LA CUESTIÓN DEL RECONOCIMIENTO EN AMÉRICA LATINA PERSPECTIVAS Y PROBLEMAS DE LA TEORÍA POLÍTICO SOCIAL DE

AXEL HONNETH

GREGOR SAUERWALD, RICARDO SALAS ASTRÁIN (Eds.)

ZWEIGNIEDERLASSUNG ZÜRICH, LIT VERLAG (SERIE DISCURSOS GERMANO-IBEROAMERICANOS),

2017. 278 PÁGINAS.

ISBN: 978-643-90801-8

El libro que tenemos entre manos pone en evidencia la fecundidad del diálogo intercultural y del enriquecimiento teórico y práctico propiciado por el debate de ideas. Recoge un conjunto de trabajos, de veinte autores, que desarrollan una praxis intelectual comprometida con procesos sociohistóricos latinoamericanos. Las trayectorias vitales y académicas de sus editores convergen en la lucha por el reconocimiento y la liberación de los excluidos, dominados, discriminados. Su común interés por el estudio de la teoría honnethiana no se resuelve en la perspectiva de una filosofía abstraída de la realidad, sino desde un diálogo crítico entre las teorías y las prácticas políticas de América Latina. La cuestión del reconocimiento es, para ellos, a la vez perspectiva y problema. Es perspectiva por cuanto el reconocimiento constituye el *a priori* filosófico por excelencia, y es problema porque, tratándose de un *a priori* contextual, entra en discusión con las pretensiones de universalidad de sus posibles complementos: el *a priori* comunicativo habermasiano, el redistributivo de Nancy Fraser, el liberacionista de Roig y el interculturalista de Fernet-Betancourt.

Ha sido un mérito de Sauerwald mostrar la vigencia de la categoría de “reconocimiento” para la filosofía política actual, tanto en la discusión filosófica del Norte como en la del Sur, sus posibles diálogos y su

tematización en relación con los pueblos originarios. Sauerwald invita a aprovechar la teoría del reconocimiento en un diálogo crítico Norte-Sur entre praxis y liberación. Es el tema de su libro *Reconocimiento ¿Un nuevo paradigma para la filosofía política y social? Por un diálogo entre el Sur y el Norte*, en el cual, según comenta Heinz Krumpel, muestra que la lucha por el reconocimiento es compatible con el concepto de “liberación” en el contexto latinoamericano¹. Por su parte, Salas Astraín trabaja en la perspectiva de una ética intercultural, que considera una instancia de mediación en la triangulación entre una ética de las tradiciones, otra de la liberación y otra del discurso, apelando también a una hermenéutica crítica que permita apreciar el espesor de las luchas por el reconocimiento en América Latina. La novedad de su planteo, respecto de Honneth, consiste en que busca pensar la articulación entre ética y política en contextos asimétricos, con el fin de dar cuenta de las situaciones histórico-culturales que afectan a los pueblos indígenas de América, en particular a los mapuche que habitan la región centro-sur de Chile. Propone elaborar conceptos contextualizados para pensar la dinámica del poder en condiciones de asimetría, y asumir un diálogo de saberes en el que las minorías asumen un protagonismo cuestionador del modelo hegemónico.

Cabe una mención especial para destacar la ilustración de tapa. Se trata de la obra “Territorios de sangre” (2002), del artista mapuche Eduardo Rapimán, que evoca en la memoria de los editores –y también de los lectores– el célebre texto de Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América latina*, escrito en 1971.

En el primer trabajo sobre “Resistencias indígenas en América Latina ¿Luchas por el reconocimiento?”, Miriam Barrera Contreras afirma que el reconocimiento se ha convertido en la nueva forma paradigmática del conflicto político del siglo XX, frente al agotamiento del potencial contestatario del discurso de la injusticia económica que predominó hasta la década de los 80. En los años ‘90, mientras surgían en Europa

¹ Se anexa en el volumen la reseña en lengua alemana que Heinz Krumpel realiza del texto de Sauerwald *Anerkennung – Ein neues Paradigma der politischen und sozialem Philosophie? Für einen Süd-Nord Dialog* (Quito: Abya Yala, 2014).

las teorías del reconocimiento, en América Latina la coyuntura de los 500 años y el levantamiento zapatista (1994) anunciaban una nueva etapa de resistencia y visibilización de los movimientos indígenas, y de cuestionamientos a la modernidad y su larga historia de dominación y exclusión cultural y epistémica. Las luchas indígenas revelan la profundidad con que ha de abordarse la cuestión del reconocimiento de la identidad y de la diferencia como problema específicamente moderno. Sin embargo, el planteo de Honneth no es ajeno al presupuesto de que la modernidad europea ha sido un proceso hegemónico, cuyos valores son portadores de un sentido universal. El análisis honnethiano de las luchas por el reconocimiento queda afectado de cierta ceguera epistémica, que impide ver la especificidad de las dinámicas sociales indígenas, es decir, su carácter anticolonial y descolonizador. El problema radica en las relaciones asimétricas de poder que tensionan y deciden con anterioridad las condiciones del reconocimiento. La autora apela a Fornet-Betancourt² para sostener la necesidad de superar el modelo de las sociedades occidentales tolerantes y proponer un horizonte utópico definido normativamente por una humanidad reconciliada en convivencia intercultural. Ello implica restituir el derecho a existir desde una diferencia histórica, cultural y epistémica, y a ser respetado en los modos de vida que desde esa diferencia han sido decididos.

Mauro Basaure señala el déficit sociológico-político de la teoría de las luchas por el reconocimiento de Axel Honneth y se pregunta si es posible adoptar una perspectiva sociológico normativa que admita la relevancia del fenómeno moral al interior del eje político sociológico. Encuentra herramientas conceptuales y empíricas adecuadas a tales efectos en la sociología política de Luc Boltanski³ acerca de las exigencias normativas que pesan sobre la denuncia pública. En esta perspectiva aparece la pregunta por las gramáticas normativas que sostienen el juicio evaluativo público acerca de la legitimidad,

² Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée, 2001, 17 y siguientes.

³ Cfr. Boltanski, Luc. *L'Amour et la justice comme compétences. Teois essais de sociologie de l'action*. Paris: Métailié, 1990.

facticidad o admisibilidad de una crítica, y la posibilidad de que ésta acceda al mundo público y se eleve en grados de generalización, de institucionalización y condensación de objetos sociales. Sobre esta base, es posible abrir un diálogo complementario, no sólo entre la sociología crítica y la teoría de las luchas por el reconocimiento, sino también entre estas y la sociología de la acción colectiva y las teorías de las luchas por la hegemonía.

“Reconocimiento como base de la interculturalidad: hacia una práctica transformadora” es el título con que Michelle Becka se propone revisar la relación entre ambas categorías. Entiende que la interculturalidad, más que un programa político-pragmático, es una hermenéutica que no busca asimilar al otro ni declarar la inconmensurabilidad o imposibilidad de entenderse con él. Al contrario, puede mostrar los huecos y rupturas dentro de y entre las culturas. Repasa las características de la interculturalidad que desarrolla Fornet-Betancourt: respectividad, disponibilidad (atención a la alteridad), cultivo del *inter* (actitud de paciencia y capacidad de soportar la vaguedad, pues no es sólo un lugar epistemológico sino también un *locus* real). Así sostiene que la hermenéutica intercultural es relevante en un sentido epistemológico, porque trata de ver y entender, de una manera diferente y con un sentido ético, las razones para cambiar nuestra manera de actuar. La interculturalidad se expresa en prácticas y, para que estas sean posibles, es necesario comenzar por la crítica de sus condiciones de posibilidad, es decir, por la crítica de las asimetrías e injusticias existentes. Se trata de un interculturalismo crítico de las estructuras y prácticas concretas. Existen diferentes maneras de actuar frente a estructuras restrictivas: la resistencia, la rebelión, la sublevación, aunque a veces los obstáculos son tan grandes que parece ganar la resignación. Pero aun en este caso algo está pasando, de manera indirecta, menos evidente. Las tácticas de los “no poderosos” buscan un uso inteligente del tiempo, actúan dentro del orden establecido, dando nuevos sentidos a la acción, a través de medios retóricos y narrativos, creando lugares llenos de ambigüedades y dobles sentidos, es decir, intersticios, órdenes fuera del orden.

Respecto de la teoría del reconocimiento de Honneth, Becka afirma que, si bien no pareciera ser de utilidad en un contexto intercultural,

sin embargo admite que el reconocimiento es el motor de la sociedad, en la medida en que contiene una obligación de reciprocidad, que se plantea de maneras diferentes según los contextos. Siguiendo a Hegel, Honneth señala los siguientes: el de la esfera del amor o de las relaciones primarias de cercanía, el de la esfera del derecho y el de la solidaridad (que en publicaciones recientes el autor llama “economía”). La articulación del reconocimiento en estas esferas garantiza la reproducción social. Aunque, como el mismo autor admite, existen sectores de la sociedad que sufren procesos de “asilvestración” (volverse salvaje) por la erosión de los propios fundamentos de la sociedad. Así, la pérdida de la función simbólica del padre al desinstitucionalizarse la familia, el incumplimiento de la promesa de igualdad en el campo del derecho, el acceso desparejo a las oportunidades de desarrollo de la autoestima, son todos déficits de reconocimiento. En *Anerkennung als Ideologie*, Honneth afirma que reconocer a alguien significa “percibir en él una cualidad de valor (*Werteigenschaft*) que nos motiva intrínsecamente a comportarnos ya no de manera egocéntrica, sino según las intenciones, los deseos y las necesidades de aquel otro. De esta manera se manifiesta que el comportamiento del reconocimiento necesariamente es un actuar moral porque está consignado por el valor de otras personas”⁴. Esta declaración abre, según Becka, una puerta para ubicar su teoría en el contexto intercultural, en la medida que aúna el reconocimiento como *igual* (mismos derechos) con el reconocimiento como *desigual* (con necesidades y cualidades diferentes). Aunque Honneth está pensando en el horizonte común de un mundo de vida compartido (misma cultura), sin embargo, si se reconocen las fisuras e intersticios intraculturales, tal heterogeneidad contribuye a tratar con la heterogeneidad intercultural. La identidad nunca existe sin diferencia y las relaciones de reconocimiento nunca son puras. Para que la crítica no se vuelva funcional debe ir acompañada de un proceso de institucionalización, que haga efectivos los logros de la lucha por el reconocimiento.

⁴ Honneth, Axel, “Anerkennung als Ideologie”, in: *West End 1*, (2004), 51 – 70.

Alcira Bonilla realiza una “Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina”. Comienza caracterizando su *locus enuntiationis* como el de una filósofa intercultural latinoamericana (“nuestroamericana”) liberadora, que encuentra en la teoría crítica del reconocimiento de Honneth conceptos susceptibles de ser recuperados en la idea de “patologías del reconocimiento”. La cual es ilustrada a través de tres escenas latinoamericanas de reconocimiento intercultural fallidas. La primera: 1492, el desconocimiento interesado del otro, donde se pone de manifiesto la relación estructural de dominación que significó el acontecimiento del “descubrimiento” y las variadas y violentas formas de desprecio ejercidas por el *ego conquiro*. La segunda: 1562, la imposibilidad melancólica colonial del reconocimiento, que se evidencia en la escritura de *Des cannibales*, de Montaigne, quien si bien dejó un valioso testimonio de un decir del otro, lo hizo melancólicamente desde la estructura del colonialismo que representó de manera no del todo consciente. La tercera es la imposibilidad endógena neocolonial del reconocimiento intercultural, que tiene como objeto de desprecio a grupos humanos arribados a las ciudades por migración interna o externa, portadores de rasgos africanos, originarios o mestizos, y que resultan inferiorizados y racializados desde el imaginario social racista de quienes se pretenden “blancos”. De tales formas de desprecio sólo puede darse cuenta mediante una reelaboración de la teoría crítica del reconocimiento en clave intercultural, cuya tarea consiste hoy en realizar una fenomenología y una genealogía de las diversas formas de racismo que aquejan a estas sociedades, mediante un tratamiento teórico que haga lugar a las voces de los y las afectados/as.

Juan Faundes Peñafiel se ocupa de construir un concepto intercultural para el reconocimiento de los pueblos originarios en América Latina desde una mirada crítica a la propuesta de Axel Honneth. Sostiene la posibilidad de avanzar sobre una cuarta dimensión del reconocimiento, la referida a la identidad cultural, la cual se sostiene en la tensión permanente entre conflicto y diálogo, con sentido transformador en un horizonte democrático, pluralista e intercultural, bajo un paradigma descolonizador y transformador del orden instituido. Según este autor, Honneth no valora adecuadamente la diferencia cultural, sino que la

somete a examen de racionalidad para garantizar el principio de igualdad, pero no la identidad cultural. De ahí la necesidad de un cuarto principio de reconocimiento cultural, que abandone la actitud negativa de protección frente a la discriminación, para apuntar al objetivo más radical de respetar las prácticas culturales de grupos minoritarios como socialmente valiosas. Apela a Bolívar Echeverría⁵ para recordar que existe una *identidad barroca*, por la cual los indios latinoamericanos se reinventan, resisten y permean la otredad blanca, asumiendo el papel de “sujetos en proceso”, mediante formas de convivencia y estrategias de reproducción de la identidad social que da a la cultura latinoamericana un rasgo específico dentro de la modernidad capitalista. La propuesta de una cuarta esfera de reconocimiento favorece la articulación intercultural de sujetos, culturas o pueblos que han vivido en asimetría histórica, y que ahora disputan las condiciones necesarias de su existencia cultural, social, económica, territorial y política.

Guillermo Flores se ocupa de la teoría del reconocimiento de Gregor Sauerwald, quien acuña la categoría de “universalismo contextualista” que permite superar la dificultad honnethiana para conciliar la universalidad de los conceptos con la particularidad de los contextos. En relación con las dificultades para el reconocimiento de los pueblos de América, insiste en que este debe darse en dos planos: de modo individual, como ciudadanos, y de modo colectivo, como pueblos. Este último constituye uno de los temas más polémicos de América Latina, donde aparece con mayor fuerza el tinte liberal, según el cual la propiedad privada es excluyente respecto de la propiedad comunal que ha organizado la vida de los pueblos indígenas a través de muchos siglos. Según Sauerwald, la lucha por el reconocimiento ayuda a explicar los problemas de desigualdad e injusticia tanto como ayuda en los procesos de liberación de la opresión.

Emmanuel Moreno se pregunta si la lucha por el reconocimiento es una opción a la indefensión aprendida en América Latina. Busca en-

⁵ Echeverría, Bolívar. *Vuelta de siglo*. México: Fundación editorial el perro y la araña, 2005.

tender cómo la población empobrecida afianza su identidad en sus luchas por la justicia social distributiva y por el reconocimiento. Los pobres, igual que las mujeres violentadas y quienes sufren explotación de cualquier tipo, son ejemplos de indefensión aprendida, con altos niveles de desesperanza inmovilizadora, marginación e invisibilidad social. Entiende que el reconocimiento, en el sentido honnethiano, en cuanto se articula sobre las categorías de dignidad y respeto, contribuye a que los individuos y las sociedades retomen la participación social y se liberen de la dominación y el desprecio. Admite, sin embargo, que el reconocimiento no sustituye a las teorías de la redistribución, sino que exige su ubicación, históricamente contextualizada, en la estructura de clases del capitalismo.

Paul Micheril y Melanie Plößer plantean una discusión vigente en el trabajo social actual en relación con la diferencia, mediante tres enfoques: el abandono del Otro (en términos de igualdad), el reconocimiento del Otro (enfaticando la necesidad de identidad) y la deconstrucción de la diferencia entre el Otro y el no-Otro. A través del estudio de casos arriban a algunas conclusiones. Por una parte, si la demanda de igualdad es asumida genéricamente, sin consideración de las diferencias, no produce igualdad sino desventaja. La perspectiva deconstructiva cuestiona aquellos entendimientos que parecen indiscutibles acerca de la alteridad, de lo que son y de lo que se espera que sean una mujer, un extranjero, un discapacitado. ¿Cómo utilizar el lenguaje? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de mujeres, hombres, inmigrantes? ¿Y cuando hablamos de nosotros? ¿A quiénes excluimos con nuestras descripciones? Se pone en evidencia la necesidad de pensar cómo se percibe y qué valoraciones se juegan en el conocer y diagnosticar. Un trabajo social deconstructivo informado apunta a la reflexión y abandono de la producción social de diferencias, asume la tarea de abrir espacios a las articulaciones y representaciones que no reproducen el orden binario –v. gr. nativo/extranjero–, reduciendo las discriminaciones, desventajas y exclusiones basadas en él.

Carlos Paladines se ocupa de la reciprocidad Norte-Sur en el diálogo intercultural. La historiografía no ha realizado todavía una investigación pormenorizada sobre las vinculaciones filosóficas que se tejieron entre

una y otra región. El autor rescata hechos y nombres que participaron fructíferamente en la relación entre Ecuador y Alemania. Tal es el caso de los religiosos Antón Rancel, Heinrich Richter y Sammuel Fritz, que abrieron el diálogo con la Audiencia de Quito. Más tarde, en el momento de la conformación del pensamiento moderno hay que destacar la acción de Juan Magnin y Alejandro de Humboldt, pioneros en la elaboración de una nueva perspectiva científica de acentuado carácter antropocéntrico; a los que se suman las misiones alemanas en el ámbito de la prehistoria, etnohistoria, arqueología y antropología de la región andina. A este diálogo, que en algunos casos alcanzó nivel intercultural aunque no estuvo exento de limitaciones y dificultades, se suma el esfuerzo de Sauerwald, que impulsa una profundización del diálogo entre la filosofía alemana y la latinoamericana, especialmente en lo referente a las cuestiones del reconocimiento y la liberación. En este marco destacan las figuras de Honneth y Roig como los filósofos más relevantes, con sus contrapuestas interpretaciones de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. En el proceso de la lucha por el reconocimiento confluyen ámbitos básicos de la experiencia humana: la producción, la política y la apertura a la pluralidad de culturas, que hace posible el diálogo a nivel mundial.

Jovino Pizzi encara las esferas del reconocimiento en vistas a una perspectiva ibero-afro-indígena latinoamericana. Hace pie en la propuesta de Fornet-Betancourt de una transformación de la razón mediante la puesta en práctica de una gramática interpretativa pluridimensional abierta a otras experiencias de la racionalidad y a otras interpretaciones del mundo. Comenta, siguiendo la interpretación de Francisco Miró Quesada, que el nacimiento del filosofar latinoamericano se parece a una "inseminación artificial", resulta extraño a la realidad del mundo de la vida y la diversidad de tradiciones, para ser una simple reproducción y repetición de conceptos y categorías europeas. Se requiere, entonces, una "recuperación anabásica", es decir, un rescate del sentido de hacer filosofía para entender la manera latinoamericana de estar en la historia de Occidente. Si la experiencia de Haití mostró el otro rostro de la modernidad, el cambio geocultural del eje filosófico remite a una transformación de la razón y una renovación de sus usos por lo menos en tres esferas: la apertura a nuevas y diferentes

experiencias, la posibilidad de reconocer el filosofar latinoamericano y el cambio geocultural que permita interconectar las tradiciones ibero-afro-indígena latinoamericanas. Se hace posible, entonces, la recuperación de una historicidad conflictiva y, al mismo tiempo, volcada hacia la hospitalidad entre culturas, tradiciones, estilos de vida diversos.

Dante Ramaglia entiende que las elaboraciones y usos críticos de la teoría del reconocimiento se han proyectado en América Latina más allá de lo previsto en sus formulaciones originarias. Hace referencia a la tematización de la justicia, considerando los alcances del reconocimiento para el análisis del capitalismo, y los puntos de contacto y disidencia respecto del pensamiento crítico latinoamericano, especialmente en la propuesta de Arturo Roig. Respecto de los problemas relacionados con la justicia social en el marco del capitalismo globalizado, Ramaglia señala que, para extender las conclusiones honnethianas más allá de las sociedades de capitalismo avanzado, es necesario tomar en cuenta las profundas asimetrías globales, que incluyen desigualdades sociales al interior de los países periféricos, e incluso en los mismos países centrales. Ahora bien, las experiencias de injusticia y menosprecio pueden transformarse en posibilidades de un proceso político de subjetivación y traducción, que den contenidos concretos a la lucha por el reconocimiento. En este sentido, cabe reformular la teoría crítica del reconocimiento atendiendo a los aportes de Arturo Roig. En particular a la noción de “*a priori* antropológico”, que pone en evidencia que el momento axiológico es previo al acto mismo de conocimiento, cuyo estudio en perspectiva histórica muestra que los momentos de afirmación y reconocimiento identitario de un “nosotros latinoamericano” se ha dado de manera episódica y contingente, de modo que cada ejercicio de afirmación implica un “recomienzo”. No es ajena a este planteo la tensión entre una “eticidad vigente” y una “moralidad emergente”, es decir, la relación dialéctica entre las manifestaciones alternativas de los sectores subalternos frente a las totalidades objetivas que se han vuelto opresivas, cuyo criterio normativo es la dignidad humana como punto de partida de la acción.

María A. Rezende y Luis Augusto Passos abordan la cuestión de la interculturalidad desde una experiencia de observación participante, realizada en convivencia con aldeas del Mato Grosso (Brasil), a partir de 1996. Después de promulgada la Constitución Federal de Brasil (1988), los pueblos indígenas han roto el silencio al que estaban confinados y crece el deseo de ver nacer la interculturalidad, posibilitada por la “Educación Escolar Indígena”. La pregunta que se impone es si realmente existe interculturalidad entre sociedades indígenas y no indígenas. Por lo pronto, los pueblos indígenas enfrentan un desafío doble: luchar por la autoafirmación identitaria y por la conquista de derechos y ciudadanía nacional y global. Los espacios de negociación y de poder de la sociedad siguen ocultos o invisibilizados, no existe espacio para el debate político acerca de la interculturalidad. Prevalce la normativa capitalista en el modo de relacionamiento social, persisten los prejuicios y la discriminación. La educación escolarizada ha entrado en la vida de los pueblos indígenas como una imposición colonial y religiosa, infravalorando y violentando sus costumbres. El gran problema sigue siendo el reconocimiento.

“El reconocimiento del otro y de sí mismo en América Latina” es el título del trabajo de María Luisa Rubinelli, quien ubica a las culturas indígenas entre las populares, caracterizadas por desigual –menor– acceso a los bienes, como resultado de procesos históricos en que las relaciones se forjaron de manera profundamente asimétrica. Sin embargo, el proceso es complejo: en unos casos se incorporan valoraciones de los sectores dominantes, en otros casos se los rechaza y también ocurre que se los resignifique. Se apoya en elaboraciones de Arturo Roig⁶ para afirmar que el ser humano, entendido como totalidad, tal como surge del relato del *Popol Vuh*, se relaciona con la totalidad de la naturaleza en sentido material y espiritual en relación dinámica. La noción roigiana de “*a priori* antropológico” permite

⁶ Roig, Arturo Andrés (2002), “La condición humana”, en: *Revista UNIVERSUM*, n° 17, Talca, Universidad de Talca, Chile, págs. 205-217; (2009), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una Ventana, 2° edición corregida y aumentada, págs. 220 y siguientes.

explicar este vínculo desde la afirmación de nosotros mismos como valiosos, que incluye también a la naturaleza y apunta, por tanto, al reconocimiento de la propia dignidad y la de todo otro. La historización de la categoría de “naturaleza”, entendida como conjunto de objetos-recursos, y la demanda de su reconocimiento en tanto necesaria dimensión de nuestra humanidad, pone en práctica lo que Roig denomina “discurso verdaderamente contrario” –y alternativo respecto del de los sectores dominantes que pretenden validez universal–, y moviliza su potencial liberador. La dialéctica discontinua en que se expresan las moralidades emergentes requiere la tarea filosófica de búsqueda y análisis de sus huellas dispersas en diversas fuentes preservadas por la escritura, pero también “en las historias no escritas del pensar de nuestros pueblos y aun en aquellos actos conducturales significantes que implican formas discursivas potenciales”⁷. De ahí la necesidad de su rescate, visibilización y valoración.

Mario Samaniego, en “Lenguaje, reconocimiento y solidaridad”, indaga sobre el lenguaje como una de las posibles vías para enfrentar el déficit de humanidad que provoca el menosprecio. Problematisa la cuestión de reconocimiento, mostrando que éste va de la mano de una configuración de la identidad fraguada en la inseguridad, la finitud, la fragilidad y la interdependencia. Afirma como hipótesis la capacidad del lenguaje para potenciar el reconocimiento en el marco de la relacionalidad de las prácticas lingüísticas. Apela a la hermenéutica ontológica gadameriana para afirmar que es posible pensar la identidad como fenómeno dialógico, como espacio fronterizo en el que se es uno para el otro, dando lugar a la emergencia de la identidad como instancia para crear nuevas posibilidades de sentido y valor. Avanza sobre una concepción de la identidad como “escuela de traducción” sin “números *clausus*” y en permanente actividad. Es un proceso que busca generar posibilidades aún no pensadas sobre cómo concebirnos y relacionarnos. El proceso de interacción lingüística posibilita en el

⁷ Roig, Arturo Andrés (2009), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, El Andariego, 2ª edición corregida y aumentada, pág. 122.

sobrecogimiento la “riqueza del exilio”⁸. Al exiliarse, la palabra puede enriquecerse y enriquecer a aquel con quien se encuentra. En la interacción, las palabras dan asilo a otras palabras. Exilio y asilo neutralizan la fijación de lo elocuente, permiten que las palabras discurran por otras sendas y criterios, empujándose por sobre lo habitual y provocando actos de disidencia⁹. A partir de esta base, el autor visualiza tres vías para seguir explorando en el reconocimiento: 1) la palabra que pueda irrumpir en lo propio de lo mismo permite reestructurar la relación consigo mismo y con lo otro, 2) el reconocimiento se puede generar a través de la disposición recíproca a la comprensión o a través del conflicto, 3) las prácticas de reconocimiento pueden llegar a ser si se cuenta con disposiciones vivenciales y afectivas, más que normativas y jurídicas, aunque estas son del todo necesarias. Si la historia de la experiencia humana puede ser leída –según la sugerencia de Honneth– como historia del agravio moral, ¿cómo puede el lenguaje ayudar a las personas? Las luchas de poder pueden entenderse como lucha por el dominio de las palabras que tienen la capacidad de decir qué es el mundo y prestigiar el ámbito de realidad que iluminan. La lucha por el reconocimiento expresa los conflictos que refieren a la injusticia que sufren los que vivencian la desvalorización de las palabras que a ellos otorgan sentido. La palabra, en la medida en que contamina, puede provocar la resignificación de categorías con las que se concibe y practica el mundo, desestabilizando el poder de las que han podido naturalizar criterios y límites de lo valioso como digno.

“Reconocimiento a las diferencias y diálogo intercultural. ¿La educación en América Latina en tiempos de globalización?” es el título con que Gustavo Segura se propone aproximar los planteamientos de Axel Honneth y Paulo Freire. Advierte, por una parte, la resistencia cultural de los grupos originarios y su tenacidad para hacerse presentes en la interacción colectiva; por otra, la dinámica del consumo ilimitado

⁸ Rabinovitch, Silvia (2013), “Heteronomía y traducción (o cuando traducir es padecer las cuatro locuras platónicas”, en: OCHOA, Adriana (Coord.), *Tránsitos y umbrales en los estudios literarios*, México, Bonilla Artigas y UNAM, págs. 143-156.

⁹ Cfr. Gadamer, Hans-Georg (1998), *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme.

promovido por la globalización capitalista induce la adopción de modos de vida de las sociedades más tecnificadas. Frente a esto, asume que educar no se limita a formar en la modalidad escolar o instituida, sino también en aquellas prácticas sociales a través de las cuales las personas llegan a ser conscientes de su realidad y adquieren capacidad para transformarla. Destaca la propuesta de Paulo Freire, quien postula una teoría dialógica como sustrato de la misión educativa. La educación comienza por la superación de la contradicción educador-educando, posibilitando una comunicación que favorezca el reconocimiento y aprender uno de otro. Como momento educativo, apela a la denuncia de la prevalencia de esquemas de enseñanza-aprendizaje que reproducen estructuras de poder centralistas. Sin conclusión posible, sentencia con Freire que “el futuro es de los pueblos, no de los imperios” y con Honneth que “el futuro dependerá, no de la teoría, sino de las luchas sociales”.

Thaís de Souza habla de lo político en el hecho agonizante del reconocimiento, haciendo algunas ponderaciones filosóficas y psicoanalíticas de la subjetivación moderna para entender el empecinamiento de Axel Honneth, quien se rehúsa a abandonar el molde socialdemócrata para afrontar los problemas de redistribución igualitaria y/o de apreciación social. Tras recorrer de la mano de Espósito y Askofaré¹⁰ las coordenadas conceptuales y políticas que marcan el nacimiento de la subjetividad moderna, plantea la siguiente cuestión: si la identidad es una camisa de fuerza habilitada a someter la multiplicidad inmanente del ser que se da como devenir inexacto y errante, con qué bases engendrar una subjetividad política no acotada y mutilada, más allá de los designios pacificadores del principio de unidad y de la tendencia a traducir toda demanda social en reivindicación de derecho a la integridad individual. Desde una perspectiva psicoanalítica, sugiere alojar la angustia dentro del dispositivo del reconocimiento, abriendo la posibilidad de

¹⁰ Cfr. Espósito, Roberto. *Diez pensamientos acerca de la política*. Trad. De Luciano Padilla López. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012; Askofaré, Sidi. *Clínica del sujeto y del lazo social*. Trad. Lina María Vélez. Bogotá: Gloria Gómez Ediciones, 2012, 75-86.

que la resistencia transmute en disidencia, que es otro nombre para el reconocimiento. La idea que defiende la autora está ligada a la aparición de la diferencia.

Matías Zielinski se ocupa de la categoría de reconocimiento en la Ética de la liberación de Enrique Dussel¹¹, atendiendo a tres ejes principales: la relación entre el "reconocimiento" y la alteridad del Otro, la relación entre "reconocimiento" y discurso, la relación entre "reconocimiento" y factibilidad práctica. Respecto de lo primero, en su obra temprana Dussel considera al reconocimiento como una categoría propia de la Totalidad moderna que introyecta al Otro en lo mismo hasta subsumirlo completamente. De este modo lo otro de la conciencia se presenta como di-ferencia ("lo otro" dialécticamente opuesto) pero no como dis-tinción (el Otro irrepensible). Así, los opuestos hegelianos nunca pueden abrirse a lo realmente nuevo. A partir de la categoría levinasiana de "exterioridad", Dussel pretende saltar de "lo Mismo" al "Otro como otro" en su unicidad irrepensible. El reconocimiento es, por tanto, un acto de escucha ante la interpelación reveladora y asimétrica del distinto, que requiere un movimiento *ana-dia-lético*. Con respecto a lo segundo, en su discusión con Karl-Otto Apel, Dussel sostiene que en la comunidad real de comunicación el Otro es ignorado como exterioridad, antes de ser afectado por el consenso queda in-comunicado y condenado al silencio. En escritos posteriores subsume la categoría de "Otro" por la de "víctima" y, en términos discursivos-formales, por la de "comunidad de las víctimas". Esta categoría, en su carácter de criterio formal procedimental crítico, norma la participación intersubjetiva de los excluidos de la comunidad de comunicación hegemónica, proporcionando una nueva construcción al criterio de validez. Allí se desarrolla un proceso de *reconocimiento intersubjetivo originario*, en cuyo seno se plantea la contradicción entre "reconocimiento del Otro como igual" y "reconocimiento del Otro como otro". Siendo así que el punto de partida crítico no es el consenso, sino el disenso. En cuanto a lo tercero, la relación entre

¹¹ Cfr. Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.

“reconocimiento” y “factibilidad” alude a la praxis de liberación, es decir, al conjunto de acciones que tienen por fin la transformación de la realidad, teniendo como referencia última la producción, reproducción y desarrollo de la vida de las víctimas. Presta atención a las condiciones reales y efectivas de “poder” a fin de transformar el sistema de derecho formal, considerando la capacidad y viabilidad estratégico-instrumental de la “comunidad de las víctimas” para llevar adelante dicho proceso. Esto implica tanto la destrucción del “viejo orden”, como la construcción analógica de un “nuevo orden” más justo. Se trata de llevar adelante un proceso de reconocimiento como *praxis ana-dia-lectica de liberación*¹². Implica la transformación analógica del orden jurídico, que involucra: -la “deslegitimación” del derecho vigente, -la “legitimación” del nuevo derecho, -la “derogación” de aspectos del antiguo derecho contradictorios con el nuevo. En síntesis, el proceso de reconocimiento transita una dialéctica *sui generis*: a) parte de la cotidianidad óptica y se dirige al fundamento ontológico, b) demuestra la relación del fundamento con los entes (el reconocimiento sólo es posible en referencia al fundamento), c) entre los entes hay uno que se revela irreductible (el Otro no reconocido), d) el Otro se afirma por la capacidad de interpelar y revelar más realidad de la que puede contener el sistema de derecho vigente, e) el sistema de derecho antiguo (la Totalidad) es puesto en tela de juicio y transformado ético-políticamente por el reconocimiento del Otro como diferente.

Adriana María Arpini¹³

¹² Cfr. Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Buenos Aires: Docencia, 2012.

¹³ Argentina. Licenciada, profesora y doctora en Filosofía (UNCuyo-Argentina). Se desempeña como investigadora principal de CONICET y docente titular efectiva de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Contacto: aarpini@mendoza-conicet.gob.ar