

ENTRE LA SUJECIÓN Y LA INTERSUBJETIVIDAD: PERSPECTIVAS
COMPARADAS DE AXEL HONNETH Y JUDITH BUTLER EN TORNO AL
RECONOCIMIENTO¹

Jacinta Gorriti

jasgorriti@gmail.com

FFYH – UNC

1. Resumen

En esta ponencia me ocupo de poner en cuestión, desde una revisión general de la noción de reconocimiento en Judith Butler, una afirmación central de un célebre artículo de Axel Honneth (2006): a saber, que ciertas posturas teóricas que localizan una serie de ejercicios de poder en medio de las prácticas de reconocimiento, son escépticas respecto del potencial crítico de esta categoría. Quisiera mostrar cómo este postulado vacila cuando se tienen en cuenta perspectivas como la de Butler para quien, si bien el reconocimiento se relaciona directamente con la subordinación y la dependencia que caracterizarían la formación social del sujeto, es posible apelar a su potencia crítica y entenderlo como una demanda ética primordial. Además, de manera indirecta llevo adelante un abordaje comparativo entre ambas perspectivas, y señalo por qué un abordaje de este tipo es posible entre enfoques tan disímiles.

2. Introducción

La noción de reconocimiento, de raíces hegelianas, ocupa un lugar central en la teoría social contemporánea. Una de las tentativas teóricas más exhaustivas que da cuenta de esta categoría en el análisis de la conformación de la identidad social del sujeto y de la dirección normativa de la sociedad, es la de Axel Honneth (1949, Essen, Alemania). Desde principios de la década del '90, el actual director del Instituto de Investigación Social de Fráncfort ha analizado la implicancia del reconocimiento en las luchas sociales. En su célebre libro, *La lucha por el reconocimiento*, Honneth retoma los escritos de Jena del joven Hegel para

¹ Esta ponencia surge como una revisión crítica del artículo recientemente publicado en la edición digital de la Revista Astrolabio, "Sujección y reconocibilidad: contra la inocencia del reconocimiento en Axel Honneth" (Gorriti, 2015).

pensar cómo una pretensión moral de reconocimiento se aloja en el corazón de la vida social y se juega en las prácticas intersubjetivas que conforman la identidad de los sujetos. El reconocimiento intersubjetivo adquiere entonces, un papel clave en la comprensión de las relaciones sociales y del desarrollo moral de la sociedad pues, de acuerdo con el autor, cuando aquellas pretensiones son incumplidas, se convierten en base de conflictos sociales éticamente motivados.

Sin embargo, en “El reconocimiento como ideología” (2006), el autor registra que la centralidad del reconocimiento está siendo cuestionada por ciertas posturas escépticas acerca de su carácter transformador. En sus propias palabras: “del mismo modo que en las últimas dos décadas el concepto de *reconocimiento* se ha convertido en el núcleo normativo de una multitud de esfuerzos políticos emancipatorios, han crecido también las dudas sobre su potencial crítico” (Honneth, 2006:129)². Estas dudas estarían alimentadas en su opinión por la idea, impulsada en sus inicios por Althusser, de que las prácticas de reconocimiento recíproco motivan al sujeto a adoptar voluntariamente tareas u obligaciones socialmente útiles y por lo tanto también, a reproducir el dominio social. A pesar de que no lo explicita, Honneth da a entender que el potencial crítico del reconocimiento se vería enfrentado por la constatación de un ejercicio tácito del poder en su interior, que sometería a los sujetos en lugar de fortalecer su autonomía.

En esta ponencia, no obstante, quisiera poner en cuestión esta advertencia de Honneth. Es decir, quisiera mostrar que la afirmación de que el poder actúa de alguna forma en las prácticas de reconocimiento no implica necesariamente caer en un escepticismo teórico que objete la potencia crítica de esta categoría. Para llevar adelante esta tarea, reconstruyo los análisis de Judith Butler (1956, Cleveland, Estados Unidos) en torno a esta cuestión, a fin de mostrar cómo es posible combinar una apuesta ético-política por el reconocimiento con la constatación de la intervención, en aquellas prácticas intersubjetivas, de determinadas operaciones de poder.

La cuestión del reconocimiento está presente a lo largo de toda la obra de Judith Butler, desde su tesis de doctorado en la que explora la recepción francesa de Hegel en el siglo XX (2012). De hecho, en el prefacio que casi una década después escribe de la misma, señala

² Las cursivas son de Honneth.

que de algún modo todo su trabajo posterior “sigue inscripto dentro de la órbita de un conjunto de preguntas hegelianas”, tales como la relación que el reconocimiento guarda con el deseo o el problema de la formación del sujeto en “una relación radical y constitutiva con la alteridad” (Butler, 2012:19). Ambas cuestiones son fundamentales para comprender su abordaje del reconocimiento y, a mi criterio, deben ser pensadas a la par, ya que el proceso de formación del sujeto supone para Butler una dependencia fundamental de condiciones sociales que lo anteceden y que modelan su deseo de ser reconocido.

Ahora bien, puede pensarse que una lectura crítica de las reflexiones recientes del autor alemán en torno al reconocimiento, desde una perspectiva butleriana, corre el riesgo de ser una crítica externa. Mientras que Honneth parte de los escritos del joven Hegel, a los que acompaña de la psicología social de G.H. Mead y de otras explicaciones intersubjetivistas, Butler retoma la *Fenomenología del espíritu*, y se concentra en la escena hegeliana del amo y el esclavo para analizar “la problemática del límite político del sujeto, es decir, tanto las limitaciones impuestas sobre la cualidad de sujeto (quién reúne los requisitos para serlo), como los límites del sujeto en cuanto punto de partida de la política” (Butler, 2012:20). Incluso el significado que reviste el término *reconocimiento* en ambos autores varía. Como bien señala Honneth, el mismo tiene distintos sentidos en alemán y en inglés: por un lado, en alemán define “aquel contenido normativo vinculado con el otorgamiento de un estatuto positivo” (2006:133) y está estrechamente relacionado, por tanto, con la categoría kantiana de *respeto*. Por otra parte, en inglés (así como en francés y en español), reconocimiento tiene un significado más bien epistemológico que supone *identificar* a alguien como tal. Al adscribir al primero de esos significados, el autor alemán entiende al reconocimiento como el fenómeno positivo en el que se afirma una cualidad valiosa que el otro ya posee. Así, en los casos de ausencia del reconocimiento, Honneth ve una falta de respeto hacia el otro, un daño a la personalidad de un sujeto ya constituido. Por el contrario, Butler afirma que, como el sujeto se constituye a través de las prácticas de reconocimiento en las que se le otorga una cierta identidad social que le garantiza perdurar en su existencia, no reconocerlo implica situarlo en una posición ontológica incierta.

A pesar de estas diferencias –que sin duda no son las únicas–³, creo que estos abordajes teóricos pueden ser analizados a la par porque comparten una serie de puntos básicos sobre la categoría en cuestión. Siguiendo a Estelle Ferrarese (2011), me interesa mencionar sólo algunos de ellos: 1) la centralidad que le atribuyen a la idea de reciprocidad en las prácticas de reconocimiento; 2) el hecho de que ambos vuelven sobre el motivo, elemental en Hegel, de la lucha –motivo que Althusser, en cambio, pierde de vista–; 3) la limitación del acto de reconocimiento a los términos disponibles y obligatorios, determinados por las normas de reconocimiento históricamente variables; 4) el que una demanda de reconocimiento precede y hace posible la práctica misma del reconocimiento; y finalmente, 5) el hecho de que tanto en su negación como en su garantía, el reconocimiento puede ser ampliado y reconfigurado, lo que abre la posibilidad de lucha y de subversión de aquellas normas.

Sobre esta base en común, quisiera ocuparme principalmente de cuestionar el postulado de Honneth acerca de las posturas teóricas escépticas del potencial crítico de la categoría de reconocimiento, e indirectamente, de llevar a cabo una lectura comparativa, en términos generales, entre su perspectiva y la de Butler⁴. Así es que en el primer apartado defino la *inocencia* que el crítico alemán le atribuye al reconocimiento en su artículo de 2006, y sobre la que se sustenta aquel postulado. En el apartado siguiente, reconstruyo a grandes rasgos la manera en que la filósofa norteamericana enlaza el reconocimiento con ciertas formas de ejercicio del poder, y señalo por qué este análisis podría entenderse como una suerte de contraejemplo que hace vacilar a aquella afirmación honnethiana. Finalmente, me concentro en poner en cuestión la inocencia del reconocimiento que Honneth sostiene desde las conclusiones del apartado anterior.

3. La *inocencia* del reconocimiento en Axel Honneth: autocomprensión, daño moral y prácticas de dominio

Uno de los ejes centrales en la obra de Axel Honneth es el de la formación intersubjetiva del sujeto, es decir, de la conformación de su identidad a través de un proceso

³ Es preciso tener en cuenta que, si bien ambos trabajan sobre la cuestión del reconocimiento, prácticamente no se registra un diálogo teórico entre los dos hasta la publicación de las *Tanner Lectures* de Axel Honneth en las que Judith Butler participa comentando las mismas. Sin embargo, aquellas se concentran en la noción de *reificación*, y no directamente en la de reconocimiento (Honneth, 2008).

⁴ Para un abordaje comparativo, más en profundidad, entre las perspectivas de Axel Honneth y Judith Butler, ver: Allen, 2010; Ferrarese, 2011 y Cyfer, 2012.

de socialización. En este proceso, el reconocimiento recíproco ocupa un lugar fundamental, pues a través suyo el sujeto logra relacionarse consigo mismo de manera positiva al saberse respetado por su entorno sociocultural. Siguiendo a Hegel en sus escritos de Jena y a G.H. Mead, el autor entiende que “la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco” (Honneth, 1997a:114) en el que los sujetos se conciben a sí mismos a partir de la perspectiva normativa de aquellos con quienes interactúan. Las modalidades en las que ese reconocimiento se da, de acuerdo con su perspectiva, son básicamente tres: *amor*, como lazo afectivo primario en que los sujetos se reconocen como entes de necesidad mutua; *derecho* o relaciones jurídicas, que designan el hecho de que todo sujeto humano cuando se le reconoce como miembro de una sociedad es tenido como portador de derechos y responsabilidades; y *solidaridad* como valoración social en un horizonte de valores compartidos comunalmente. A partir de estas instancias de reconocimiento mutuo se conforma la identidad social del sujeto; por eso, es a través de ellas que el filósofo alemán intenta pensar la “génesis social de la identidad del yo” (Honneth, 1997a:90).

A estas formas de reconocimiento intersubjetivo le corresponden tres modos primarios de relación práctica del sujeto consigo mismo que constituyen su identidad, a saber: autoconfianza, autorrespeto y autoestima; y son precisamente estas formas de autorreconocimiento las que se ven afectadas por los modos de menosprecio o denegación del reconocimiento –tales como la agresión física, la privación de derechos y la injuria (correspondientes a cada estadio de reconocimiento)– que perjudican la integridad personal del damnificado (Honneth, 1997a). Honneth explica que los seres humanos necesitan las reacciones aprobatorias de los demás para construir y mantener una autorrelación positiva consigo mismos; por eso constituye una ofensa o *daño moral* toda acción o estado de cosas que atente contra algún aspecto específico de esa autocomprensión (Honneth, 1997b:9). Además, precisamente porque ese perjuicio implica que el sujeto ha sido defraudado en sus expectativas de reconocimiento cuyo cumplimiento es fundamental para la constitución de su propia identidad, cada ofensa moral “destruye un supuesto esencial de la capacidad de acción del individuo” (Honneth, 1997b:9). En estas experiencias de menosprecio encuentra el autor la fuente moral de los conflictos sociales, en tanto los sujetos buscan que ciertos aspectos no reconocidos de su identidad sean reivindicados. En otros términos, mientras sus

expectativas de reconocimiento no sean cumplidas, habrá un movimiento tendiente al desarrollo moral de la sociedad, a la ampliación de las relaciones de reconocimiento en todos los niveles (Honneth, 1997a).

El reconocimiento es, por lo tanto, fundamental para la constitución psíquica y social del sujeto ya que “los seres humanos sólo alcanzan una *autorrelación intacta* en la medida en que se ven confirmados o reconocidos por el valor de determinadas capacidades y derechos” (Honneth, 1997b:14)⁵. Ahora bien, hasta aquí no se ha dicho en qué consiste esta relación intersubjetiva. En su artículo “El reconocimiento como ideología” (2006), Honneth busca una definición exhaustiva del término basada en cuatro premisas que encuentra ampliamente aceptadas: 1) que es un *acto moral* que supone principalmente la afirmación de ciertas cualidades o capacidades específicas de sujetos o grupos; 2) que no se agota en palabras o en declaraciones positivas sino que conlleva un comportamiento que dé cuenta de la importancia normativa del sujeto; 3) que no se deriva de la búsqueda de un interés personal, pues su principal propósito es afirmar la existencia de un sujeto o un grupo; 4) y que es una categoría general que abarca subtipos (por ejemplo, los tres estadios mencionados). En los términos del autor, “el reconocimiento debe ser concebido como género de diferentes formas de actitud práctica en la que cada vez se refleja el objetivo primario de una determinada afirmación del que está enfrente” (Honneth, 2006:135).

Así, desde la perspectiva de Honneth, reconocer a alguien supone adoptar una actitud práctica en la que se afirma alguna cualidad o capacidad que éste posee; de hecho, estas cualidades serían las que, en el comportamiento reconociente, limitarían moralmente la actitud que se toma ante el otro. Esta definición supone, primero, que aquello que es reconocido es algo que el otro ya posee de manera independiente y no una cualidad que el acto mismo le vendría a añadir; por otra parte, implica reaccionar *correctamente* a las cualidades valiosas de una persona o de un grupo (Honneth, 2006:136), de manera que no cualquier tipo de cualidades serían valoradas en el acto de reconocer a alguien sino sólo aquellas que se relacionan con determinadas razones evaluativas. Aquí se pone en evidencia un realismo moderado de los valores que, de acuerdo con el autor, estaría sujeto a modificaciones históricas, por lo que “no serían cualidades de valor fijas, objetivas, sino

⁵ Las cursivas son mías.

variables históricamente, que debemos poder percibir en personas (o grupos) para reaccionar a ellas *correctamente* en un comportamiento de reconocimiento” (Honneth, 2006:137)⁶.

Reconocer a alguien supone entonces, percibir *correctamente* sus cualidades valiosas para poder afirmarlas mediante esa práctica. Ahora bien, no cualquier tipo de cualidad o capacidad es valorada en el otro sino sólo aquellas que aprendemos a percibir como valiosas en el proceso de socialización. Dicho de otro modo, según el crítico alemán, al formarnos socialmente como sujetos incorporamos una serie de hábitos que nos permiten discernir qué es valioso y qué no en el otro, así como también a acompañar esa valoración con el comportamiento correspondiente. De manera que la práctica de reconocimiento podría ser entendida como un “haz de hábitos que en el proceso de socialización han sido vinculados con las razones capaces de constatar el valor de otras personas” (Honneth, 2006:137).

El autor acompaña esta definición de una concepción del progreso moral de la sociedad en que los términos del reconocimiento tienden a ampliarse, incluyendo cada vez a más personas en su seno. La idea sería que al cambiar históricamente el horizonte de valoración, comenzarían a apreciarse nuevas cualidades y se extenderían nuestras relaciones de reconocimiento. En sus propias palabras, “con la diferenciación histórica de cualidades de valor, que gracias a nuestra socialización como sujetos humanos aprendemos a percibir y a considerar racionalmente, se eleva al mismo tiempo el nivel normativo de nuestras relaciones de reconocimiento” (Honneth, 2006:138). Parecería, por lo tanto, que a través de la misma práctica de reconocimiento es posible confirmar *performativamente* cada vez más capacidades con las que poder identificarse para alcanzar una mayor autonomía. Dicho de otro modo, al afirmar públicamente las cualidades de valor que ya existen en los seres humanos, se les daría otro tipo de existencia consistente en una estimación social que no poseían previamente. Esto no implicaría añadir otra cualidad; más bien se trata de una confirmación que le da otro carácter a la cualidad antes descuidada y ahora valorada, carácter que llevaría en los términos de Honneth a una restricción del egocentrismo. Es

⁶ Las cursivas son de Honneth.

decir, a comportarse no de acuerdo a los propios intereses sino de manera adecuada a los propósitos, deseos o necesidades de los demás (Honneth, 2006:140).

Honneth propone esta definición, en su artículo de 2006, para confrontar al escepticismo teórico que cuestiona el potencial crítico del concepto de reconocimiento, basado en la idea de que hay modalidades del mismo “cuya función subterránea es integrar a individuos o grupos sociales en el orden social dominante mediante la sugestión de una imagen positiva de sí mismos” (2006:130). Así, estas perspectivas teóricas identificarían al reconocimiento con un cierto ejercicio del poder, de manera que la categoría en cuestión ya no describiría el núcleo normativo que le permitiría al sujeto desarrollar su autonomía sino que estaría al servicio del sometimiento y de la reproducción del orden social existente. En otros términos, este tipo de reconocimiento *ideológico*, como le llama el filósofo alemán, supone la asunción voluntaria de prácticas y discursos conformes al dominio social. Por lo tanto, el autor entiende que se trata de perspectivas que objetan directamente la posibilidad de un reconocimiento recíproco que tenga un rol fundamental en la construcción de una autocomprensión positiva del sujeto (Honneth, 2006). De acuerdo con Honneth, el principal impulsor de estas tesis ha sido Althusser.

En “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” (2008), Althusser piensa el funcionamiento de la *ideología* desde la categoría de sujeto, o más precisamente, desde el concepto de sujeción [*assujétissement*] que denota tanto el proceso por el cual se forma el sujeto como la sumisión fundacional al poder que lo conforma. Al narrar ese proceso, recurre a la escena metafórica de la *interpelación* en la que un transeúnte se da vuelta ante el grito de un oficial (“¡Eh, usted, oiga!”). De acuerdo con el filósofo francés, esa vuelta en dirección al representante de *la ley* se da porque el transeúnte sabe que es *a él* a quien se está llamando y no a otro. Es decir que se siente *reconocido* en ese llamado y acepta por tanto, los términos de culpabilidad en que es interpelado. Así operaría la ideología para el autor francés, *transformando* a los individuos en sujetos a través de su interpelación. No se trataría sin embargo, exactamente de una transformación ya que desde su parecer, no habría individuos que antecedan su condición de sujeto. Más bien, Althusser advierte que los individuos son *siempre-ya* sujetos puesto que la ideología los ha *siempre-ya reclutado*

como sujetos a través de una serie de rituales regulados “en el seno de la *existencia material de un aparato ideológico*” (2008:143)⁷.

Por aparatos ideológicos del Estado aquél entiende las instituciones (escuela, familia, Iglesia, sindicatos, partidos políticos, medios de comunicación, entre otros) que reproducen el orden social establecido sometiendo a los sujetos a sus reglas. Así, con la adquisición de ciertas *habilidades* sociales, enseñadas en estos aparatos ideológicos para garantizar su dominio, el sujeto adquiere también una identidad social que naturaliza a través de sus prácticas. Es decir, al llevar adelante un sinfín de prácticas cotidianas, desde asistir a una clase hasta leer el diario o saludar a alguien, el sujeto acepta como evidentes las exigencias de la ideología, sometiéndose a ella, “marchando solo”, casi sin darse cuenta. De este modo, el sujeto se forma *en* el sometimiento a través su inscripción obligatoria en esos “rituales de reconocimiento ideológico” que lo llevan a reconocerse a sí mismo y a los demás en los términos que aquellos aparatos ideológicos del Estado le imponen.

Este uso de la categoría de reconocimiento es justamente lo que le preocupa al autor alemán, ya que al ser entendido en esos términos pierde su connotación positiva “y se convierte en el mecanismo central de toda ideología: reconocer a alguien significa inducirlo, en virtud de requerimientos repetidos y continuados en forma ritualizada, exactamente al tipo de autocomprensión que encaja adecuadamente en el sistema establecido de expectativas de comportamiento” (Honneth, 2006:130). ¿Cómo entender, entonces, la formación intersubjetiva del sujeto si su encuentro con los demás está signado por la reproducción de las relaciones de dominio? Si no puede ser una noción *positiva* que refleje el acto moral en que se afirma al otro en su existencia, a la vez que se recibe esa confirmación social, ¿cómo pensar su potencial crítico?; ¿dónde queda la “lucha por el reconocimiento” que llevaría a un desarrollo moral de la sociedad en que se amplíen los términos del mismo, cuando parece que aquella noción señala una forma de “sujeción sin represión” (Honneth, 2006:132)? El problema para Honneth parece ser que si se comprende al reconocimiento en estos términos peyorativos no puede servir para abordar críticamente las prácticas de dominio, en tanto no sería más que una de ellas. Así, desde su perspectiva, Althusser hace un uso tan unidimensional del concepto que no admite la posibilidad de un

⁷ Las cursivas son de Althusser.

reconocimiento que no reproduzca las relaciones de dominio y que afirme las cualidades valiosas del otro, contribuyendo a la formación de su identidad.

Mientras que para Althusser toda forma de reconocimiento estaría signada por la ideología, y por lo tanto también por la reproducción del orden social existente, para el autor alemán esta noción tendría un valor normativo relevante para la constitución de la identidad del sujeto y para el desarrollo moral de la sociedad. Si el impulso crítico de la teoría del reconocimiento lo da, de acuerdo con Honneth, el discernimiento empírico de las formas de menosprecio y humillación que padecen quienes ven denegada la posibilidad de un pleno reconocimiento social, entonces éste debe ser lo contrario de aquellas prácticas de sumisión. A la inversa, estas últimas prácticas tienen que concebirse para el crítico alemán como formas de reconocimiento restringido o de menosprecio calculado, de manera que el reconocimiento mismo no pueda caer en la sospecha de ser funcional a un medio de dominación (Honneth, 2006:131). Su misma definición de reconocimiento como el acto moral que permite a los sujetos alcanzar una autorrelación plena, hace que éste no pueda ser asociado para Honneth con “formas de ejercicio de poder” tales como aquellas prácticas de dominio o de subordinación, puesto que estas últimas no son sino la negación del primero (2006:131). Si es justamente esa autorrelación o autocomprensión del sujeto la que se ve afectada por estos actos de desestima moral que lo mantienen en una situación de injusticia social, entonces el reconocimiento mismo no puede ser para el autor más que una categoría *inocente*.

4. Sujetos poshegelianos del reconocimiento: interpelación, opacidad y práctica crítica en Judith Butler

A pesar de la insistencia de Honneth en considerar como escépticas del potencial crítico del reconocimiento a aquellas posturas que ligan a éste con un cierto ejercicio de poder, en este apartado pretendo mostrar que esto no es necesariamente así. De hecho, el abordaje de Judith Butler de esta categoría hegeliana, deudor en muchos aspectos de las reflexiones de Althusser, muestra que una apuesta por la dimensión crítica que habilita el reconocimiento es posible, incluso si se entiende que éste en algún punto se relaciona con la dependencia y la subordinación. Para la autora, toda práctica de reconocimiento conlleva la operación de una serie de normas que no solamente otorgan los términos desde los cuales uno puede ser

reconocido y reconocer a los demás, sino que también *producen* a los sujetos que participan de ese intercambio. Así, de acuerdo con Butler, este concepto está íntimamente ligado con la noción de *sujeción* [*assujétissement*], es decir, con el proceso de devenir sujeto en virtud de una sumisión primaria al poder. Se trata del paradójico proceso por el cual el sujeto se *subjetiva* a la vez que se subordina a las condiciones del poder que delimitan las formas que éste puede adoptar en un esquema histórico dado (Butler, 2009a). Ahora bien, como estas condiciones sólo pueden persistir si son reiteradas, la sujeción no es más que el proceso de devenir sujeto a través de esa repetición. De manera que el sujeto no sería sino el *lugar* en que esa reiteración se produce de forma no mecánica ni voluntaria (Butler, 2001:27).

Butler explica entonces, la formación del sujeto a través de la operación psíquica de una serie de normas o “vectores de poder y de historia” que definen el ámbito de la socialidad vivible (2009b:333). De acuerdo con esto, las normas actúan en las prácticas sociales como estándares implícitos de *normalización* que gobiernan la inteligibilidad de los sujetos; es decir, que operan “imponiendo una cuadrícula de legibilidad sobre lo social y definiendo los parámetros de lo que aparecerá y lo que no aparecerá dentro del dominio de lo social” (Butler, 2005:11). Como las normas permitirían que ciertos tipos de prácticas y de acciones sean *reconocibles*, y por tanto también, pensables, vivibles y deseables –mientras que otras no–, el reconocimiento no sería para la autora sino un acto dependiente de la operación de las mismas que lo delimitan, pero no de manera absoluta.

Butler se pregunta entonces, por las normas de reconocimiento que delimitan la escena del intercambio intersubjetivo, y encuentra que el sujeto se vuelve *reconocible* al ajustarse a una serie de criterios y categorías fijados por aquellas normas. Estas reflexiones tienen un antecedente en el mencionado ensayo de Althusser (2008): su teoría de la interpelación relata el modo en que el sujeto recibe reconocimiento y alcanza cierto orden de existencia social, al ser interpelado, en términos de culpabilidad, por la ideología. A través de su llamado acusador –que en el ensayo althusseriano está encarnado en la figura del policía–, aquella forma al sujeto al identificarlo como culpable, *desconociéndolo* en el acto mismo en que lo produce como reconocible⁸. Así, en cada reconocimiento habría para el filósofo

⁸ Esta escena alegórica no debe prestarse a equívocos: en rigor, no se trataría para Althusser, de un acto único en que la ideología *llamaría* al sujeto a la existencia sino, más bien, de la reiteración de una serie de rituales

francés un *desconocimiento* [*méconnaissance*] pues, en los términos de la escena que narra, el paseante se da vuelta ante ese llamado para adquirir una cierta identidad, “comprada, como si dijéramos, al precio de la culpa” (Butler, 1997:50).

A pesar de las limitaciones del modelo de interpelación althusseriano, que no deja de señalar⁹, Butler retoma en sus análisis esta idea de un reconocimiento subordinante que trae aparejado un *desconocimiento*. Lejos de sostener que el sujeto es interpelado *ex nihilo*, la autora entiende que hay un cierto vínculo apasionado con la propia existencia que hace posible esa interpelación. Así, le interesa dar cuenta de la vulnerabilidad primaria del sujeto a ese llamado de reconocimiento que le concede existencia, a veces a través de categorías que lo dañan o con las que no se siente a gusto. Butler señala que aquel se conforma en la dependencia primaria de un lenguaje que no ha creado, “con el objeto de adquirir un estatus ontológico provisional” (Butler, 1997:52). Si este estatus es provisional es precisamente porque no sólo no está asegurado de antemano, pues está supeditado a los términos de reconocibilidad vigentes históricamente, sino también porque el mismo puede modificarse. A su vez, como el reconocimiento es fundamental para persistir en la existencia, no ser reconocido (o no ser potencialmente reconocible) supone encarnar un estatuto ontológico incierto o una vida producida como abyecta en virtud de aquella regulación normativa.

En relación con lo anterior, Butler afirma que ningún sujeto puede sobrevivir sin ser interpelado, aun cuando lo sea de modo violento, pues se trata de su ingreso discursivo en

de reconocimiento en los que se incorporarían ciertos modos de categorizar e identificar a los otros y a uno mismo (2008).

⁹ Es preciso puntualizar aquí brevemente algunas de esas limitaciones que Butler encuentra en la teoría althusseriana de la interpelación, tanto para comprender su lectura de las tesis del filósofo francés, como para discernir qué retoma de las mismas y qué no en su propio análisis del proceso de devenir sujeto. En primer lugar, la autora cuestiona (2001) la manera en que Althusser presenta a la interpelación como un acto diádico y demiúrgico, bajo el modelo del performativo divino en que el sujeto es *llamado* a la existencia –no es casual que uno de los ejemplos con que el autor francés muestra el poder de la ideología sea el episodio, tomado de la Biblia, en que Dios “interpela” a Pedro—. Además, este abordaje de la interpelación vuelve sumamente impotente para Butler la posibilidad de resistencia o la emergencia de *malos sujetos*, pues parece que se trata de un llamado al que no es posible si no responder en sus mismos términos. Butler se pregunta, en cambio, por la gama de *desobediencias* que ese llamado habilita, y señala que constituirse y operar en una matriz de poder no es lo mismo que replicar acríticamente las relaciones de dominio (1997). En segundo lugar, la autora pone en cuestión la idea althusseriana de que sólo los aparatos ideológicos del Estado pueden producir identidades, representaciones y comportamientos; ya que, desde su perspectiva, existe una suerte de acuerdo social tácito que gobierna la formación social del sujeto (Butler, 1998). Finalmente, el filósofo francés oscurecería para Butler una condición necesaria para la formación del sujeto, a saber: una cierta *disposición* a ser compelidos por la interpelación de la ley; una disposición a *ser actuados* que está arraigada en un vínculo apasionado a la propia existencia (2001).

lo social que le confiere una cierta inteligibilidad. De manera que es un apego a la propia existencia o un deseo de persistencia, lo que está en la base de la *sujeción*, ya que incluso los términos dañinos conceden una mínima forma de existencia social y discursiva (Butler, 1997). Así, para la filósofa norteamericana, el deseo de persistir en la existencia se cumple a través del deseo de *ser reconocido* porque sólo es posible perdurar cuando la propia vida es legible (y es efectivamente leída) socialmente como una vida vivible. En ese sentido, Butler afirma que el deseo de ser reconocido del sujeto es modelado por las condiciones de la vida social antes de que pueda ingresar en la lógica del reconocimiento intersubjetivo. Su expectativa de ser reconocido tiene que ver, por lo tanto, con aquella dependencia primaria al llamado del *Otro* –sólo que aquí el *Otro* no es meramente otro sujeto sino una estructura generalizada–. Es mediante este llamado, continuamente reiterado, que aquel logra “existir” (Butler, 1997:22), a través de los nombres, discursos y categorías que le garantizan una existencia social reconocible y perdurable. Esta garantía, no obstante, tiene un precio: el sujeto debe someterse a una imposición de identidad a fin de poder existir para los demás.

Sin embargo, como no es posible para la autora alcanzar una autoidentidad definitiva o plena, el sujeto no queda completamente capturado por los términos a través de los cuales es leída y producida su existencia. De manera que su sometimiento respecto de ese campo normalizador que le otorga inteligibilidad social no es absoluto. Dicho de otro modo, para Butler, aquella expectativa de reconocimiento no puede encontrar nunca una respuesta acabada o absoluta: el reconocimiento necesariamente fracasa porque uno no queda nunca completamente capturado cuando intenta dar cuenta de sí mismo. En el corazón del sujeto hay una cierta opacidad, una suerte de resto singular que excede las categorías identitarias disponibles, a través de las cuales intenta dar cuenta de sí. De acuerdo con la autora, esta opacidad y este exceso son los que hacen que el reconocimiento de uno mismo y de los demás sea siempre *parcial*: “si la identidad que decimos ser no tiene manera alguna de capturarnos y señala de inmediato un exceso y una opacidad que no están comprendidos en las categorías de la identidad, cualquier esfuerzo por “dar cuenta de uno mismo” tendrá que fracasar para acercarse a la verdad” (Butler, 2009a:63). A su vez, esta opacidad podría volverse para Butler la base de una postura ética que mantenga siempre abierta la pregunta *¿quién eres?*, es decir, que no se asiente en una exigencia de autoidentidad o de coherencia

completa, sino que siga preguntando sin esperar una respuesta definitiva (Butler, 2009a:61-63).

Así, para la filósofa norteamericana es la imposibilidad de un reconocimiento completo y absoluto lo que hace posible adoptar una postura reconociente. Además, esta opacidad pondría de manifiesto la existencia *ek-stática* del sujeto (pos)hegeliano del reconocimiento, que se halla siempre fuera de sí mismo, *descentrado* por la alteridad que lo atraviesa (Butler, 2012). Como señala Butler, hay “una pérdida constitutiva en el proceso del reconocer, dado que el “yo” se transforma merced al acto de reconocimiento” y deviene algo distinto de lo que era, sin que haya un momento en el que el retorno a sí mismo pueda producirse. Por lo cual, la autora reinterpreta la lucha por el reconocimiento como un encuentro ético y un intercambio recíproco que destituye al sujeto de su lugar. De manera que, cuando uno pide reconocimiento no estaría pidiendo que se lo reconozca *tal cual es* sino que se invocaría un devenir: se exigiría “un futuro siempre en relación con el Otro” (Butler, 2006:72).

Ahora bien, Butler entiende que no es satisfactorio reclamar reconocimiento a cualquier costo, incluso conformándose con los esquemas de inteligibilidad dañinos para el sujeto, de manera que su apuesta ético-política tiene que ver con el cuestionamiento de las relaciones implícitas que los regímenes de reconocimiento guardan con la asignación de la vida y de la muerte (Butler, Athanasiou, 2013:89). Puesto que aquellas vidas que no alcanzan el umbral de reconocibilidad son precarizadas a tal punto que muchas veces se vuelven insostenibles e invivibles. Como señala Athena Athanasiou en diálogo con la filósofa norteamericana, el punto es preguntarse por qué ciertas formas de vida son más reconocibles que otras, y cómo trabajar en las matrices de reconocimiento existentes para que no produzcan vidas abyectas y precarizadas (Butler et al., 2013:86-89). En otros términos, si hay un horizonte normativo que establece los límites de lo que un sujeto puede “ser”, “más allá de los cuales ya no “es” o habita en un ámbito de ontología suspendida” (Butler, 2008:159), el punto es entonces, evidenciar esos límites para desnaturalizar sus efectos.

En este sentido es que Butler analiza, en continuidad con la tradición foucaultiana, los procesos de subjetivación que cuestionan el régimen normativo en que emergen los sujetos, motivados por la imposibilidad de otorgar o recibir reconocimiento en ese marco. Así, una

relación crítica con las normas surgiría para la autora en esos momentos de cuestionamiento de las propias condiciones de formación o de la propia base ontológica: al preguntar qué excluyen y qué podrían verse obligadas a admitir esas normas de reconocimiento, se hacen evidentes sus límites y pierden la naturalidad que revestían. Este tipo de práctica crítica no estaría dirigida solamente a ese régimen normativo sino también al propio sujeto, ya que implicaría socavar sus condiciones de emergencia como un ser reconocible. El sujeto corre el riesgo entonces, al llevar adelante esta crítica, de no ser reconocible para los demás, de encarnar una forma de vida que excede y pone en entredicho las normas que rigen el acto de reconocimiento (Butler, 2008).

Más que un acto subjetivo único, se trata de un trabajo sobre el yo que se desenvuelve en el marco de ese conjunto de normas que definen la paleta de formas posibles que aquel puede adoptar, aun si en contra de las mismas. De este modo es que el sujeto se embarca para Butler en una *desujeción*, es decir, en un modo de existencia que al intentar eludir su efecto normalizador, arriesga su propia reconocibilidad. Sin embargo, este cuestionamiento de sus condiciones de formación es limitado: como señala la filósofa norteamericana, no todas estas condiciones están abiertas a revisión, ya que las circunstancias formativas no siempre son recuperables y cognoscibles, por más que sigan actuando en el sujeto incluso de maneras que desconoce (Butler, 2009a:180). Aun así, es posible para Butler desplazar hacia efectos imprevistos su accionar, mediante una práctica crítica que muestre que nuevos modos de subjetividad son posibles y que pueden generarse cuando aquellas condiciones se revelan como maleables y reproducibles. En definitiva, cuando el sujeto, en un intento de exponer “las maneras inhumanas en que “lo humano” sigue haciéndose y deshaciéndose”, arriesga su inteligibilidad y su reconocibilidad (Butler, 2009a:180).

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, queda claro por qué la perspectiva de Butler, si bien supone un cierto ejercicio de poder en el seno del reconocimiento, no puede caer en lo que Honneth caracteriza como escepticismo respecto del potencial crítico de esa categoría, pues la autora considera que es posible modificar, a través de una práctica crítica, las normas del reconocimiento. Además, analizar el modo en que esas normas condicionan por adelantado la escena del reconocimiento no supone atribuirle a éste una connotación negativa que en sí no posee; más bien, se trataría de someter a una apertura crítica a ese horizonte normativo.

Dicho de otro modo, aunque desde el punto de vista de Butler el reconocimiento suponga el sometimiento del sujeto a las categorizaciones que le otorgan una identidad reconocible y perdurable, este sometimiento –que tiene que ver con la *dependencia* de las mismas para la supervivencia– puede volverse la base para oponerse al funcionamiento de aquellas normas. Así, tanto las prácticas recognoscentes que ponen en relieve los límites de la normatividad social, como la imposibilidad de conceder y recibir reconocimiento en este marco, pueden servir para objetar el modo en que las normas operan, relegando a una posición ontológica incierta a las subjetividades que no se conforman con sus términos.

5. Consideraciones finales: crítica a la *inocencia* del reconocimiento en Honneth, y perspectivas comparadas

Ahora bien, el abordaje butleriano del reconocimiento no sólo problematiza el carácter escéptico que Honneth le atribuye a las posturas teóricas que señalan un ejercicio de poder en las prácticas de reconocimiento; también pone en entredicho la *inocencia* del mismo que aquél defiende. Como se dijo anteriormente, el crítico alemán considera al reconocimiento como un acto moral fundamental para la constitución del sujeto, que necesita ser legitimado por los demás para poder alcanzar una relación positiva consigo mismo. Por eso es que para Honneth cualquier tipo de práctica que ponga en peligro esa autorrelación positiva, es decir, que suponga la humillación y el menosprecio del sujeto, puede ser entendida como una falta moral hacia el otro. Así, los ejercicios –aunque en buena medida impersonales– de subordinación y dependencia que Butler, en la línea de las reflexiones de Althusser, pone en el centro de las prácticas de reconocimiento, podrían caer quizás para el autor alemán en ese tipo de daños morales. Tanto los rituales ideológicos del reconocimiento que el filósofo francés encuentra en la base de la reproducción del mundo social, como la transcripción butleriana del razonamiento de la *sujeción* al esquema del reconocimiento –de acuerdo con el cual la subordinación es el inevitable precio de la subjetivación–, ponen en cuestión el carácter netamente positivo de esta noción hegeliana.

Dicho de otra manera, las reflexiones de Althusser y de Butler hacen notar que esa *inocencia* del reconocimiento que Honneth defiende es problemática: ¿qué nos asegura que aquello que creemos que es una forma de reconocimiento social, con toda su connotación positiva, no sea en realidad más que un tipo de reconocimiento ideológico o *falso* al

servicio de la reproducción de las relaciones de dominio existentes? Como señala Honneth, no es muy difícil analizar retrospectivamente formas históricas de este reconocimiento espurio: algunos de los ejemplos que da son la exaltación de las virtudes del buen esclavo con el fin de sostener el modelo de la esclavitud; el elogio de la figura de la *buena madre* ama de casa para mantener la división del trabajo que relega a las mujeres al trabajo doméstico; y la glorificación del heroísmo a modo de conseguir hombres que se alistan para ir a la guerra (Honneth, 2006:131). El inconveniente surge al intentar determinar en la actualidad qué tipo de comportamientos reconocientes conllevan ese sometimiento no coactivo puesto que, hasta que no se encuentre evidencia empírica de que ciertas prácticas de reconocimiento son en realidad represivas o restringidas para los afectados, no es posible distinguir con claridad entre formas de reconocimiento legítimas e ideológicas (Honneth, 2006). De hecho, en los apuntes previos a su tesis doctoral, Honneth intenta elucidar el modo en que la normatividad social puede influir en el surgimiento de conflictos sociales para reprimirlos y no permitir la manifestación de exigencias de reconocimiento (1981)¹⁰.

Además, el recurso a las razones evaluativas históricamente cambiantes que Honneth desarrolla en el artículo estudiado, no termina de solucionar el problema de diferenciar entre formas de reconocimiento legítimas e ideológicas pues, como él mismo afirma:

cuanto más exactamente constatamos que las relaciones de reconocimiento se han transformado históricamente y se han ampliado y mejorado a propósito de cambios de acento de los principios generales, tanto más difícil se torna identificar en la corriente del flujo de significado formas de reconocimiento meramente ideológicas; pues quién nos dice que una nueva valoración aparentemente ideológica y adecuada a una función no consiste nuevamente en uno de esos desplazamientos de acento a propósito de los cuales progresa históricamente la lucha por el reconocimiento (2006:143).

Por lo tanto, de acuerdo con Honneth, incorporar un horizonte histórico evaluativo a través del cual percibir las cualidades valiosas de los demás en las propias prácticas de reconocimiento no quita que en ese proceso se logre una relación positiva con uno mismo y con los otros que reproduzca las relaciones de dominio existentes. De algún modo a lo largo de todo su escrito el autor no logra solucionar de manera eficiente el problema de distinguir

¹⁰ Versión en castellano, 2011.

entre formas ideológicas y legítimas de reconocimiento ya que, quiero sugerir, no considera –al menos aquí– las operaciones de poder que intervienen en ese horizonte histórico para delimitar los criterios de valoración, de lo que va a contar o no como sujeto reconocible. Al igual que Butler, Honneth afirma que no cualquier cualidad cuenta para el reconocimiento, sino que existen criterios históricamente variables que establecen lo que puede y lo que no puede ser reconocido en el otro. No obstante, a diferencia de la filósofa norteamericana, ve en esos criterios solamente una suerte de marco epistemológico que los sujetos aprehenden en el proceso de socialización y que les permiten percibir *correctamente* las características valiosas que el otro posee. Butler, en cambio, insiste en que esa reconocibilidad es también una operación de poder definida por ciertos tipos de disposiciones antropocéntricas y de marcos culturales que posibilitan reconocer (o no) al otro como humano (Butler, 2009a:47). Entender esos marcos de reconocibilidad como cargados de vectores de poder le permite a Butler poner en evidencia el modo en que los mismos pueden ser modificados para abarcar a aquellas vidas que permanecen *deshumanizadas* por quedar fuera del radar humanizante del reconocimiento.

De todos modos, que una serie de operaciones de poder definan las formas disponibles de reconocimiento no implica para la autora norteamericana depreciarlo o desmerecer las luchas en su nombre. De hecho, la idea de Butler de que los esfuerzos fallidos de recibir u otorgar reconocimiento ponen en cuestión el horizonte normativo en que esas prácticas tienen lugar, se acerca al planteo de Honneth acerca del cambio en la dirección normativa de las sociedades en virtud de las luchas motivadas moralmente de los grupos sociales en su intento colectivo por expandir cultural e institucionalmente las formas de reconocimiento. Así, a pesar de sus considerables diferencias, los dos autores se acercan en este punto con respecto al lugar central que ocupa en el reconocimiento en las demandas sociales, así como también en una teoría social crítica. Sin embargo, a mi modo de ver, hacer explícitas las múltiples maneras en que el poder opera en las prácticas de reconocimiento y participa en la formación del sujeto, puede darle una mayor potencia política al reclamo por la reevaluación y la ampliación de las normas de reconocimiento. Pues sólo teniendo presente hasta qué punto estamos formados socialmente, y atravesados por modos de valoración, categorización e identificación que ordenan nuestra experiencia en el mundo, podemos

reelaborar críticamente las normas de reconocimiento que habilitan y delimitan nuestra existencia social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Amy (2010). "Recognizing domination: recognition and power in Honneth's critical theory". *Journal of power*, 3(1), 21-32.

ALTHUSSER, Louis (2008). "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". ŽIŽEK, Slavoj (Comp.). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 115-155.

BUTLER, Judith (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis.

BUTLER, Judith (1998). "Performativity's Social Magic", SHUSTERMAN, Richard (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, Critical Readers, Blackwell. 113-128

BUTLER, Judith (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.

BUTLER, Judith (2005). "Regulaciones de género". *La ventana*, num. 23. 7-35.

BUTLER, Judith (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, Judith (2008). "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault". *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Madrid: Traficantes de Sueños.

BUTLER, Judith (2009a). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

BUTLER, Judith (2009b). "Performatividad, precariedad y políticas sexuales". *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, n°3, Madrid, septiembre-diciembre.

BUTLER, Judith (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

BUTLER, Judith y ATHANASIOU, Athena (2013). *Dispossession: The performative in the political*. Cambridge: Polity Press.

CYFER, Ingrid (2012). "A dialogue between Judith Butler's and Axel Honneth's theory of recognition". Second ISA Forum of Sociology, Buenos Aires, 1-4 agosto.

FERRARESE, Estelle (2011). "Judith Butler's not particularly postmodern insight of recognition". *Philosophy Social Criticism*, 37:759.

GORRITI, Jacinta (2015). "Sujeción y reconocibilidad: contra la inocencia del reconocimiento en Axel Honneth". *Revista Astrolabio. Nueva época*, núm. 14.

HONNETH, Axel (1991). *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Massachusetts: MIT Press.

HONNETH, Axel (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.

HONNETH, Axel (1997a). "Reconocimiento y obligación moral". *Areté Revista de Filosofía*, Vol. IX, núm.2, 235-252.

HONNETH, Axel (2006). "El reconocimiento como ideología". *Isegoría*, 35, julio-diciembre, 129-150.

HONNETH, Axel (2008). *Reification. A new look at an old idea*. New York: Oxford University Press.

HONNETH, Axel (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Ed. Trotta.