

Reconocimiento y racionalidad en Ética y diálogo, de Albrecht Wellmer

Abril, Francisco Manuel

Reconocimiento y racionalidad en Ética y diálogo, de Albrecht Wellmer

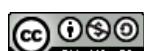
Reflexiones, vol. 99, núm. 2, 2020

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72967097007>

DOI: <https://doi.org/10.15517/rr.v99i2.39479>

© 2018 Universidad de Costa Rica



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Artículos de reflexión no derivado de investigación

Reconocimiento y racionalidad en Ética y diálogo, de Albrecht Wellmer

Recognition and rationality in Ethics and dialogue by Albrecht Wellmer

Francisco Manuel Abril

Universidad Provincial de Córdoba, Argentina

franciscoabril_2@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-7780-0899>

DOI: <https://doi.org/10.15517/rr.v99i2.39479>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72967097007>

Recepción: 30 Octubre 2019

Aprobación: 30 Julio 2020

RESUMEN:

Introducción

La temática del presente artículo refiere al vínculo que establece Albrecht Wellmer en su libro *Ética y diálogo* (1986), entre reconocimiento y racionalidad o facultad de juzgar. A modo de introducción, consideramos que la caracterización hecha por el autor con respecto al vínculo entre estos dos conceptos es de gran importancia ya que, una de las dificultades más significativas de la teoría crítica contemporánea, no se ha podido erigir –o por lo menos no se ha hecho de manera satisfactoria– un puente argumentativo entre la noción de racionalidad comunicativa (Habermas) y la de reconocimiento (Honneth).

Objetivo

Nuestro objetivo principal es precisar cómo entiende Wellmer el reconocimiento y cuál es la relación que establece entre este y la facultad de juzgar.

Método

Para responder a la pregunta, expondremos de forma sucinta, en la primera parte del artículo, algunas de las tesis centrales que recorren el libro aludido. Esto nos permitirá aproximarnos al punto nodal de nuestra exposición, en el cual explicaremos, utilizando la metodología de la reconstrucción conceptual, las distintas acepciones del concepto de reconocimiento y sus vínculos con la facultad de juzgar.

Resultados y conclusión

Si bien los resultados de la exposición en este punto no son definitivos, llegamos a la conclusión de que habilitan una línea prometedora para futuras investigaciones.

PALABRAS CLAVE: Luchas por el reconocimiento, Facultad de Juzgar, Teoría Social, Teoría Crítica, Éticas del discurso.

ABSTRACT:

Introduction

The theme of this article refers to the link established by Albrecht Wellmer, in his book *Ethics and Dialogue* (1986), between recognition and rationality / faculty of judgment. We consider, as an introduction, that the author's characterization regarding the link between these two concepts, because one of the most significant difficulties of contemporary critical theory is that it has not yet been able to raise –or, at least, it has not been done satisfactorily– an argumentative bridge between the notion of communicative rationality –Habermas– and that of recognition –Honneth–.

Objective

Our main objective is to clarify how Wellmer understands recognition and what is the relationship established between it and the faculty of judgment. To answer the question we will briefly explain, in the first part of the article, some of the central issues raised in the mentioned book.

Method

This will allow us to approach the key point of our discussion, which explains –using the methodology of conceptual reconstruction– the different meanings of the concept of recognition and its links with the faculty of judgment.

Results and conclusion

Although the results of the exhibition at this point are not definitive, we conclude that they enable a promising line for future research.

KEYWORDS: Struggle for Recognition, Faculty of judgment, Social Theory, Critical Theory, Discourse Ethics.

INTRODUCCIÓN

El concepto de reconocimiento tiene, en la actualidad, una presencia extendida en las discusiones de filosofía y teoría social. La lista de autores que lo retoman, en la vía abierta por Spinoza y Hegel, es extensa y no puede prescindir de nombres tales como el de Isaiah Berlin, Charles Taylor, Paul Ricoeur y, en la teoría social, Nancy Fraser y Axel Honneth. Se trata de un concepto sugestivo, pero también problemático en varios sentidos: no solo porque muchas veces se lo emplea de manera imprecisa, sino también porque corre el riesgo de ser asociado a conflictos o actitudes reactivas, cuya racionalidad no es tematizada e incluso puede quedar en entredicho.

Puede resultar ilustrativo remitir a los reclamos actuales de la juventud neonazi en Alemania. En ellos se observa que «la sensación de haber caído de alguna manera por las redes de reconocimiento social representa en sí una fuente de motivación extremadamente ambivalente de rebeldía y resistencia social, ya que le falta cualquier indicador de dirección normativo que fije los caminos por los que se debe luchar contra la experiencia de desprecio y humillación» (Honneth 2009a, 271-2). Ante esto, podemos decir que, en principio, nada excluye que la búsqueda de reconocimiento venga asociada a la violencia irracional y a reivindicaciones cargadas de connotaciones nacionalistas, xenófobas, antisemitas, etc.

Esta dificultad –a saber, la falta de un nexo evidente entre reconocimiento y razón– se expresa, no solo en prácticas sociales como la recién mencionada, sino también en los discursos teóricos que se proponen analizarlas. Así, en la tradición de la teoría crítica, por ejemplo, no se pudo erigir aún un puente sólido entre la noción de racionalidad comunicativa (Habermas) y la de reconocimiento (Honneth). Este puente se vuelve significativo no solo en lo que a la inscripción en dicha tradición refiere (en la cual, la reflexión filosófica y sociológica en torno al concepto de razón es un motivo recurrente y, por lo tanto, difícilmente eludible), sino también para problematizar aquellos criterios éticos y cognoscitivos que descansan sobre fundamentos no racionales; criterios que encuentran expresión, como bien demuestra el ejemplo de la juventud neonazi recién mencionado, en actos de violencia e incomprendimiento frente a lo otro: los inmigrantes, los excluidos, los que no se ajustan a las normas socialmente establecidas respecto a la sexualidad, etc.

Sin embargo, es menester señalar una excepción dentro de la teoría crítica. Albrecht Wellmer, en su libro *Ética y diálogo* (1994), publicado inicialmente en 1986, brindó elementos significativos para reflexionar sobre la problemática en cuestión. Aquí buscaremos llevar una lectura atenta de aquellos pasajes de su trabajo en los cuales pueden identificarse esos elementos. La presencia y la importancia de la cuestión del reconocimiento en el libro aludido ya fueron indicadas, como veremos, por otros comentaristas de la obra del filósofo alemán, especialmente por Pablo Holmes (2008), pero no con el suficiente detenimiento ni prestando atención al nexo recién señalado.

El tema de nuestro artículo será entonces la caracterización que hace Wellmer del vínculo entre reconocimiento y racionalidad o, en términos kantianos, facultad de juzgar. Puntualmente, nos preguntaremos cómo entiende Wellmer el reconocimiento y cuál es la relación que establece entre este y la facultad de juzgar. Para responder a la pregunta, expondremos de forma sucinta, en los dos primeros apartados del artículo, algunas de las tesis centrales que recorren *Ética y diálogo*: sus críticas a la ética formulada por Jürgen Habermas y Karl O. Apel y la propuesta que ensaya Wellmer. El punto nodal de nuestra exposición estará en el tercer apartado –aquí es donde nos interesa llegar en función de la temática y la pregunta que nos hemos propuesto abordar; los apartados anteriores constituyen pasos necesarios para poder hacerlo de la forma más integral posible–, donde explicaremos las distintas acepciones del concepto de reconocimiento y sus vínculos con la facultad de juzgar.

CRÍTICAS A LA ÉTICA DEL DISCURSO

En el libro antes mencionado, así como también en diversos artículos de su autoría, Wellmer lleva a cabo una crítica inmanente a la ética del discurso en la versión de Habermas[1] y Apel. Ellos recuperan el universalismo del pensamiento de Kant, pero interpretado a la luz de los aportes de la filosofía contemporánea del lenguaje. Para que una norma moral pueda ser universalizada, primero debe pasar por el tamiz de una discusión racional en la que *nosotros*, (y no un sujeto aislado) podamos –si no ahora, en un futuro ideal– ponernos de acuerdo. Lo cual implica que todos los afectados acepten las consecuencias y efectos del cumplimiento de dicha norma.

La racionalidad de la discusión es formal, es decir, no determina los contenidos sustantivos de los argumentos y las conclusiones a las que pueda llegar y, en alguna medida, está escindida del contexto argumentativo mismo; solo demanda que se respalden argumentativamente aquellas pretensiones de validez que ingresan, de manera necesaria, siempre que se produce un acto de habla. Estas pretensiones también son denominadas «presupuestos pragmático-universales» (Habermas 1994, 501) y corresponden a la pretensión de validez de verdad (empírica), de veracidad (sinceridad o autenticidad) y de corrección normativa (normas que rigen las relaciones sociales), siendo esta última la que remite al ámbito de la moral y que constituye su último fundamento.

La ética del discurso descansa sobre una teoría consensual de la verdad, que considera la validez de las normas morales como análoga a la de los juicios verdaderos. Es decir, hay una proximidad entre unas y otras, tanto a nivel de su formulación como de su generalizabilidad. Esta es la teoría que cuestionará Wellmer, argumentando que caracteriza erróneamente el consenso racional al que pueda llegar la comunidad científica sobre un tema como «criterio» o «garantía» de que un enunciado sea verdadero o falso –y lo mismo sucede en lo que respecta a las normas morales–. Dicho de otra manera: solo son verdaderas, o moralmente correctas, las pretensiones de validez consensuadas a partir de condiciones ideales y universales de diálogo.

Ahora bien, una de las numerosas críticas que hace el autor es la siguiente: la verdad de un enunciado no depende de los consensos racionales a los que pueda haberse llegado o a los que pueda llegar, sino de la calidad de los argumentos aducidos para defenderlo o cuestionarlo. Depende sí «de lo acertado de las razones que yo pueda esgrimir a favor de la pretensión de validez correspondiente, razones de las que yo debo estar convencido antes de poder hablar de la racionalidad del consenso» (Wellmer 1994, 96). El consenso racional no puede servir de criterio de verdad y, de hecho, esto salta a la vista al observar la historia de la ciencia. En esta historia ha habido consensos que, con los cambios de paradigma científicos, resultaron ser falsos; y teorías, hipótesis y proposiciones que, en un principio, se consideraron unánimemente falsas, pero que, con el paso del tiempo, resultaron ser plausibles. Wellmer cita al respecto el significativo ejemplo de la física newtoniana.

Quizá el cuestionamiento más certero que hace el autor a Habermas y Apel, apunta al exceso de recursos idealizantes en sus respectivos modelos conceptuales o, en otros términos, al hecho de ser «demasiado kantianos» (Wellmer 1994, 38). Y ello es así puntualmente por dos motivos. En primer lugar, porque presuponen y proyectan condiciones ideales de habla a saber: la simetría entre los interlocutores y la liberalidad para intervenir en las discusiones sin sufrir coerción alguna, excepto la del mejor argumento. Así como «el reino de los fines» tiene una gravitación indudable en la ética kantiana y determina su formalismo y rigorismo, la «comunidad ilimitada de comunicación» y la «situación ideal de habla» –que son los términos que les sirven a Apel y Habermas respectivamente para conceptualizar las condiciones ideales de habla– resultan fundamentales en la ética del discurso y la hacen perder asidero en las condiciones reales en las que los interlocutores entran en diálogo.

En segundo lugar, porque la ética del discurso termina postulando un consenso infinito que escapa a nuestra experiencia y a las discusiones existentes. Para pensar este tema, los autores parten de la reflexión de Peirce sobre la *ultimateopinion*, a la cual podría llegar la comunidad científica en un futuro –que termina extrapolándose a la comunidad en general– tras un proceso de discusión racional. Esta opinión a la que se podría arribar, disiparía los desacuerdos y sería lo más parecido a alcanzar una suerte de verdad definitiva.

Parafraseando a Wellmer (1994, 114-5), se trata de una ficción teórica situada al final de la historia y facilitada por condiciones ideales de habla, que están simultáneamente *antes* (como presupuestos) y *después* (como ideales regulativos o valores límites) del proceso de discusión racional. Una ficción que, por cierto, desatiende los contextos históricos concretos.

Al mirar de cerca dichas condiciones, Wellmer afirma que implican una reconciliación de los puntos de vista y la posibilidad de un sentido transparente. De esta forma, apuntan a «un *haberse comprendido* de los hombres, ideal e ilimitado, como punto de fuga de los *esfuerzos* de comprensión mutua que realizan en cada momento» (Wellmer 1994, 117). Los recursos utilizados por Habermas y, sobre todo, por Apel «no tendría[n] más remedio que ser al mismo tiempo la idea de un *lenguaje* definitivo e ideal, gracias al cual la presuposición de comprensibilidad intersubjetiva (...) se habría convertido en una anticipación constantemente cumplida» (Wellmer 1994, 117). Todo lo cual cumple, por caminos insospechados, con el sueño primigenio del positivismo lógico de lograr un lenguaje depurado de contenido sustantivo y discrepancias. Con la diferencia, escribe Wellmer, de que se proyecta «sobre el sistema referencia de una filosofía pragmático-lingüística. La comunidad ideal de comunicación habría superado, sí, el error, el disenso, la incomprendición y el conflicto, pero solo a costa de una petrificación del lenguaje, de una extinción de sus fuerzas productivas, o sea, a costa de la supresión de la forma de vida histórico-lingüística de la humanidad» (Wellmer 1994, 117).

A fin de cuentas, en su afán por defender un universalismo que evite la pendiente del relativismo moral, Habermas y Apel terminan por incurrir en el mismo error que Kant: formular una ética *sub specieaeternitatis*; es decir, una ética pensada no desde el punto de vista de la mundanidad, sino de una eternidad que nos trasciende sin incluirnos. Al repetir el camino, al cual le suman los aportes de la filosofía contemporánea, los autores terminan postulando un fundamento último (las pretensiones de validez de los actos de habla), un sentido pleno y una reconciliación de los sujetos (los implícitos de las condiciones ideales de habla), más allá de la pluralidad y de las diferencias de toda comunicación fáctica.

LA PROPUESTA DE ALBRECHT WELLMER

Al leer con detenimiento *Ética y diálogo*, advertimos que la exposición de Wellmer es algo más que una crítica inmanente a Kant, Habermas y Apel. Se trata más bien de una propuesta teórica por derecho propio: una «reconstrucción falibilista de la ética del discurso» (Wellmer 1994, 143), como él mismo la denomina, que tiene como propósito central, si se nos permite la expresión, bajar a tierra las premisas de los autores mencionados.

En el ámbito de la moral, resulta indispensable formular una concepción sustantiva de razón situada y orientada dialógicamente a lograr consensos finitos entre interlocutores reales. Una noción de razón que, al aferrarse a su carácter formal, no tenga en consideración la facultad de juzgar[2] y el buen tino de los actores (su experiencia, su carácter, su coraje y su imaginación) en las situaciones puntuales en las que se suscita un conflicto normativo, parece perder de vista algo cardinal del modo en que dichos conflictos pueden dirimirse o no. En su artículo «Hannah Arendt y el juicio: la doctrina oculta de la razón», Wellmer afirma que la facultad de juzgar no admite criterios o explicaciones formales y «solo puede ser entendida y practicada desde dentro, desde allí donde nos acontezca estar, con los estándares, criterios y argumentos que nos son accesibles a *nosotros*» (1996, 336). No tenemos más criterios de validez que aquellos heredamos de «una cultura existente de la razón» y, los acuerdos a los que lleguemos, no pueden estar fuera o al final de la historia, sino que solo existen en tanto «razón “situada”» (Wellmer 1996, 336).

La facultad de juzgar de cada sujeto es, en gran medida, la que posibilita la mediación de las normas generales –por ejemplo: el no mentir– a los casos concretos –para no mentir, tengo que delatar a una persona inocente que está siendo perseguida injustamente por un régimen dictatorial–. Esta facultad es la que decide cuándo una norma es generalizable, cuándo no y cuándo es necesario y justificado pensar excepciones. Se

trata, entonces, de una facultad concentrada más en la aplicación de las normas que en su justificación; o mejor, que esta última no se aborde separadamente de aquella. El discurso moral es entonces, «esencialmente un discurso *aplicacional*» (Wellmer 1994, 156). Esto solo constituye de por sí una lectura muy particular del imperativo categórico, que interpela el rigorismo kantiano en tanto y en cuanto admite excepciones y mediaciones de la norma general a la interpretación de la situación particular, la comprensión de los actores involucrados y sus posibilidades de acción.

Wellmer también propone una generalización no ya de lo que debo hacer, sino de lo que no debo poder querer que se generalice. No se trata de imponer una manera de actuar determinada, sino de especificar qué acciones *no* debo poder querer que se conviertan en leyes generales, amén de que una situación puntual las requiera y que la facultad de juzgar así nos lo indique. Wellmer defiende una génesis negativa del deber ser moral, en tanto la generalizabilidad de una manera de actuar depende, *in nuce*, de que «no sea no generalizable» (1994, 151). Y agrega «la razón de que esta frase no sea tautológica radica en el primado conceptual y cognoscitivo que la negación asume; el primado es cognoscitivo, debido a que la constatación de la *no* generalizabilidad de maneras de actuar en una situación dada constituye, por así decirlo, la operación básica para la formación de juicios morales. Ahora bien, me parece indudable que la caracterización de una manera de actuar como *no* generalizable se halla en función de su comprensión *en cuanto* manera de actuar en una situación dada» (Wellmer 1994, 151). Es entonces, una reflexión ética que subraya la importancia del «no-poder-querer» que una manera de actuar se generalice y este «no-poder-querer» entra en conexión directa, como queda claro en la cita, con la situación específica de acción y con el juicio racional de los involucrados. Esto permitirá, no tanto una fundamentación de y adhesión a, por ejemplo, valores como la dignidad, la libertad y la igualdad; sino más bien una *negación* abierta de todas aquellas situaciones en las que prevalece la indignidad, la dominación y la desigualdad[3], y que no podemos desechar que se generalicen.

Para precisar una «concepción normativa de razón», Wellmer volverá la mirada no tanto al Kant de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* –trabajo al que le dedica la primera parte de su libro del 86–, sino al de la *Critica de la Facultad de Juzgar* (1992). Y lo hará, en su artículo «Intersubjetividad y Razón», interpretando, desde un paradigma lingüístico, la segunda máxima del entendimiento humano: la «mentalidad ampliada» que implica pensar poniéndonos en el lugar de todas las demás personas. Pero no en términos hipotéticos, como anticipación de posibles contra-argumentos, sino teniendo en cuenta las objeciones que los participantes puedan presentar en una comunicación pública. Esta máxima –sumada a la de pensar por y de acuerdo con uno mismo– representa una exigencia ineludible de «aquellos que poseen la facultad de razonar» (Wellmer 1988, 225). Lo que nos legó Kant a la posteridad son, según Wellmer, «los parámetros más generales del pensamiento racional y, dada la vinculación interna entre pensar y actuar, de la conducta racional en general» (1988, 225). En dicho artículo hay, no obstante, un cuestionamiento al «solipsismo trascendental» (Wellmer 1988, 227) que recorre la obra de Kant.

El filósofo de Königsberg tematizó al sujeto de cognición en los términos de un hablante solitario, una suerte de Robinson Crusoe que puede prescindir de la presencia de otras personas para su propia reflexión interna. Lo que, *prima facie*, no se contradice con la segunda máxima, ya que esta se plantea, en gran medida, como una anticipación de objeciones. Pero, en función de los aportes del segundo Wittgenstein[4] y de la filosofía del lenguaje contemporánea, esto resulta cuanto menos problemático. Para Wellmer, un hablante solitario no puede propiamente ser llamado un hablante, ya que aprender a hablar requiere de una «comunidad de habla» que provea de un contraste claro entre verdad y error. Diremos únicamente –contal de no desviarnos de nuestro eje temático– que hablar un lenguaje tiene que ver con el dominio de una técnica y, sobre todo, con la comprensión de una forma de vida compartida. De acuerdo con esto, la mejor manera de interpretar la segunda máxima kantiana es «averiguando lo que los *auténticos* otros tienen que decir. Si nuestra competencia lingüística es colectiva, la única prueba posible de si hemos pasado por alto cualquier objeción es buscando las objeciones reales: la validez intersubjetiva de nuestros pensamientos y juicios solo puede asegurarse en el ámbito de la comunicación y el discurso intersubjetivo» (Wellmer 1988, 251).

Volviendo a su libro del 86, la tesis central de Wellmer es que las argumentaciones morales pueden entenderse en el marco de un trabajo interpretativo que llevan a cabo quienes actúan en una situación específica, caracterizada por su complejidad moral; de las comprensiones de sí que entran en juego en ella y de los cursos de acción y las consecuencias de sus actores. Teniendo en cuenta esta tesis, el autor afirma: «no es extraño que las controversias morales suelan desaparecer una vez que nos hemos puesto de acuerdo respecto a la interpretación de la situación y a la comprensión de nosotros mismos» (1994, 152). No hay, pues, un consenso por fuera del curso del tiempo, sino consensos finitos situados aquí y ahora.

Por cierto, el autor no desacredita la posibilidad de un consenso infinito, más bien trata de comprenderlo desde otra óptica. No debe pensarse como una instancia estática más allá del momento presente –como sería el caso en las reflexiones de Apel y Habermas–, sino como un trabajo de interpretación y apropiación siempre abierto y falible de las verdades científicas, morales y estéticas. Por ejemplo, respecto a los grandes textos filosóficos, dice que «contienen la verdad solo en forma codificada; es una verdad que se nos revela únicamente si la traducimos y repensamos, si recreamos con los medios a nuestro alcance el proceso de su aparición» (Wellmer 1994, 121). Es en este sentido, como un proceso productivo y hermenéutico que no encuentra línea de llegada, que puede hablarse de un consenso infinito no lastrado de idealizaciones. Y en lo que respecta a la moral, significa que lo que antes era y ahora es considerado moralmente apropiado o inapropiado, está sujeto a una revisión crítica y a una resignificación constante que, en el mejor de los casos, va dejando atrás concepciones discriminatorias y socialmente excluyentes.

La reconstrucción falibilista que propone el autor conduce, en última instancia, a una ética desde el punto de vista de la historia, no de la eternidad. Carece de fundamentos últimos (los presupuestos pragmático-universales) y de toda postulación de un sentido pleno y perfectible. Más bien, vale lo contrario: el aprendizaje moral tiene que ver con la supresión del sinsentido que representan los prejuicios (por ejemplo: respecto a las diversas orientaciones sexuales, al rol de la mujer, al aborto), los autoengaños morales, el menoscenso que significa la exclusión de las autocomprendiciones de los demás y que todavía encuentra asidero en concepciones de vida particularistas y tradicionales. Esto último nos acerca a la temática vertebral que de nuestro trabajo. Tanto el apartado anterior como el presente, allanaron el camino para llegar a esta temática específica: tal supresión subraya la importancia que tiene el concepto y las prácticas asociadas al reconocimiento, así como las *luchas* –más que toda reconciliación– que se articulan en torno al mismo, habida cuenta de lo hegemónico que el sinsentido sigue siendo en nuestras sociedades.

Reconocimiento y razón

La presencia de una teoría del reconocimiento en *Ética y diálogo* ya ha sido advertida por Pablo Holmes en el artículo «As objeções de Albrecht Wellmer à ética do discurso e a filosofia moral fundamentada em umateoria do reconhecimento social». Según Holmes, el núcleo universalista que puede encontrarse en la propuesta de Wellmer apunta a un reconocimiento cada vez más extendido, en virtud de las luchas y los procesos de discusión públicos, de la pluralidad de actores. Si bien Holmes rescata estas consideraciones –además de proporcionar una síntesis muy clara y ajustada de las críticas a la ética del discurso–, sugiere que la teoría del reconocimiento en Wellmer no está lo suficientemente conceptualizada (2008, 193) y se queda a mitad camino –la otra mitad la recorrió Axel Honneth en los años 90–. Pero esta afirmación no viene acompañada de un tratamiento más detenido de las precisiones sobre el tema que, efectivamente, Wellmer hace en su libro. Aquí nos interesa, con fines de reforzar las argumentaciones de Holmes, aclarar estas precisiones y vincularlas con la temática de la facultad de juzgar.

En *Ética y diálogo* pueden identificarse, al menos, dos acepciones del término «reconocimiento» (y su nexo con la racionalidad). La primera hace alusión al cuestionamiento en la esfera pública de las «matrices colectivas de interpretación» (Wellmer 1994, 146); es decir, aquellas ideas y prácticas arraigadas en el sentido común respecto a temas tan diversos como el rol de la mujer, el aborto, la homosexualidad, entre otros. Estas

ideas y prácticas son el trasfondo sustantivo de las controversias morales y, por ende, los argumentos y las normas que resulten de tales controversias nunca se suscitan en un espacio normativamente vacío. Desatender estas matrices fue uno de los principales desaciertos de Kant y de la ética del discurso. En parte, la facultad moral de juzgar que reivindica Wellmer se mide y calibra al calor de la problematización de las matrices colectivas de interpretación, siempre inevitablemente acompañada –y esta es la primera acepción del término que es menester destacar– de *luchas por el reconocimiento*.

Estas luchas son tan importantes, como las nuevas experiencias o los argumentos esgrimidos, para problematizar las ideas y las actitudes discriminatorias porque, en última instancia, se persigue la modificación de tales ideas y actitudes en dirección a un tratamiento simétrico de las comprensiones de sí de las personas o grupos que han resultado vulnerados o menospreciados. Escribe Wellmer que «Mirados así, los procesos colectivos de aprendizaje moral consisten en una ampliación de las relaciones de reconocimiento mutuo causado por el deterioro crítico de matrices de interpretación y actitudes socialmente arraigadas» (Wellmer 1994, 147). Entonces, en esta primera acepción, el reconocimiento –que, en principio, refiere a la necesidad de que se tengan en cuenta las comprensiones de sí de las personas y los grupos minoritarios, socialmente vulnerados y/o invisibilizados– y los conflictos en torno a él, *acompañan y refuerzan* los argumentos racionales comunicados públicamente. Al mismo tiempo, remite a un horizonte normativo a seguir: la eliminación del sinsentido trae de suyo una inclusión cada vez más amplia de los sujetos.

Hay una segunda acepción que se aproxima todavía más al tema que nos ocupa: el reconocimiento no solo funciona como un horizonte nunca plenamente alcanzado, sino también como plataforma de toda racionalidad posible. Dirá Wellmer, resignificando la frase de Kant, funciona como un *faktum* que antecede a la razón (1994, 159). El sujeto como tal, necesita para su desarrollo personal y cognitivo de «estructuras de reciprocidad» (Wellmer 1994, 158) o «estructuras de reconocimiento mutuo» (Wellmer 1994, 159). En esto el autor defiende, tanto en su libro como en artículos posteriores, una vía comunitaria –similar a la que luego desarrollaría sistemáticamente Honneth en la segunda parte de *La lucha por el reconocimiento* (1997)– para explicar la constitución del sujeto y su individualización. Solo en el marco de estas relaciones de reciprocidad o de reconocimiento puede, entonces, constituirse como tal y aprender el seguimiento de reglas y el empleo del lenguaje, sin el cual no habría facultad de juicio posible –habida cuenta del carácter intrínsecamente discursivo y comunicativo, en resumidas cuentas: intersubjetivo, de la misma–.

Lo que se debe enfatizar aquí es que, tales estructuras de reciprocidad que detentan un componente afectivo muy fuerte, proporcionan las condiciones de posibilidad de la individualización exitosa –o en su defecto de la vulneración ya que, muchas veces, suponen reciprocidad, pero no simetría– y del discurso racional, en la medida en que el reconocimiento es vehiculado por el lenguaje. Wellmer lo explica con claridad cuando dice que:

no podemos imaginar procesos de individuación exitosa que no se hallen inscritos en estructuras de reconocimiento mutuo. El vehículo de tales relaciones de reconocimiento es siempre el lenguaje. En el lenguaje, las relaciones de reconocimiento se manifiestan como pretensiones normativas de validez, pretensiones que, por el hecho de ser verbales, se hallan desde un comienzo orientadas al consenso potencial de todos los seres capaces de hablar. Es exactamente este punto el que justifica el esfuerzo por buscar entre los fundamentos del lenguaje una moral universalista. Pero la depuración de la particularidad inicial de las relaciones de reconocimiento mutuo en el medio lingüístico no sería ni siquiera imaginable, si no existiera previamente la base de un «tiene que» moral afectivamente arraigado y dependiente de las condiciones de nuestro posible ser-nosotros mismos (1994, 160).

La tesis de que el reconocimiento sirve como condición de posibilidad del discurso racional, ha sido retomada –sin aludir expresamente a los aportes de Wellmer[5]– por Honneth en su libro *Reificación* (2013), especialmente en los capítulos dos y tres. En el libro, el sociólogo alemán aborda cuestiones epistemológicas descuidadas en otros trabajos de su autoría. Propone la tesis de que el reconocimiento (en tanto implicación

libidinal y afectiva con el otro que comienza a expresarse con posterioridad al noveno mes de vida de una persona) antecede genética y categorialmente al conocimiento y a la razón.

Para el análisis de la temática, se sirve de la teoría de la psicología evolutiva, en particular de las investigaciones de Michael Tomasello, Peter Hobson y Martin Dornes sobre el aprendizaje de los niños y los orígenes del autismo. Estas investigaciones le permiten afirmar que la perspectiva de reconocimiento está en la base de la formación del pensamiento conceptual-cognitivo. En otros términos: constituye una implicación existencial que está antes del desarrollo de las disposiciones intelectuales del sujeto y las hace posibles. Es a partir de esta base afectiva que un individuo está, *a posteriori*, en condiciones de romper con su egocentrismo, desorientarse, adoptar diferentes perspectivas o puntos de vista. La relación libidinal que se establece con los otros es lo que permite ponerse en la perspectiva de la segunda persona y «experimentar su perspectiva del mundo como significativa» (Honneth 2007, 69). Esta tesis de una «preeminencia del reconocimiento», puede interpretarse como una respuesta indirecta al énfasis habermasiano en el carácter comunicativo de la razón. Antes y para que pueda haber una comunicación entre dos o más personas, como afirmamos en el artículo “Dominación social y reificación en la teoría crítica de Axel Honneth” (Abril 2015, 225), debe haber reconocimiento, un compromiso existencial que haga posible asumir la perspectiva del otro y comprender sus razones.

La teoría del reconocimiento le permite a Honneth actualizar el concepto de reificación. Cuando se olvida la preeminencia que tiene el reconocimiento sobre la razón y el conocimiento, se corre el riesgo de asumir perspectivas y actitudes reificantes y patológicas. No es nuestra intención entrar aquí en detalle sobre la afirmación de que la falta de reconocimiento suscita patologías de diversa índole, pero sí señalar el hecho de que, aun cuando por primera vez el autor encara el tema –tan importante para la teoría crítica– de la razón, dista de proponer un concepto más o menos sistemático al respecto. Esto ha llevado a Ana Fascoli a afirmar, en su significativo trabajo doctoral, que la filosofía social de Honneth es, en varios aspectos, unilateral y subsidiaria de la propuesta de quien, para muchos, es su principal maestro: Jürgen Habermas. En palabras de Fascoli: «la teoría del reconocimiento de Honneth no posee el status suficiente como para plantearse como una alternativa al complejo sistema habermasiano. En este, la inquietud social está unida a una exigente preocupación gnoseológica que no aparece en Honneth. La complejidad y envergadura de la obra habermasiana es superior (...) Honneth tiene puntos que resultan atractivos, pero que son problemáticos. Entiendo así que la teoría honnethiana tendría el status de ser una “teoría de alcance medio” –*middle-range theories*–» (2013, 297).

Nos parece importante, teniendo en cuenta las explicaciones brindadas hasta aquí, rectificar la tesis de la autora –por lo menos en lo que respecta al concepto de razón–, afirmando que la teoría del reconocimiento de Honneth es subsidiaria de la propuesta de Wellmer, más que de la de Habermas. Hemos sugerido esta posibilidad en el capítulo primero de nuestra tesis doctoral (Abril 2016a), en el que indicamos los siguientes puntos que la respaldan: la predisposición de Honneth a reconsiderar, en sus textos del año 2000 en adelante, el aporte de los primeros teóricos críticos –sobre todo, el de Adorno[6]– y su carácter correctivo respecto al paradigma habermasiano de la racionalidad comunicativa, algo que no se vislumbraba en su libro de los años ochenta *Crítica del poder* (2009b), en el que la fase reflexiva representada por la primera teoría crítica se consideraba relativamente superada. También lo que hace a las reflexiones sobre la «eticidad democrática», que Honneth desglosa en su libro *El derecho de la libertad* (2014) y que es un tópico central del pensamiento político de Wellmer[7]; incluso el modo en que ambos autores comprenden la tarea crítica, incorporando «salvedades genealógicas» dentro de un contexto reflexivo de carácter reconstructivo y normativo[8]. A esto podemos sumarle, en el marco del presente artículo, la afirmación que la noción de facultad de juzgar puede cumplir un papel mucho más relevante que el de la racionalidad formal defendida por la ética del discurso, para pensar el reconocimiento y las distintas luchas en torno al mismo, así como la revisión de las matrices colectivas de interpretación que dichas luchas comportan.

Hasta aquí hemos clarificado dos acepciones del término «reconocimiento» en *Ética y diálogo* (1994): como presupuesto o condición de posibilidad de la facultad de juzgar, y como horizonte normativo en el sentido peculiar de la eliminación, a partir de argumentos situados y luchas recognoscitivas coyunturales del sinsentido implicado en las actitudes discriminatorias y excluyentes. Quisiéramos proponer –más que nada como una sugerencia que debe seguir siendo trabajada–, una tercera posibilidad presente, no ya en su libro del 86, sino en los dos artículos citados con anterioridad.

Se puede pensar el reconocimiento a la luz de la segunda máxima del entendimiento kantiano: la de pensar poniéndonos en el lugar de los demás. Así, la facultad de juzgar no solo requiere tener en cuenta las comprensiones de sí y de los actores involucrados en una situación moralmente compleja –lo que ya de por sí es una forma de reconocimiento nada desdeñable–, sino la de que se escuchen sus argumentos reales y, en caso de ser argumentos de peso, se les permita modificar y ampliar nuestros propios puntos de vista. En una de las cartas que Kant le envío a Markus Herz, destaca la importancia de reconocer las razones y las críticas que puedan esgrimir los interlocutores reales. En la carta afirma que «las objeciones razonables no las miro tan solo desde el punto de vista de cómo podría refutarlas, sino que, como usted sabe, pensándolas y repensándolas las inserto en mis juicios dándoles el derecho a que acaben tirando por tierra todas las opiniones preconcebidas, por grande que sea la estima en que yo pueda tenerlas. Espero siempre que, considerando así imparcialmente mis juicios desde el punto de vista de otros, resulte algo tercero que sea mejor que lo que yo tenía antes» (Kant citado por Wellmer 1996, 329)[9].

De modo que, a la vista de esta tercera posibilidad, el reconocimiento no solo precede y acompaña los argumentos esgrimidos en la comunicación pública, sino que también tiene un rol que desempeñar *en* las mismas argumentaciones y discusiones. Estamos, entonces, en condición de ensayar una respuesta a nuestro problema inicial. En *Ética y diálogo* (1994), así como también en los diferentes artículos citados, Wellmer propone un nexo evidente entre reconocimiento y razón: las luchas recognoscitivas sirven como factor de presión y de reforzamiento de ciertos posicionamientos en las controversias suscitadas en la esfera pública, apuntan a la revisión de las matrices interpretativas ya una inclusión en ella de las identidades vulneradas. Asimismo, el reconocimiento recíproco constituye la plataforma necesaria, no solo para una individuación exitosa, sino también para un adiestramiento (en el contexto de una cultura basada en la razón) en el uso del lenguaje y en la facultad de juzgar como capacidad para aprehender los aspectos relevantes de aquellas situaciones críticas o moralmente complejas. Por último, y a modo de hipótesis para futuros trabajos, como reconocimiento de las autocomprendiciones de sí de las personas involucradas en estas situaciones y de sus argumentaciones, allí cuando estas argumentaciones sean lo suficientemente sólidas para hacernos revisar nuestras propias concepciones morales.

CONCLUSIONES

El recorrido realizado hasta aquí, muestra que las contribuciones de Albrecht Wellmer a la discusión en ética y teoría social no pueden ser desatendidas. La complejidad y originalidad de sus reflexiones lo sitúa en igualdad con otros autores asociados a la teoría crítica. Los cuestionamientos a la ética del discurso en las formulaciones de Habermas y Apel, ponen en evidencia lo endeble que resultan algunos de sus presupuestos –por ejemplo, su teoría consensual de la verdad–, y lo idealizante de sus recursos conceptuales –las condiciones ideales de habla–, a punto tal de perder asidero histórico.

Ética y diálogo (1994) no tiene solo un registro crítico, sino también propositivo. A través de las discusiones planteadas por el autor, se abre camino una propuesta nueva: una ética discursiva «falibilista». Una propuesta que, alejándose de toda idealización, apuesta por una razón situada, cuya tarea es trabajar en contra de los sinsentidos hegemónicos. Esta última expresión implica problematizar las «matrices colectivas de interpretación» de corte particularista y tradicionalista, en virtud de un reconocimiento cada vez más amplio

de las comprensiones de sí de los individuos excluidos y de los grupos sociales minoritarios, considerando la dirección a una moral posconvencional.

Al poner el reconocimiento en un primer plano, encontramos tres puntos de contacto con la noción de «facultad de juzgar» que nos brindan elementos para dar una respuesta aproximada a la pregunta que nos hicimos en la introducción y que recorre toda nuestra exposición: ¿cómo entiende Wellmer el reconocimiento y cómo lo relaciona con la facultad de juzgar? En primer lugar, afirmamos que las luchas por el reconocimiento –entendido como la necesidad de que se respeten e incluyan en la matriz de interpretación de una sociedad dada a las auto-comprensiones de las personas y los grupos minoritarios y excluidos simbólica y materialmente– acompañan, refuerzan y orientan a los argumentos esgrimidos en la esfera pública. En segundo lugar, sostuvimos que el reconocimiento es la condición de posibilidad misma del discurso racional. Y, por último, aseveramos que hay un reconocimiento tanto de los argumentos como de las identidades de los interlocutores que, en el mejor de los casos, reconfigura nuestra forma de entender un asunto problemático.

Al relacionar entre sí estos puntos, se produce una tensión muy significativa: para la formación de un discurso racional en el sujeto, es menester que primero se suscite una interacción atravesada por el reconocimiento de los otros y, a la vez, para que este reconocimiento apunte tendencialmente a la reciprocidad y la simetría es preciso que, no solo se produzcan instancias de conflictividad y lucha, sino también que las mismas estén reforzadas por argumentos inscritos en una cultura de la razón.

Nuestra respuesta nos permitió entrar en diálogo con Paulo Holmes, así como complementar y ampliar sus consideraciones relativas al pensamiento de Wellmer; las cuales, pese a no considerar algunas temáticas, resultan ser claras y exhaustivas. También el nombre de Axel Honneth apareció en distintas oportunidades, como una mención ineludible. Procuramos señalar que, si se vinculan sus aportes con los de Wellmer, se podrían encarar muchos de los problemas de la teoría social crítica de Honneth. En principio, se podría revisar el deficitario tratamiento del concepto de razón en sus textos, incluso en aquellos –como ser, *Reificación*– que buscan abordar la cuestión, pero que no logran hacerlo de manera satisfactoria. El ingreso del concepto de facultad de juzgar en este campo semántico, es más que sugestivo y escasamente explorado hasta la fecha.

Pero, y esto requiere ser subrayado, se podría encarar un problema visible hasta en los textos más recientes del autor: sobre las luchas por el reconocimiento de corte reaccionario y tradicionalista. Se trata de luchas que, lejos de interpelar los sinsentidos, los defienden. Frente a esto, parece central erigir puentes entre la tematización del reconocimiento y la de una facultad de juzgar que posibilite, *in situ* y sin parámetros normativos extrínsecos a una situación conflictiva específica, determinar qué luchas por el reconocimiento se inscriben en el marco de una cultura de la razón y cuáles no. Se trata entonces de un desafío teórico y práctico que justifica un tratamiento más sistemático del tema –aquí intentamos dar el primer paso– ante el avance que, con distintos rostros y en distintos frentes, muestran las políticas del desprecio.

REFERENCIAS

- Abril, Francisco. 2015. «Dominación social y reificación en la teoría crítica de Axel Honneth». En Dalle, Pablo y Nosetto, Luciano (eds.). *Prácticas del oficio: artículos seleccionados de las VII Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani*. Buenos Aires: CLACSO, 219-231
- Abril, Francisco. 2016a. *Repensar la dominación. Axel Honneth y el legado de la Teoría Crítica*. Tesis doctoral inédita. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
- Abril, Francisco. 2016b. «El problema de la dominación en *El derecho de la libertad* de Axel Honneth». Revista *Pilquen*, 1 / 19, 1-12.
- de Zan, Julio. 2007. «¿Está agotado el programa de investigación de la Ética discursiva?». En Michelini, Dorando Juan; Maliandi, Ricardo y De Zan, Julio (eds.) 2007. *Ética del discurso. Recepción y críticas desde América Latina*. Río Cuarto: Ediciones ICALA, 13-47.

- Fascioli, Ana 2013. *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la Teoría Crítica*. Tesis doctoral, Valencia: Universidad de Valencia.
- Habermas, Jürgen 1985. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 57-135
- Habermas, Jürgen. 1994. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, Jürgen. 2006. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires: Paidós.
- Holmes, Pablo. 2008. «As objeções de Albrecht Wellmer à ética do discurso e a filosofia moral fundamentada em uma teoria do reconhecimento social». *Trans/Form/Ação* 31(1), 177-196.
- Honneth, Axel. 1997. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel 2007. *Reificación*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel. 2009a. *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires: FCE.
- Honneth, Axel. 2009b. *Crítica del poder*. Madrid: Mínimo tránsito.
- Honneth, Axel. 2009c. *Patologías de la razón*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel. 2014. *El derecho de la libertad*. Buenos Aires: Katz.
- Kant, Emmanuel. 1968. *Selected Pre-Critical Writings*. Nueva York: Barnes and Noble.
- Kant, Emmanuel. 1992. *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Avila.
- Leyva, Gustavo (coord.). 2005. *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, México: Anthropos.
- Pereira, Gustavo. 2010. «Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth». *Andamios* 7(13), 323-334.
- Robles, Matías Gustavo. 2017. «Juegos de lenguaje y teoría crítica. Sobre la recepción de Wittgenstein en el pensamiento de Albrecht Wellmer». *Tópicos. Revista de filosofía* (34), 75-94.
- Wellmer, Albrecht. 1988. «Intersubjetividad y razón». En León Olivé (comp.), *Racionalidad*. México: Siglo XXI, 225-266.
- Wellmer, Albrecht. 1994. *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Barcelona: Anthropos.
- Wellmer, Albrecht. 1996. «Hannah Arendt y el juicio: la doctrina oculta de la razón». En *Finales de partida*. Valencia: Frónesis, 321-341.
- Wellmer, Albrecht. 2001. «Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración». En AAVV 2001. *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, 65-110.

NOTAS

- [1] Entre la cuantiosa bibliografía sobre el autor, destacamos y recomendamos: 1) su clásico artículo «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación» (1985); también el breve libro, que recupera un coloquio con Habermas (2006), titulado *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*; 2) Ana Fascioli (2013, 51-58) brinda una explicación muy clara y exhaustiva de la ética habermasiana en el capítulo primero, apartado 1.4, de su tesis doctoral; 3) como la propuesta de Habermas tuvo una importante acogida en América Latina, el lector puede encontrar un balance muy rico en el artículo de Julio de Zan (2007) «¿Está agotado el programa de investigación de la Ética discursiva?».
- [2] Podemos afirmar que, para Kant, la facultad de juzgar es la capacidad de pensar lo particular (el caso) en cuanto contenido en lo universal (la regla). El filósofo distingue entre una «facultad de juzgar determinante» y una «facultad de juzgar reflexionante». La primera sigue un movimiento descendente: la regla precede (preexiste) al caso y lo determina. La segunda obedece al movimiento contrario: extrae la regla del caso particular; es decir, sigue un movimiento ascendente que va de la intuición al concepto. Al igual que la prudencia aristotélica, no cuenta con guía alguna y no tiene garantizado ningún tipo de éxito o consecución eficiente de fines preestablecidos. Para una explicación muy detallada de estas cuestiones –que nosotros mismos tomamos como referencia– véase la introducción de Pablo Oyarzún a la Crítica de la Facultad de Juzgar (1992, 7-17). Wellmer parece estar pensando aquí en la facultad de juzgar reflexivamente, solo que, en lugar de relacionarla a los fenómenos naturales o estéticos -como hace Kant-, o llevarla al ámbito político -como hace Arendt (2003)-, lo extrapola al ámbito de la ética. Posiblemente en esto radique la originalidad de la propuesta del teórico crítico, siempre situada en el marco de la discusión con la ética del discurso.

- [3] Véase al respecto la interesante referencia que hace María Pía Lara, en el estudio introductorio a Ética y diálogo, a Javier Muguerza y su caracterización del imperativo categórico como un «imperativo de disidencia», que apuntala el derecho a decir no: «se trataría de preguntarnos si –tras tanta insistencia en el consenso fáctico o contra-fáctico, acerca de los derechos humanos– no extraeremos más provecho de un intento de “fundamentación” desde el disenso, esto es, de un intento de fundamentación negativa o disensual de los derechos humanos, a la que llamaré la alternativa del disenso» (Wellmer 1994, 15).
- [4] Para un trabajo más exhaustivo sobre la recepción que Wellmer hizo del segundo Wittgenstein, se recomienda el artículo de Matías Robles «Juegos de lenguaje y teoría crítica. Sobre la recepción de Wittgenstein en el pensamiento de Albrecht Wellmer» (2017).
- [5] No obstante, Honneth ha reconocido abiertamente su deuda intelectual con Wellmer en el escrito «Disonancias de la razón comunicativa», el cual puede encontrarse en su libro *Patologías de la razón* (2009c).
- [6] Esto se ve claro en su artículo «Una fisonomía de las formas de vida capitalista. Bosquejo de la teoría social de Adorno», incluido en su ya citado libro *Patologías de la razón* (2009c). En el caso de Wellmer, se trata de un motivo recurrente de prácticamente toda su producción teórica. Recomendamos la lectura de «Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración» (AAVV 2001).
- [7] El artículo en el cual desarrolla la idea es «Modelos de libertad en el mundo moderno» (1996). Honneth refiere a la influencia de Wellmer, marcando también sus diferencias, en la entrevista realizada por Gustavo Pereira. Allí sostiene que «el artículo de Wellmer me atrae mucho, justamente porque estoy escribiendo mi libro sobre la idea de eticidad. A diferencia de Wellmer, yo voy en una línea más hegeliana. Pienso que la eticidad no es solo la forma ética de la democracia, sino la forma ética de las sociedades morales» (Pereira 2010, 332-333). Véase, también, nuestro artículo «El problema de la dominación en El derecho de la libertad de Axel Honneth» (Abril 2016b).
- [8] Aquí son claves los artículos de Honneth «Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de ‘crítica’ en la Escuela de Frankfurt» (2009c), y el de Wellmer «Crítica radical de la modernidad vs. Teoría de la democracia moderna: dos caras de la teoría crítica» (Leyva 2005).
- [9] La carta de Kant puede encontrarse en la compilación que se hizo, en inglés, de sus escritos pre-críticos (1968, 10).

INFORMACIÓN ADICIONAL

Cómo citar: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/40647/42816>

Apoyo financiero: Universidad Provincial de Córdoba, Argentina

ENLACE ALTERNATIVO

<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/39479/43518> (pdf)