra se elabora la importancia de la “negación”. La envergadura de esta nueva obra demanda un estudio *ad hoc* e impide su tratamiento en el marco de este trabajo. Véase Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Berlín: Suhrkamp, 2019), Band 2, 801, y 523, 527, 531, *passim*.

<sup>24</sup> Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995), 87; *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987), 86.

el orden de los fenómenos y manifiesta una trascendencia, que no es del orden de la “negatividad”<sup>25</sup>.

Levinas pretende romper con una antigua tradición que va de Platón a Hegel, que implica la participación en un ámbito común que garantiza el acceso epistémico, moral y político a una estructura compartida. Mantiene la noción de contacto con el otro pero no desde una participación originaria<sup>26</sup>. Que el ser que se nos presenta tenga una existencia independiente y “no dependa de las relaciones que indican su lugar en el ser, ni del reconocimiento que le aportaría el Otro”, nos debe poner en guardia contra todo intento de inserción en un ámbito común, equiparación jurídica o política<sup>27</sup>.

En Levinas “religión”, “ética” y “justicia” asumen un sentido estrechamente vinculado: indican la relación originaria de respuesta al reclamo siempre infinito del Otro. Otras intervenciones como la política, el derecho, la búsqueda de la igualdad, los reclamos económicos, son siempre luchas por el reconocimiento, que aparecen cuando falló el reconocimiento fundamental del otro. La política es mediación entre quienes buscan su felicidad, “tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad: asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento”. En *Totalidad e infinito* la justicia pertenece al vínculo originario: “La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro. La igualdad entre personas no significa nada por sí misma. Tiene un sentido económico y supone el dinero y ya reposa sobre la justicia –que bien ordenada comienza por el otro–. Es reconocimiento de su privilegio de otro”<sup>28</sup>. La igualdad está condicionada por la originaria desigualdad absoluta de la infinitud del Otro, su negación a mis poderes y conceptos. Al tomar la figura de un mecanismo político, oculta aquella relación originaria: “la distancia que separa felicidad y deseo, separa política y religión. La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad: asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento. La religión es Deseo y no lucha por el reconocimiento. Es la excedencia posible en una sociedad de iguales, (...) condición de la misma igualdad”<sup>29</sup>. En cambio, el ámbito de lo común, lo político, significa igualación de la alteridad bajo un universal.

Para Levinas, la ética es filosofía primera o vínculo originario con la alteridad, que se da cuando un sujeto acoge al Otro y su mandato elemental de respeto y cuidado, que comienza con una negación: “no matarás”, e incluye no dejar al Otro solo en su mortalidad<sup>30</sup>. El Otro se niega a la totalidad que configura la razón del sujeto. El deseo que el Otro inspira en el sujeto y que lleva a éste a responder, le hace

<sup>25</sup> Levinas, *Totalidad e infinito*, 64 y ss.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>30</sup> Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient a l’idée* (Paris: Vrin, 1982), 263.

permanecer fuera de toda conceptualización o universalización. Levinas no pone libertad subjetiva y reciprocidad a nivel de la comunicación originaria, porque invitan “a la guerra, a la dominación, a la precaución o al informe. Comunicarse sin duda es abrirse; pero la abertura no es completa si acecha el reconocimiento”<sup>31</sup>. Libertad y reconocimiento a nivel originario aludirían a una estructura “gnoseológica” y “ontológica” de la significación, que le dejaría un rol secundario a la “sensibilidad” que advierte la diferencia infinita de Otro y su reclamo<sup>32</sup>. La “comunidad” con el Otro no se daría, entonces, por un tipo de acuerdo o mutuo reconocimiento (epistémico o axiológico), sino como respuesta responsable e inacabable ante su reclamo, o sea mi obligación ante su vista<sup>33</sup>. Así, Levinas expone un tipo de motivación que muchas personas experimentan, pero que no admite imposición normativa o recíproca, lo que genera notables dificultades en dilemas éticos concretos.

El pensamiento levinasiano da cuenta de la vulnerabilidad y alteridad del Otro y su exigencia ante el sujeto moderno, racionalista y dominante. Pero por esa misma estructura deja en un lugar subordinado el rol del reconocimiento mutuo, que es imprescindible tanto para la admisión del otro que se niega muchas veces al sistema, como para el reconocimiento de sí como alteridad, y por ende para la configuración de la mutualidad.

Toda dialéctica posterior, toda igualación en nombre de la justicia, o institucionalización de la simetría y lo mutuo, son vistas de diversos modos, pero con una constante negativa: son segundas, posteriores al encuentro original, y generalmente nacen de la falla en la respuesta que ese encuentro exige, que es desde su inicio ilimitada, infinita, asimétrica. El tercero –el otro del Otro– se niega a admitir que un sujeto responda de modo absoluto al Otro, ya que también tiene sus propios reclamos. Además, el propio sujeto puede negarse cuando el Otro exige lo inadmisibles. A diferencia del procedimentalismo, no está en juego aquí que se acepte el propio discurso en condiciones de simetría, sino que se reconozca la potente presencia demandante del Otro y la aparición de los demás, más allá de la relación binaria. Las relaciones entre sujeto y Otro, multiplicadas con otros, no pueden dar cuenta de los requisitos respecto de terceros ni de las propias exigencias y necesidades del sujeto que responde, y así aparece el invento de instituciones que finalmente traicionan la experiencia fundante.

Junto a esta interpretación negativa hay otra más sutil. El reconocimiento como lucha aparecería cuando el sujeto *efectivamente* reconoció al otro y asumió su responsabilidad, pero el otro no responde con reciprocidad. “La guerra por el reconocimiento supone que yo he reconocido al otro. Él no me reconoce en mi ser”<sup>34</sup>. Si bien esta posición –que implicaría el reclamo de devolución afirmativa

<sup>31</sup> Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser*, 190.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>34</sup> Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité* (París: Grasset & Fasquelle, IMEC, 2009), 284.

del movimiento positivo del sujeto hacia el reclamo del otro— no es habitual en Levinas, tiene lógica si se la piensa como complemento necesario. Aparece una doble condición: el Otro no puede exigirme un daño al tercero —que también es Otro para mí y para quien me hace esa exigencia inadmisibile—, y tampoco puede negarme, pues si lo hiciera ya no habría sujeto que responda. La no-identificación ética incluye ya algún modo de reconocimiento previo, la admisión de una presencia que se puede oponer y rechazar los poderes que someten a los sujetos entre sí.

Por eso se entiende por qué habría dos “deseos” en juego: el deseo por el otro infinito y el deseo de reconocimiento<sup>35</sup>. Esta diferencia supera la lógica simétrica del discurso y ese modelo de reconocimiento. A diferencia del reconocimiento en Fichte y Hegel, Levinas generalmente niega dicha reciprocidad. La responsabilidad demandada por el Otro del sujeto no está condicionada a contraprestaciones. Pero en sus textos talmúdicos aparece una sabiduría relativa al pacto con Dios, “que se asemeja al reconocimiento del Otro”. Sucede que “su interés es mi interés”, está entregado a mi responsabilidad; luego pregunta “¿Pero mi interés no es también el suyo? ¿No es responsable de mí?”. Aparece el exceso de la posición levinasiana, “todo Israel es responsable uno del otro”, todos somos “responsables entre sí” por todos<sup>36</sup>. La exigencia, asimetría y carencia de reciprocidad suena casi dictatorial. Pero entendida dentro del contexto general levinasiano, la experiencia de infinitud y vulnerabilidad del Otro son precisamente las condiciones que afirman su posibilidad de negarse a la totalización del concepto (la identificación negadora en el reconocimiento mismo en Bedorf, como se expondrá luego), y también la posibilidad de mostrar que esa negación debe extrapolarse también a los otros del Otro. La asimetría se mantiene como fuente de una responsabilidad universal<sup>37</sup>. Integrar al Otro significaría quitarle su independencia y alteridad, lo que al mismo tiempo anula mi propia responsabilidad por un “juego de espejos”. De lo que se trata no es “recibir el reconocimiento del Otro, sino en ofrecerle su ser”<sup>38</sup>.

Levinas parece explicar el origen de la motivación, pero no logra transformarla en normativa, para justificar que sea imponible o para inducirla cuando no se dé fácticamente. Por ende, tampoco su reciprocidad. La pregunta es si se trata de un problema de su fenomenología o si hay un núcleo de negación en el reconocimiento, que Levinas no termina de asumir. Da cuenta de las alteridades de sujetos y formas de vida, y desde la alteridad fundante muestra el trasfondo intersubjetivo donde nacen nuestras valoraciones, pero le es por eso mismo difícil encontrar un patrón sólido cuando el vínculo falla. La no reciprocidad tiene el valor de reconocer el rol de la alteridad en un sujeto, pero conlleva finalmente una carga negativa en tanto la otra persona impone un límite al reconocimiento del sujeto. Incluso suponiendo

<sup>35</sup> *Ibid.*, 308.

<sup>36</sup> Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset* (Paris: Editions de Minuit, 1982), 105 y ss.

<sup>37</sup> Emmanuel Levinas, *Difícil libertad* (Buenos Aires: Editorial Lillmod, 2004), 59.

<sup>38</sup> Levinas, *Totalidad e infinito*, 200.

que Levinas proporciona un carácter de normatividad, resta por justificar la base epistemológica y la obligatoriedad en tales condiciones. Por lo que parece necesaria otra estructura ampliada del reconocimiento.

## **Negación, reconocimiento, acción**

El sesgo comunitario expuesto de modos diversos por Etzioni y Kusch muestra una fuerza capaz de anticiparse al procedimiento habermasiano, al punto que es factible pensar en un cumplimiento contradictorio del procedimiento. También es pensable que motivacionalmente haya quienes consideren obligatorias ciertas respuestas ante el Otro, como en Levinas, que difícilmente sean extrapolables a una normatividad universal. En tanto el otro escapa a los poderes del sujeto, y el sujeto mismo se puede enfrentar a alguien o que otro exige lo que a juicio de un sujeto debe negarse, la negación es un tipo de condición o posibilidad que demanda ser reconocida en la comunicación.

Si la reconstrucción elaborada hasta aquí es correcta, se sigue en primer lugar que las posiciones marcadas por una comprensión abarcadora del mundo pueden llevar a los sujetos a negar aspectos fundamentales para los acuerdos, aún mientras suponen estar cumpliendo criterios procedimentales. El acuerdo mutuo como horizonte requiere de la condición previa de reconocimiento, que inserta en el discurso otros aspectos prediscursivos, incluidas la posibilidad de sinceramente no admitir ciertas afirmaciones ajenas, la negación y la resistencia. Además, que esa negativa parece –parcialmente al menos– legítima y amparada por los criterios modernos de la libre conciencia y su rol en la autonomía e identidad subjetiva. En tercer lugar, que la fenomenología de la alteridad muestra una fuerza motivacional que no puede extrapolarse directamente de modo normativo universal, lo cual es al mismo tiempo un límite para los vínculos recíprocos y las demandas de reconocimiento mutuo, por lo que la negación sería un aspecto posible y riesgoso en esa alteridad. Finalmente, que las crisis comunicativas, en los momentos de negación sincera, no solamente pueden deberse al incumplimiento de una condición de comunicación, sino que además significan un punto de partida para otro tipo de decisiones y acciones para el caso de negaciones legítimas irreductibles. Sin la condición de posibilidad de esas negaciones ni los criterios para abordarlas nos sumimos en el autoengaño de extrapolar condiciones ideales del acuerdo a las prácticas concretas, que a menudo no cumplen con las condiciones ideales.

Vale volver a la obra de Honneth, que retoma el paso de Habermas desde una filosofía de la conciencia autorreflexiva a un fundamento intersubjetivo, pero yendo más allá de los fundamentos prácticos lingüísticos de la comunicación. Asume aspectos afectivos e históricos, que fueron parte de las luchas por institucionalizaciones concretas. Honneth ve los modos en que la vulnerabilidad –no sólo potencial, sino

en tanto daño efectivo— demanda diversos tipos de reconocimiento (estimación, legalidad, solidaridad). Además, muestra que en el reconocimiento mismo hay un tipo de dependencia y negación. Si bien los sujetos demandan reconocimiento para que otros admitan su valor e ideas, ese mismo movimiento les vuelve dependientes de esos otros. Esta dependencia es problemática y fecunda al mismo tiempo. Con esta paradoja en mente, luego de a) mostrar los aspectos estructurales del reconocimiento, se presentarán tres aspectos relevantes de la negación y su posible rol dentro del reconocimiento: b) negación a nivel epistémico, c) negación a nivel práctico, d) negación en la estructura misma del reconocimiento.

a) Se puede reconstruir una estructura del reconocimiento tomando como punto de partida la reciente obra de Honneth *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea*. Honneth organiza la historia de la idea a partir del modo en que se dio en tres contextos nacionales (Francia, Inglaterra y Alemania) desde los inicios de la modernidad: la versión “negativa” del reconocimiento, dependencia de otro para el valor de sí en el contexto imperial francés; el reconocimiento como control de sí en el capitalismo británico; y la autodeterminación y respeto mutuo desde el criticismo y posterior idealismo alemán.

Desde Rousseau y La Rochefoucauld, el reconocimiento significa atribución de propiedades a alguien por parte de otros actores relevantes. Cada individuo busca esa atribución, sin importar si auténticamente posee esas virtudes, lo que a menudo lleva a fingir por amor propio. El problema aquí es cognitivo (saber si realmente se poseen esas virtudes) y normativo (porque funda el valor propio). Este tipo de reconocimiento es “negativo”, porque su acento en la apariencia y la dependencia de otros implican una “pérdida” de sí, lo que repercute hasta Sartre, Foucault y Lacan. En el mundo británico, el reconocimiento vincula un sujeto a otros y permite el autocontrol en el capitalismo<sup>39</sup>. El análisis empírico de Hume, Smith y Mill no implica *laissez faire* sino un tipo de *sympathy*, aprecio de los demás y de su juicio como norma para el propio, como un “juez interior” a partir de la pregunta de si los otros aceptarán o rechazarán nuestras decisiones. Buena voluntad mutua y autocontrol son las características de este modelo de reconocimiento. Finalmente, desde el criticismo e idealismo alemán el reconocimiento es condición de posibilidad para la autonomía. Se centra en la *Achtung*, estima o respeto debido a quienes pueden ponerse fines a sí y se autodeterminan. Subsiste cierta dependencia en una sociedad de seres así, pero el fundamento es que la razón es una capacidad cognitiva y moral compartida para decidir y actuar. No como fuente externa sino interna, con resultados propios y universales. Fichte agrega la “interpelación” del otro, que nos lleva a ambos a limitar libremente nuestros intereses. Y Hegel lo inserta dialécticamente en la historia y sus configuraciones, con la limitación mutua

<sup>39</sup> Axel Honneth, *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte* (Berlín: Suhrkamp, 2018), 81 y ss.

del interés propio mediante el reconocimiento de la autodeterminación de otros, que conlleva formas particulares de normatividad<sup>40</sup>.

Con esta reconstrucción, Honneth indaga los estudios de Hegel sobre el deseo de ser reconocido, presente en todo sujeto y motor de sus luchas. Hegel integra los condicionantes psicológicos de la tradición francesa y la búsqueda de aprobación de otros británica para configurar hábitos sociales, con la complementariedad institucional y normativa lograda comunicativamente. Los conflictos sociales manifiestan diversas formas de des-conocimiento: de la dignidad y valor individual, de las condiciones materiales, de los derechos individuales y colectivos, del valor cultural, etc. Manteniendo el requisito habermasiano de “lingüistificación” de las comprensiones del mundo (como las religiosas o cosmovisivas), Honneth incluye otros modos de manifestación y experiencia que deben tenerse en cuenta. Por eso, tanto en la dependencia del sujeto de otros en el reconocimiento, cuando su valor está vinculado estrechamente al aprecio ajeno, como en la normalidad construida socialmente que engecece ante condiciones de desprecio naturalizadas, hay un tipo de negación en el reconocimiento que debe ser atendida como su condicionante.

Los diversos resultados del desprecio y desconocimiento en los sujetos, tanto en su autopercepción individual como en su experiencia colectiva, incluyen formas diversas de cosificación, desintegración y desgarramiento<sup>41</sup>. Los sujetos deben ser reconocidos en su singularidad, pero ésta también está inserta en vínculos personales y culturales que la habilitan o limitan. Por eso, los sujetos requieren reconocimiento en su individualidad emocional y sus necesidades propias, en su autonomía libre y responsable, y en sus características y necesidades particulares. Honneth sostiene la estructura hegeliana: los conflictos como violación, desposesión y deshonra siempre tienen un trasfondo de lucha moral y aluden a una de las formas de reconocimiento, sea la amorosa afirmación intersubjetiva, el reconocimiento del derecho, o la apreciación solidaria<sup>42</sup>.

Ahora bien, el desconocimiento que Honneth encuentra en cada nivel y que afecta la identidad personal subjetiva, la identidad legal y la identidad comunitaria, no es el único modo de la negación en el reconocimiento. Hay un tipo de negación productiva a partir de una paradoja en el reconocimiento mismo, que puede verse a partir de la noción de *verkennende Anerkennung* (desconocimiento en el reconocimiento) de Bedorf. No es lo mismo la negación *del* reconocimiento (negar el reconocimiento a alguien) que la negación posible *ya en* el reconocimiento (operar un desconocimiento en el proceso mismo de reconocer). Pero antes de esa estructura profunda se deben exponer otras dos formas externas de la negación y los criterios que proveen.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 172 y ss.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 62 y ss.; Honneth, *La sociedad del desprecio* (Madrid: Editorial Trotta, 2011), 22 y ss.

<sup>42</sup> Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (Barcelona: Editorial Crítica, 1997).

b) A nivel de proposiciones cognitivas, un sujeto puede simplemente no ver determinados aspectos en los fenómenos del mundo, o identificar otros factores (por ej. una teleología o una carga de sentido). La dificultad radica menos en la interpretación de los fenómenos que en las consecuencias prácticas derivadas. El interés que Habermas identificaba en las ciencias empírico-formales está atravesado por comprensiones que transforman la visión misma de los fenómenos y su admisibilidad. De ahí la difícil tarea de distinguir en las afirmaciones cognitivas culturalmente mediadas, cuáles conllevan un aporte a una vida más igualitaria, emancipada y satisfecha, y cuáles la obturan. Además, es preciso distinguir cuáles asumen aspectos que, aunque no gocen de aceptación universal, pueden sostenerse sin la acreditación de las ciencias (por ejemplo, la atribución de condición de persona a un embrión, discutible pero no contradictoria con afirmaciones científicas), y cuáles simplemente se oponen a todo mecanismo de validación vigente. Pero no parece admisible sostener por mera confianza en las afirmaciones propias y sin otro mecanismo de acreditación, una afirmación que contradiga las validaciones de los diversos campos del conocimiento.

El reconocimiento exige admitir la posibilidad de expresar por vía negativa la visión propia del mundo, aunque contradiga la imperante. Pero condiciona esa expresión con el criterio del reconocimiento mismo, o sea de la realización del vínculo intersubjetivo, legal igualitario de derechos y solidario en la mutua valoración. Por ejemplo, una comprensión del mundo que creyera en la desigualdad radical de razas o géneros invalidaría no sólo datos científicos sino la propia posibilidad de negación de esos otros colectivos. Es posible que, debido a su cosmovisión, un sujeto se resista a admitir afirmaciones científicamente validadas del mundo, pero las condiciones de la negación no podrían incluir el desmedro de otros sujetos capaces de negativa. Y si la fuerza motivacional de sostener el estado de reconocimiento fuese insuficiente, parece legítimo el recurso a una fuerza que lo garantice, aunque seguramente no sería admitido por esos sectores que rechazan el reconocimiento de otros, y por ende su aceptación no sería universal.

Además, reconocer el rol de la negación abre el juego a que diversas interpretaciones de los fenómenos sean admisibles, lo que significa para los sujetos que las comparten el reconocimiento del valor de sus posiciones. Pero no es un valor absoluto sino relativo, en tanto exige coherencia con las consecuencias: no se pueden admitir derechos disidentes y no admitir sus posibles efectos indeseados. No es aceptable la contradicción de otorgar igual valor y legitimidad globalmente a cualquier cultura o cosmovisión, y al mismo tiempo juzgar que son injustas o indeseables las prácticas de dicha tradición. Pertenece a la contemporaneidad el derecho de las personas a una comprensión del mundo arraigada en una cultura o tradición, pero también la demanda de un suelo compartido admisible, coherente

y con criterios igualitarios para juzgar sus consecuencias en quienes pertenecen o no a esa cultura.

c) A nivel práctico, político y ético, aparece otro modo de negación, que es una condición y un riesgo para la comunicación, cuyo vínculo con el reconocimiento debe comprenderse para no dar lugar a equívocos. Aquí el tipo de dificultad no es tanto de las verdades acreditables de modo inmanente al mundo –las ciencias– sino en cuestiones de valoraciones diversas de los fenómenos y la pregunta por la legitimidad de las decisiones.

La simetría discursiva –que procedimentalmente es constitutiva en Habermas y es posterior en la fenomenología levinasiana– corre paralela a la reciprocidad que incluye afirmación y reconocimiento mutuos. Estos implican cierta dependencia del otro, una imbricación mutua solidaria. Para Honneth el reconocimiento de los sujetos implica admitir que poseen necesidades y emociones, que son agentes morales con capacidades de acción política y de asumir responsabilidades, y como poseedores de rasgos valiosos, que al ser reconocidos permiten una cooperación solidaria. A nivel práctico el reconocimiento muestra sus rasgos cognitivos y porqué la autonomía es siempre “solidaria”, en tanto se da en un marco de relaciones, tensiones y condicionantes mutuos. La autonomía solidaria está basada en el reconocimiento de otros necesario para sí, y de otros por uno mismo, de allí que es fuente de obligaciones. Los demás son necesarios tanto para la socialización e individuación subjetiva, como para la consecución de fines sociales, lo que genera responsabilidades compartidas.

El reconocimiento recíproco implica mutua dependencia y vulnerabilidad. Es posible pensar que la necesidad de ser reconocido haga que se repriman aspectos que alguien valora en función de los deseos de otro, y que el reconocimiento se vuelva auto-limitante (una característica que Honneth identifica en la tradición francesa). La dificultad de depender de otro para el reconocimiento recíproco, cuando las perspectivas han de ser reversibles, significa atar el valor propio a la mirada del otro. Pero cuando una persona reclama que se reconozcan sus posiciones aún en conflicto con esos otros, sabiendo que eso podría significar una quita del reconocimiento por parte de ellos, se ve que ha llegado a un punto más allá del temor del rechazo.

Esta relación interpersonal conlleva tensiones en la esfera pública democrática. Aparece así una contradicción en las democracias liberales: su universalismo propone un tipo de “ceguera” ante las diferencias, porque no postulan una cosmovisión determinada, sino que aceptan e integran formas de vida distintas en un marco formal de igualdad, pero inmediatamente se proponen los límites a esas formas de vida a partir de una justificación por vía de mayorías o por el ejercicio formal-real del poder. Se busca evitar las disimetrías, pero asumen que sin cierta disimetría y ejercicio del poder no hay forma de limitar voluntariamente las injerencias públicas. Surge una paradoja: quien quiere que reconozcan sus características particulares

resistiendo cualquier inclusión significativa en la comunidad política, necesita para ello del Estado fuerte que sostenga una integración débil. Pero muchos no admiten que ese Estado fuerte que integra de modo débil, tenga el poder de remediar injusticias materiales estructurales. Además, exigir reconocimiento negándose a cumplir algunas demandas estatales –como con la objeción de conciencia– puede llevar a una debilidad tal que aparezcan sectores capaces de negar las propias condiciones generativas de ese Estado: estructurar la educación, el sistema de salud, el sistema de leyes, etcétera.

Habermas sostiene la posibilidad de una comprensión universalista de justicia, que exige que cada persona responda por los demás, incluidos quienes proceden de contextos vitales distintos. La comprensión de las personas morales tiene el doble resultado de pertenencia a la comunidad moral y de solidaridad, lo que implica el trato de los demás como “uno de nosotros”. Así se plantea un modo particular de “vulnerabilidad”, que exige una protección específica para “estabilizar su identidad en relaciones de reconocimiento recíproco”, e incluso “apelar a una instancia más allá de la propia comunidad”<sup>43</sup>. Vimos ya la doble dificultad, lógica y motivacional: “partiendo únicamente de las propiedades de las formas de vida comunicativas no puede darse razón de por qué los miembros de una determinada comunidad histórica *deberían* ir más allá de orientaciones valorativas particularistas, y avanzar hacia las relaciones de reconocimiento recíproco inclusivas e irrestrictas del universalismo igualitario”<sup>44</sup>. Cuando las personas han visto vulnerado su valor propio, o cuando están conformes con un *statu quo* injusto, subsiste una negación. La vulnerabilidad exige reconocimiento, pero su estructura mostró una tensión: el reconocimiento admite ciertos atributos fundamentales a quienes, por ejemplo, no quieren entrar en la relación de reconocimiento mutuo, y esos atributos a su vez les permitirían rechazar –si su cosmovisión les indujera– algunos criterios básicos de justicia admitidos por la sociedad.

Hace falta una motivación profunda para validar los procesos y resultados del reconocimiento que a menudo las formaciones modernas carecen y las tradiciones poseen. Pero precisamente las tradiciones pueden llevar a tensiones. La siempre posible negación introduce un aspecto disruptivo en el análisis de Honneth sobre el vínculo entre conocimiento y reconocimiento. Bedorf ve en Honneth el pase de una posición en que reconocimiento antecede al conocimiento, a otra en la cual se desacoplan ambos<sup>45</sup>. Entonces la cuestión de si en el reconocimiento se trata de una potencialidad ya presente en quien ha de reconocerse (y que debe ser actualizada), o si en cambio es algo que se adscribe desde fuera sin que quien es reconocido disponga de ella, es una pregunta que queda en segundo lugar frente a la presencia

<sup>43</sup> Habermas, *La inclusión del otro*, 59.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>45</sup> Bedorf, *Verkenne Anerkennung*, 77 y ss., 132.

material del otro cuya manifestación se opone al sujeto, algo que la negación hace presente de modo insoslayable.

¿Cómo se dará una opinión pública racional, en términos habermasianos, y qué hacer cuando buena parte se niegue a aceptar los resultados “racionales” de las discusiones? Aquí se tocan los límites del procedimentalismo y parece necesario sostener la exigencia de reconocimiento de la negación posible de parte de Otro dentro del Estado moderno, con sus paradojas y peligros. Caso contrario, la particularidad haría peligrar cierto respeto universal, necesario para la propia negación. Para que la pluralidad se dé, parece también necesario un Estado que garantice que ninguna parte asuma el rol del todo, o sea un Estado que no sólo sea suficientemente fuerte, sino que asuma de hecho algunas perspectivas del bien necesario para posibilitar la vida en común. Según Bedorf, el criterio es que se sostenga la posibilidad de reconocimiento –y la negación– al mismo tiempo que se evite el relativismo, viendo si una determinada propuesta permite ganar en individualidad e inclusión: “Lo que no sirva a la identidad de sí individualizada o a la ampliación del ámbito de validez de los principios normativos, no puede servir para el apoyo de una ética política”<sup>46</sup>.

d) Una expresión de la negación es la reacción ante el desconocimiento de parte de otro, incluso en una relación en condiciones formales de reconocimiento. No se debe a un mero hecho empírico o a la desatención de un derecho, sino a algo estructural: siempre que se identifica un aspecto valioso en el reconocimiento, se tiende a delimitar a los sujetos, desconociendo otros aspectos valiosos para ellos. La negación es una prueba de que en todo reconocimiento del otro hay cierto desconocimiento inevitable, una integración total imposible. En la “relación cognitiva”<sup>47</sup> hay una diferencia insoslayable, una puesta en perspectiva discrepante respecto de esa identificación reconocedora del otro que delimita su alteridad (incluso al identificarlo con rasgos positivos). Es imposible, e indeseable, una relación totalizante con lo desconocido de la alteridad, porque eso significaría cerrar nuevas demandas posibles. Siempre se busca identificar algo valioso en el otro que permita el reconocimiento, pero el otro siempre excede esa identificación y la niega. Esa negación no es necesariamente el fracaso del reconocimiento sino una condición estructural: en el conocimiento y la valoración del Otro hay una diferencia que se sostiene, luego de toda identificación y reconocimiento. Incluso en los procesos exitosos de reconocimiento, la identificación busca imponerse por sobre la diferencia, corroyendo a menudo la intención misma de sostener la relación con la alteridad como alteridad.

Bedorf ubica las diversas nociones del reconocimiento en tres grandes grupos: *intercultural*, *intersubjetiva* y *subjetivante*. La postura *intersubjetiva* de Honneth se muestra

<sup>46</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 146.

como un avance frente a la *intercultural* de Taylor, porque evita limitarse a una noción de cultura y permite un momento normativo. Pero no ve los aspectos de dependencia propios del reconocimiento, que se muestran en la posición *subjektivante*. Bedorf ve en esta huellas levinasianas y althusserianas, que dificultan la normatividad universal. Su aporte es resaltar que en cada proceso que identifica un valor en el otro, subsiste una posibilidad de resistencia, que el reconocimiento no cierra. El reconocimiento pleno, *Anerkennung*, sólo sería acabado como *Verkennung* (no-reconocimiento)<sup>48</sup>. Es algo paradójal y aporético: identificar un desconocimiento en el reconocimiento, junto al requisito de igualar diferencias (por ejemplo, jurídicamente) precisamente para sostener las diferencias. El otro se revela como límite en el doble genitivo. El límite del otro significa atender cuáles son los puntos que negará, en tanto aseveran un aspecto importante de su identidad, que de no ser reconocidos pueden dar lugar a una injusticia o violencia. Pero también indican que el otro es un límite para todo sujeto, y por tanto tampoco puede trasvasar ese límite sin suscitar la negación y reacción de los demás. Los reclamos concretos, como las cuestiones de género o derechos sexuales, pueden entenderse desde este modelo de negación, que admitiría que los sujetos asuman perspectivas diversas pero sin cruzar los límites de las minorías.

Los requisitos habermasianos para los sujetos que actúan comunicativamente, como la capacidad de crítica mutua y la acreditación de sus pretensiones, no requieren solamente de un tipo de motivación, sino de tener en cuenta esta negación, *Verkennung*, que radica en el corazón del reconocimiento. Para Habermas basta con que la intersubjetividad exija un reconocimiento simétrico y recíproco, por el cual la otra persona no significa un límite para el sujeto sino una condición para que el sujeto logre ser quien es<sup>49</sup>. En cambio, la negación inherente al reconocimiento muestra al mismo tiempo la posibilidad de la violencia y de corrección continua. Esta posibilidad es insoslayable a la hora de actuar públicamente. En el reconocimiento se dan diversos movimientos: de otros hacia el sujeto (la dependencia de que otros le reconozcan para actualizar sus posibilidades), del sujeto hacia sí (la apreciación del propio valor), de las normas hacia el sujeto y los demás (el marco relacional por el que dirimen sus diferencias y asumen de modo práctico el respeto debido mutuamente).

Bedorf retoma a Nancy cuando afirma que la pulsión a identificar –latente en las prácticas sociales incluido el reconocimiento– no se puede evitar, pero que la infinitud del otro impide cerrar esa identificación<sup>50</sup>. La negación es índice de esa imposibilidad. La negación significa que subsiste la disyuntiva sin superación dialéctica. A diferencia de las interpretaciones totalizantes del Estado, esto significaría

<sup>48</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>49</sup> Habermas, *Israel o Atenas*, 144 y ss.

<sup>50</sup> Bedorf, *Verkennende Anerkennung*, 138.

encontrar en esa configuración epocal de la sociedad el lugar –a menudo trágico– donde establecer los parámetros para la subsistencia y autocorrección de las visiones. O para el limitar las que quieran expandirse de modo ilegítimo, anulando los aspectos legítimos de las demás (aquellos que no eliminan las capacidades, igualdad y valor de los miembros propios y ajenos). Pero allí la intervención posiblemente deba anteceder a un consenso universal que se tarda y a un reconocimiento que nunca se cierra.

## Conclusiones

A menudo las discusiones reflejan la negativa al argumento o la mera descalificación. Ese tipo de negaciones pondrían en riesgo la hipótesis de este texto, que ve en la negación posible una condición para el reconocimiento. Sucede que no cualquier tipo de negación efectiva es la que legítimamente manifiesta esa negación que es condición estructural del reconocimiento. Sólo es condición de reconocimiento aquella negación que muestra que, previo al acuerdo comunicativo, hay comprensiones del mundo y que su resistencia es un modo de resguardar algunos aspectos valiosos para los sujetos en sus afirmaciones y valoraciones sinceras; pero que estas no pueden conllevar la eliminación de aspectos valiosos, emancipatorios o inocuos de las demás; ni tampoco que valen por sí sino en tanto se relacionan con los sujetos. Naturalmente hay aquí una paradoja, en tanto se puede admitir una negación y al mismo tiempo se establecen los límites de esa admisión. Pero sin esa negación se estaría obviando un aspecto central del reconocimiento, previo a toda disputa cognitiva o moral.

Las tradiciones pueden tener un valor como motivación y sentido para las personas que participan de ellas. Lo mismo puede suceder con quienes no participan de ellas: no parece una imposición indebida aprender de tradiciones que no son nuestras, para corregir nuestras prácticas y mejorar nuestras propias relaciones con los demás y con el mundo. Ese aprendizaje incluye las fuerzas motivacionales. Tampoco parece indebido ejercer una crítica sobre otras, cuando consideramos que se están obturando derechos básicos. Los sujetos que las integran podrían legítimamente negarse a esa crítica, y aceptar esa posibilidad es un criterio para el reconocimiento. También lo es pensar los límites operativos de esa negación. Además, ligado a la comprensión del mundo aparece la noción de valor propio, por eso la falta de reconocimiento conlleva modos de desprecio. Resentimiento, victimización, negación de dignidad, son motores fuertes para romper las expectativas de comportamiento. El rechazo de otros por parte de un sujeto que considera que se han herido sus sentimientos y su dignidad es una parte de la vida moral y política que se debe considerar; por lo que dar un lugar a su negación significaría admitir el valor –si bien no absoluto– de su comprensión del mundo.

Los límites cognitivos que deben tenerse en cuenta a la hora de pensar la negación en relación con el reconocimiento, y los aspectos morales vinculados con las demandas de la alteridad previas a la discusión y acuerdo procedimentalmente legitimado, exigen admitir el límite presente en todo reconocimiento: esa alteridad que se niega a identificarse y al mismo tiempo demanda protección.

## Referencias bibliográficas

- Apel, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Editorial Paidós, 1991.
- Bedorf, Thomas. *Verkennende Anerkennung*. Berlín: Suhrkamp, 2010.
- Etzioni, Amitai. *Political Unification Revisited*. Lexington: Lanham, 2001.
- . “Communitarianism”. En *International Encyclopedia of Economic Sociology*, Jens Beckert y Milan Zafirovsky editores, 80-85. Londres y Nueva York: Routledge, 2011.
- . “Communitarianism Revisited”. *Journal of Political Ideologies* 19, no. 3 (2014): 241-260.
- . “Moral dialogs”. *The Social Science Journal* 55, no. 1 (2018): 6-18.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth. *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Editorial Morata, 2006.
- Gier, Nicholas. *Wittgenstein and Phenomenology*. Albany: State University of New York, 1981.
- Habermas, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1984.
- . *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Editorial Taurus, 1987.
- . *La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política*. Barcelona: Editorial Paidós, 1999.
- . *Israel o Atenas*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- . *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlín: Suhrkamp, 2019.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Editorial Crítica, 1997.
- . *Verdinglichung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2005.
- . *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- . *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Berlín: Suhrkamp, 2018.
- Kusch, Rodolfo. *Obras Completas II*. Rosario: Ross, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *L'au-delà du verset*. París: Editions de Minuit, 1982.
- . *De Dieu qui vient a l'idee*. París: Vrin, 1982.
- . *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- . *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.
- . *Difícil libertad*. Buenos Aires: Editorial Lilmod, 2004.
- . *Carnets de captivité*. París: Grasset & Fasquelle, IMEC, 2009.
- . *Parole et Silence*. París: Grasset & Fasquelle, IMEC, 2009.

Recibido: 26 de octubre de 2019

Aceptado: 24 de noviembre de 2019

## Sobre los autores

**Diego Fonti.** Investigador CONICET y docente de la Universidad Católica de Córdoba (Córdoba, Argentina). Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs Universität Freiburg (Alemania) y licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Dirige el proyecto de investigación “Interculturalidad y Derechos Humanos en América Latina” en la Universidad Católica de Córdoba, parte del Proyecto de Investigación Plurianual financiado por CONICET y titulado “Legitimidad y normatividad. El problema en la filosofía y en las ciencias sociales y políticas latinoamericanas”. Correo electrónico: [diegofonti@gmail.com](mailto:diegofonti@gmail.com).

**Francisco Guevara.** Investigador de la Universidad Católica de Córdoba como miembro del proyecto “Interculturalidad y Derechos Humanos en América Latina” (Córdoba, Argentina). Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe (Argentina) y licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Córdoba (Argentina). Correo electrónico: [pguevara61@gmail.com](mailto:pguevara61@gmail.com).