

## **SUJECCIÓN Y RECONOCIBILIDAD: CONTRA LA INOCENCIA DEL RECONOCIMIENTO EN AXEL HONNETH**

SUBJECTION AND RECOGNIZABILITY: AGAINST RECOGNITION'S INNOCENCE IN  
AXEL HONNETH

**Jacinta Gorriti**

FFYH – UNC

[jagorriti@gmail.com](mailto:jagorriti@gmail.com)

### **Resumen**

Este artículo presenta una lectura crítica de un trabajo central de Axel Honneth desde la teoría de la sujeción de Judith Butler. Intenta mostrar que, por la ausencia en su escrito de una consideración sobre el poder, el pensador alemán no logra cumplir satisfactoriamente su objetivo propuesto de enfrentar las posturas que cuestionan el potencial crítico del reconocimiento. La hipótesis que aquí se maneja es que esa ausencia está ligada a su definición del reconocimiento como lo contrario de las prácticas de dominio o sometimiento. Ahora bien, Honneth afirma que el escepticismo de esas posturas respecto del reconocimiento se basa en la idea de que toda praxis recognoscente reproduce de alguna manera el orden social dominante. El presente trabajo se propone entonces, cuestionar esta aseveración del autor advirtiendo que un análisis sobre el modo en que el poder actúa en las prácticas cotidianas de reconocimiento no necesariamente conlleva una renuncia de la función crítica del concepto para la teoría social. Más bien, como sugiere la noción butleriana (y foucaultiana) de crítica, sólo enmarcando al reconocimiento en el horizonte normativo que lo delimita puede convertirse en la base de la indagación social.

### **Abstract**

This article presents a critical reading of Axel Honneth's work "Recognition as ideology" (2006), built upon Judith Butler's theory of subjection. It attempts to show that because of not considering here enough the dimension of power, the German thinker does not confront successfully the stances that question recognition's critical potential. This work suggests that such an absence is linked to Honneth's definition of recognition as being the opposite of

practices of domination or subordination. However, Honneth affirms that these skeptical stances are based on the idea that every recognitional praxis reproduces in some way the dominating social order. This article offers then, a critical look upon this idea, warning that an analysis about the way power works on daily recognition practices does not necessarily entail a resignation of the critical function of recognition. More likely, as the Butlerian (and Foucauldian) notion of *critique* suggests, only by framing recognition in the normative horizon that defines it, it can become the basis of social inquiry.

**Palabras clave:** reconocimiento, sujeción, dominio, poder, crítica.

**Key words:** recognition, subjection, domination, power, critique.

## Introducción

La noción de *reconocimiento* ocupa un lugar central en la teoría social contemporánea: autores provenientes de diversas tradiciones (Honneth, Fraser, Taylor, Ricoeur, Butler) han reflexionado en torno a ella para interpretar algunas demandas políticas actuales, así como también para pensar la génesis social del sujeto. Una de las tentativas teóricas que más exhaustivamente da cuenta de esta categoría hegeliana es la de Axel Honneth (n.1949, Alemania) quien, no obstante, registra que la centralidad del reconocimiento está siendo cuestionada por ciertas posturas escépticas respecto 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)<sup>1</sup>. Estas dudas estarían alimentadas en su opinión por la idea, que se remontaría hasta 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 orden social existente. 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. Frente a este tipo de lecturas de la categoría en cuestión, el autor se propone encontrar un criterio que sirva para distinguir esas formas *ideológicas* de reconocimiento que presuponen la reproducción del dominio, de formas legítimas o *morales*



del mismo. Ahora bien, la búsqueda de ese criterio se sustenta en la aseveración de *inocencia* del reconocimiento: puesto que las prácticas de dominio o subordinación son “formas de ejercicio de poder” (Honneth, 2006:131) que ponen de manifiesto un reconocimiento escatimado, éste no puede caer en la sospecha de ser funcional a ese tipo de prácticas. Esa *inocencia* tendría que ver con la idea de que los individuos alcanzan una autorrelación plena a través de las relaciones de reconocimiento recíproco en las que se depositan sus pretensiones normativas. Es justamente esta autorrelación la que se ve afectada por aquellas prácticas de dominio: al tratarse de actos de humillación y desestima, atacan la autocomprensión positiva que el individuo conquista mediante el reconocimiento mutuo, generando así sentimientos de menosprecio. Estas prácticas de dominio son entonces lo contrario de las relaciones de reconocimiento porque, en lugar de fortalecer la autonomía del individuo, lo mantienen en una situación de injusticia social. De manera que, si el reconocimiento es *inocente* para Honneth, es porque es negado en el fenómeno del sometimiento. Por eso es que entiende como escépticas a aquellas posturas que ligan a este fenómeno con el reconocimiento, desconfiando de su potencia crítica al entenderlo como otra forma de reproducción del dominio.

Sin embargo, cabe preguntarse en este punto si la constatación de un cierto ejercicio del poder en las relaciones cotidianas de reconocimiento necesariamente supone caer en un escepticismo teórico. Afirmar que de alguna forma el poder opera *en* las prácticas reconocientes ¿implica objetarle al reconocimiento su potencia crítica? ¿es posible mostrar su relevancia para la diagnosis social enmarcándolo en las operaciones de poder que lo delimitan? En este artículo quisiera mostrar por qué puede responderse afirmativamente a esta pregunta, contrariamente a lo que sugeriría Honneth en “El reconocimiento como ideología” (2006). El punto clave para esa respuesta está, precisamente, en el cuestionamiento de la inocencia del reconocimiento. Por eso es que, en el primer apartado, pretendo mostrar a qué se refiere el autor cuando afirma esa inocencia y las dificultades que encuentra para sostenerla. Esas dificultades, a mi parecer, están ligadas al hecho de que, al menos en su artículo de 2006, Honneth no lleva a cabo un análisis exhaustivo, ni mucho menos manifiesto, de la dimensión del poder en el reconocimiento. Así es que en el segundo apartado reconstruyo la teoría butleriana de la *sujeción* con el fin de advertir la pertinencia de esa dimensión para una demostración del potencial crítico del reconocimiento. A través del planteo de Butler en torno a la producción del sujeto señalo que, si bien las prácticas de reconocimiento son un mecanismo de reproducción del poder subordinador que le da continuamente al sujeto su existencia, no pueden caer en aquello que el autor alemán denomina *reconocimiento ideológico*. La perspectiva butleriana

cuestionaría entonces, la positividad intocable del reconocimiento que Honneth defiende porque pondría en evidencia el modo en que el propio deseo de ser reconocido del sujeto sería ya trabajado por el poder incluso antes de que éste pueda formar parte de un encuentro reconociente. Por otra parte, el modo en que la filósofa norteamericana entiende a la práctica crítica revelaría que, a pesar de estar ligado al sometimiento, el reconocimiento puede servir para poner en entredicho el ordenamiento social existente. Finalmente subrayo la diferencia fundamental entre las dos perspectivas abordadas (la honnethiana y la butleriana), y expongo de forma breve por qué considero que Honneth debería explicitar la dimensión del poder en su teorización acerca del reconocimiento<sup>2</sup>.

### **La *inocencia* del reconocimiento en Honneth**

Uno de los ejes centrales en la obra de Axel Honneth es el de la formación intersubjetiva del sujeto o de la conformación de su identidad a través de un proceso 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, 1997:114) 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 *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, 1997:90). 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 (que corresponden respectivamente a cada estadio de reconocimiento)– perjudicando, por tanto, la identidad personal del damnificado (Honneth, 1997). En estas experiencias de menosprecio encuentra Honneth la

fuerza 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 una sociedad, a la ampliación de las relaciones de reconocimiento en todos los niveles. Por eso, afirma que:

“los sentimientos de menosprecio [...] constituyen el núcleo de las experiencias morales depositadas en la estructura de las interacciones sociales, ya que los sujetos se encuentran entre sí con expectativas de reconocimiento de las que dependen las condiciones de su integridad psíquica; las acciones colectivas se originan en los sentimientos de injusticia, en la medida en que son experimentados por todo un círculo de sujetos como específicos de su propia situación social.” (Honneth, 1997:199)

El reconocimiento es, por lo tanto, fundamental para la constitución psíquica y social del sujeto. Ahora bien, hasta aquí no se ha dicho en qué consiste precisamente esta relación intersubjetiva<sup>3</sup>. 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 resumen, “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). El autor propone esta definición 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” (Honneth, 2006:130). De manera que, en lugar de permitir que el sujeto desarrolle su autonomía, esas modalidades *ideológicas* del reconocimiento estarían al servicio del sometimiento, de la asunción voluntaria de prácticas y discursos conformes al dominio social. El principal impulsor de esta tesis, según lo entiende Honneth, es Althusser. En “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” (2008), el filósofo francés piensa el funcionamiento de la *ideología* desde la categoría de sujeto, o más precisamente, desde el concepto de *assujétissement* que denota tanto el proceso por el cual se forma el sujeto (sujetivación) como la sumisión fundacional

al poder que lo conforma (sujeción). 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 Althusser, 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, 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 prácticas rituales reguladas “en el seno de la *existencia material de un aparato ideológico*” (Althusser, 2008:143)<sup>4</sup>. Para decirlo de forma breve, por aparatos ideológicos del Estado Althusser 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. 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, acepta como evidentes las exigencias de la ideología, sometándose 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 reconocimiento que no reproduzca las relaciones de dominio sino 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 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). Sin embargo, las reflexiones de Althusser muestran que la *inocencia* del reconocimiento que Honneth defiende es difícil de sostener: ¿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 el presente qué tipo de comportamientos recognoscentes suponen 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, como señala Honneth en los apuntes previos a su tesis doctoral, la normatividad social puede influir en el surgimiento de conflictos sociales para reprimirlos y no permitir la manifestación de las exigencias de reconocimiento (1981)<sup>5</sup>.

Mi hipótesis es que las dificultades que el autor encuentra para resolver este problema tienen que ver con el hecho de que no se detiene exhaustivamente en el análisis

de la dimensión del poder en la praxis del reconocimiento, puesto que de algún modo lo daría por sentado en su explicación de la lucha social como exigencia colectiva de ampliación de las relaciones de reconocimiento<sup>67</sup>. Por eso, quisiera mostrar que un análisis de esa dimensión cambiaría completamente los términos del problema, pues la diferenciación entre formas ideológicas y legítimas de reconocimiento depende de la aseveración de *inocencia* del mismo, es decir, del modo en que Honneth define esta categoría como lo contrario de las prácticas de subordinación o dominio. El problema no sería, a mi modo de ver, tanto la caracterización del reconocimiento como el acto moral en el que se afirman las cualidades de los demás, sino la naturalización del horizonte valorativo en que esas cualidades son tomadas como valiosas. Como señala el autor, al reconocer a alguien nuestro comportamiento se restringe a actitudes benevolentes (Honneth, 2006:137); sin embargo, uno podría preguntarse cómo es que se *aprende* esa restricción o qué trabajo social es preciso para encarnar ese comportamiento recognoscente. Honneth de algún modo responde a esta cuestión postulando la existencia objetiva de los valores; mientras que las posturas que él califica de escépticas por ligar al reconocimiento con la reproducción las relaciones de dominio, traban ese vínculo justamente al analizar las condiciones que hacen posible las prácticas reconocimiento. Aquel *aprendizaje* entonces, sería quizás desde estas posturas otra modalidad de reiteración del orden social dominante: al incorporar continuamente en nuestras prácticas el horizonte de valoración que rige nuestros comportamientos estamos reproduciendo también acríticamente el ordenamiento social que define a ese horizonte. Esta idea no desmerecería de por sí al reconocimiento puesto que no conllevaría una negación de su relevancia para la constitución del sujeto; sin embargo, claramente sí podría en entredicho su inocencia al revelar su ambigüedad fundamental.

Entonces, si se pone en evidencia que el reconocimiento no es completamente ajeno a la subordinación, precisamente por el mecanismo de reproducción del orden social del que forma parte, ¿puede mantenerse aquella distinción entre formas legítimas e ideológicas de reconocimiento? ¿supone una pérdida de potencial crítico para el reconocimiento poner de manifiesto el modo en que está atravesado por constelaciones de poder? O de otro modo, ¿es posible mantener la centralidad del reconocimiento para la diagnosis social si éste en algún punto está sujeto al dominio? Una respuesta afirmativa a esta pregunta debería tomar en serio la insistencia de Honneth en que sólo allí donde el reconocimiento falla o es escaso, es decir, donde el fenómeno del dominio se hace presente, pueden surgir procesos de cambio social. Esta respuesta debería mostrar que, a pesar de que en las propias prácticas de reconocimiento puedan tácitamente operar ciertas formas de

sometimiento, es también a través de esas prácticas que se puede detectar y combatir al mismo. Antes de ocuparme de esta cuestión, quisiera volver al análisis conceptual de la categoría de reconocimiento que Honneth lleva adelante, para mostrar el punto en que se hace precisa aquella consideración en torno al poder.

Como se dijo anteriormente, Honneth entiende que 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. Así, se pone en evidencia un realismo moderado de los valores que el autor tamiza con la aclaración de que está sujeto a modificaciones históricas, por lo que “no serían cualidades de valor fijas, objetivas, sino variables históricamente, que debemos poder percibir en personas (o grupos) para reaccionar a ellas *correctamente* en un comportamiento de reconocimiento” (Honneth, 2006:137)<sup>8</sup>. Con todo, es preciso preguntarse de qué modo se daría esa percepción, ¿cómo es que podemos percibir *correctamente* las cualidades valorables que el otro posee? La respuesta de Honneth tiene que ver con un proceso de *aprendizaje*, en medio de la socialización, de hábitos que enseñan a percibir como valiosas a determinadas cualidades y a ligar a esa percepción un comportamiento afirmativo. Estos hábitos serían los que caracterizan a nuestras prácticas de reconocimiento, en las que constantemente los reproducimos. En palabras del filósofo y sociólogo alemán:

“el mundo social de la vida podría ser concebido al modo de una “segunda naturaleza”, en la que los sujetos son socializados de tal modo que sucesivamente aprenden a experimentar las cualidades valiosas de las personas; este proceso de aprendizaje debería ser concebido como un curso complejo, en tanto que en él con la percepción de cualidades evaluativas serían adquiridos al mismo tiempo también los modos de comportamiento correspondientes, cuya peculiaridad debería consistir evidentemente en la restricción de nuestro egoísmo natural; en consecuencia, podríamos comprender el comportamiento de reconocimiento humano 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)

Aprendemos entonces, a percibir las cualidades estimables de las otras personas incorporando el horizonte histórico de valoración en el que nos formamos socialmente. Al



ser socializados *exitosamente*, percibimos como hechos dados evidentes esas cualidades; sin embargo, Honneth no ahonda demasiado en la pregunta por cómo logramos incorporar esa *evidencia*, es decir, cómo es que esa valoración llega a ser una realidad objetiva de la vida social. Podríamos preguntar a su vez, en función de qué determinadas cualidades son consideradas como valiosas, y qué pasaría si las expectativas de reconocimiento descansaran en otro tipo de cualidades que no estuvieran contempladas en ese sistema de valores. A estos interrogantes el autor probablemente respondería a partir 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 a modo de alcanzar una mayor autonomía. Dicho de otro modo, al afirmar públicamente las cualidades de valor que ya existen en los seres humanos, de algún modo 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 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). Aun así, esto no respondería a las preguntas de qué hace que determinadas cualidades sean consideradas como valiosas y cómo se impone socialmente esa valoración. Por otra parte, el recurso a las razones evaluativas históricamente cambiantes no termina de solucionar el problema de diferenciar formas de reconocimiento legítimas e ideológicas pues, como el mismo Honneth 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, el hecho de que incorporemos un horizonte histórico evaluativo a través del cual percibimos las cualidades valiosas de los demás en nuestras prácticas de reconocimiento no quita que en ese proceso logremos una relación positiva con nosotros mismos y con los demás que reproduzca las relaciones de dominio existentes. Si ser reconocidos en nuestras facultades o capacidades específicas es fundamental para nuestra constitución psico-social y existen formas de reconocimiento ideológicas que actúan generando una disposición favorable para una serie de prácticas y modos de conducta que armoniza con la función de la reproducción de la dominación social es porque de algún modo explotan esa vital promesa de reconocimiento social para la manifestación subjetiva de determinadas capacidades, necesidades o deseos. Esta afirmación pone en juego una dimensión del reconocimiento ligada al ejercicio del poder de la que al menos aquí, Honneth no se ocupa. Su énfasis en explicar la formación de la identidad social del sujeto a través del reconocimiento recíproco, sin prestar atención a las formas en que el poder opera en esa formación, lo llevan a un atolladero al momento de buscar un criterio para diferenciar entre formas de reconocimiento legítimas e ideológicas. El problema es que ambas contribuyen a la integridad psicológica del sujeto; tanto unas como las otras suponen una atribución de identidad que realza el autorrespeto individual. ¿Es posible entonces probar la existencia de formas de identidad que no reproduzcan las relaciones de dominio? Poner en evidencia el modo en que el sujeto se constituye por la acción continua del poder, ¿implica asumir que toda forma de identidad social se constituye en la subordinación? Para dar una respuesta a estos interrogantes, es preciso detenerse en la explicación que Judith Butler (2001) da del proceso de *sujeción*.

### **“Actuar con artisticidad en la coacción”: una lectura crítica de Honneth desde la teoría butleriana de la *sujeción***

Desde una perspectiva cercana a Foucault, Butler piensa el proceso de devenir sujeto como un proceso de subordinación al poder que habilita ese devenir. Para explicar la formación del sujeto la autora parte de una consideración del poder como un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emerger los sujetos (Butler, 2002:28). La *sujeción* consiste precisamente en esa actuación reiterada e inestable (Butler, 2002) en la cual se constituye el sujeto. Es decir que no hay un poder que actúe *sobre* un sujeto preexistente, constriñéndolo desde fuera a sus términos, sino que, en términos de Macherey (2014), el



sujeto es *actuado* de forma inmanente por el poder. De manera que este último no sólo le proporciona las condiciones “iniciales” de su formación sino que sigue actuando también en los actos posteriores del sujeto. Como explica la filósofa norteamericana, para que esas condiciones del poder puedan persistir deben ser reiteradas: si la sujeción es el proceso de devenir sujeto a través de esa repetición, entonces el sujeto es el *lugar* en que esa reiteración se da aunque nunca de forma simplemente mecánica (Butler, 2001:27). Estas reflexiones en torno a la sujeción como poder tienen un antecedente en el mencionado ensayo de Althusser (2008) que representa “un ejemplo de los esfuerzos casi literarios para explicar la producción del sujeto por medios lingüísticos” (Butler, 2001:16). Su teoría de la interpelación relata el modo en que el sujeto se constituye en una subordinación fundacional al poder que, se podría decir, lo *llama* a la existencia. No hay, para el filósofo francés, individuo que no haya sido *interpelado* como sujeto por la ideología, que no se haya conformado como tal en el gesto de volverse a su llamado. Es decir, el individuo es *siempre-ya* sujeto. Sin embargo, esa interpelación no debe pensarse como un acto único e inicial que automáticamente constituye al sujeto: se trata, más bien, como señala el autor, de la reiteración ininterrumpida de ciertos rituales sociales regulados por los aparatos ideológicos del Estado. Son éstos los que imponen las *evidencias* que los sujetos encarnan en sus actuaciones y repiten constantemente, a modo de garantizar la reproducción de las relaciones sociales existentes. De manera que, si hay una ideología dominante es porque el sujeto actúa en la medida en que es *actuado* por esa ideología (Althusser, 2008:144). Ahora bien, Butler se pregunta –algo que el filósofo francés omite– qué es lo que lleva al sujeto a esa repetición *productiva*, a esa apropiación ni mecánica ni voluntaria de las condiciones del poder en que se conforma. En otras palabras, se pregunta cómo es que la identidad social que le garantiza su existencia se conquista para Althusser sólo en esa vuelta en dirección a *la ley*. Si la interpelación, en rigor, *no exige* esa vuelta, ¿por qué resulta apremiante? Justamente, responde Butler, porque promete identidad, porque le garantiza al sujeto su existencia social. O en términos de Macherey, porque al sujeto lo anima el “oscuro presentimiento de que, si no da la respuesta esperada, será lanzado en los limbos del ‘no-ser’, dejando completamente de ser ‘reconocido’” (2014:375)<sup>9</sup>. La tentación de darse vuelta entonces, tiene que ver con una necesidad de legitimación y reconocimiento social sin la cual ningún sujeto puede existir.

En relación con esto, se podría decir que el sujeto debe ceñirse a ciertos criterios para hacerse reconocer y lograr, de este modo, existir. Estos criterios son fijados por una serie de normas que, como operaciones específicamente psico-sociales de poder, trabajan en la formación del sujeto produciendo y restringiendo su deseo. Al delimitar las formas



inteligibles que puede adoptar el sujeto en un esquema histórico dado (Butler, 2009), circunscriben el ámbito de la socialidad vivible y a su vez definen los términos en que puede darse el reconocimiento. Por lo tanto, antes inclusive del encuentro entre un yo que reconoce a un tú, hay una dimensión social de la normatividad que gobierna el escenario del reconocimiento; hay toda una serie de normas actuando, que no sólo producen a ese yo y a ese tú sino que además establecen las condiciones en que ese encuentro será o no posible. Es decir, hay una dimensión social de la normatividad previa a cualquier intercambio diádico que lo condiciona, “aun cuando parece que tomamos contacto con la esfera de la normatividad justamente en el contexto de tales intercambios inmediatos” (Butler, 2009:39). Así es que conferimos reconocimiento, a la vez que nos lo otorgan, a través de una serie de normas que gobiernan la *reconocibilidad*, pues lo que hace posible para Butler ese reconocimiento no tiene que ver tanto con la capacidad para discernir en el otro cualidades especiales valiosas sino con el marco en el cual podemos juzgar a éstas como valiosas. Es decir, que para la autora norteamericana en nuestros actos de reconocimiento están ya funcionando implícitamente una serie de criterios que nos permiten distinguir qué es reconocible en el otro y qué no. Como vemos, esta afirmación no se aleja mucho de la propuesta honnethiana, en la que hay una serie de criterios variables históricamente que operan tácitamente en nuestras prácticas de reconocimiento como *evidencias* del mundo social. Se trata para Honneth de un *haz de hábitos* que incorporamos en el proceso de socialización y que nos permiten discernir qué cualidades son valiosas y con qué comportamientos (benevolentes) debemos acompañar ese juicio. De hecho, quizás el autor alemán aceptaría el planteo de Butler respecto de los marcos que condicionan nuestra legibilidad social, a saber, la idea de que “cierta práctica de lectura resulta posible en relación con determinados marcos e imágenes que producen, con el paso del tiempo, lo que llamamos ‘capacidad’” (Butler, 2009:46). Pues también él registra que el comportamiento de reconocimiento tiene que ver con la sedimentación en la práctica de un horizonte histórico de valoración que define nuestra capacidad para advertir *correctamente* las cualidades valiosas del otro. Sin embargo, en este punto se evidencia igualmente una diferencia fundamental entre ambos: mientras que Honneth entiende que esas cualidades que el sujeto ya posee erigen las razones que nos llevan a reaccionar de manera correcta en el reconocimiento, Butler supone que para entrar en ese espacio de razones, el sujeto debe haber ya asimilado los patrones preestablecidos de reconocimiento, los términos que le garantizan ser socialmente reconocible<sup>10</sup>. Dicho de otra manera, la filósofa norteamericana encuentra que, antes de que el sujeto pueda ingresar en la lógica del reconocimiento intersubjetivo, su mismo deseo de ser reconocido es producido por las

condiciones de la vida social. Es decir, que para poder dar y recibir reconocimiento en aquel espacio de razones, su deseo de ingresar en él está condicionado por el horizonte normativo en el que se forma<sup>11</sup>. Desde la perspectiva butleriana entonces, el deseo del reconocimiento es regulado por esas normas que delimitan las formas de socialidad disponibles a través de nombres, discursos y categorías que le garantizan al sujeto una existencia social reconocible y perdurable. Esta garantía, no obstante, tiene un precio: el sujeto debe someterse a esa imposición de identidad a fin de poder existir para los demás. En términos althusserianos, si se vuelve ante la interpelación de esas normas que le otorgan una identidad reconocible es porque prefiere *ser en el sometimiento*, que *no ser* en absoluto. A la luz de estas consideraciones, la *inocencia* del reconocimiento defendida por Honneth se hace difícil de sostener. A pesar de que su definición de la categoría en cuestión evita de antemano que ésta sea asociada al fenómeno negativo del sometimiento, una mirada sobre el tipo de poder formativo a la vez que subordinador que es la sujeción vuelve problemática esa aseveración. La tesis honnethiana pierde su fuerza frente al planteo de Butler que muestra a las expectativas de reconocimiento como reguladas por aquel horizonte normativo: lejos de ser *inocentes*, éstas dependerían y estarían hechas a imagen, por así decir, de las condiciones de socialidad impuestas. Buscar ser reconocido en las cualidades valiosas que se poseen implicaría entonces, buscar el reconocimiento de la propia existencia en esas categorías, nombres, términos y discursos que el sujeto no ha creado y con las que probablemente no se sienta siempre a gusto, pero que da la impresión que no podría sino aceptar pues de ellas depende su existencia. Por lo tanto, esas expectativas de reconocimiento estarían ya ligadas a una subordinación a las condiciones en que pueden ser satisfechas. Incluso las formas de identidad social disponibles serían a su vez producto de un régimen de poder en el cual “las mismas ‘condiciones de existencia’, la posibilidad de persistir como ser social reconocible, exigen la formación y el mantenimiento del sujeto en la subordinación” (Butler, 2001:39). No obstante, Butler no se contenta con mostrar que la existencia social exige el sometimiento a una identidad predeterminada para poder ser socialmente reconocible. Desde su punto de vista, este cálculo de preferir ser en el sometimiento a dejar de existir requiere otro tipo de respuesta que ponga en entredicho las condiciones que limitan esa alternativa (Butler, 2001).

La filósofa norteamericana explica, siguiendo a Foucault, que si bien hay un régimen de verdad que otorga el marco a partir del cual ciertas formas de ser serán o no reconocibles (Butler, 2009), el sujeto establece una relación con él que no es mecánica ni mucho menos predecible. Es decir que ese régimen permite la elaboración de una respuesta propia, de una autoconstrucción a través de la cual los sujetos entran en relación



con el régimen de verdad. De manera que, en lugar de obligarle a actuar de cierta manera, participa en la formación de un tipo de acción que se da dentro de sus términos; incita un tipo de respuesta contingente que bien puede hacer evidentes los límites mismos de ese régimen de poder. Una respuesta de este tipo, que interroga el ordenamiento en el que emerge, plantea una forma de crítica que “no se dirige meramente a una práctica social dada o a un horizonte de inteligibilidad determinado dentro del cual aparecen las prácticas y las instituciones” (Butler, 2009: 38)<sup>12</sup>; también supone que el sujeto mismo queda en entredicho para sí, que su propia base ontológica es desnaturalizada. Esta crítica no es sin embargo, un simple acto subjetivo único; más bien, se trata de un trabajo sobre el yo que se desenvuelve en el marco de un conjunto de normas que preceden y exceden al sujeto (Butler, 2009). La *estética del yo* en la que Butler al igual que Foucault, invitan a embarcarse supone justamente mantener una relación crítica con esas normas que exponga sus límites. A su vez, implica aventurarse en una *desujeción*, en un modo de existencia que, al intentar eludir su efecto normalizador, arriesga su propia reconocibilidad e inteligibilidad. Así, el ímpetu central de la crítica estaría en la pregunta por “cómo no ser gobernado *de esa forma*, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos” (Foucault, 1995:7)<sup>13</sup>. De acuerdo con Butler, ser gobernado significa que se nos imponen los términos en que nuestra existencia es o no posible. A su modo de ver entonces, cuestionar el régimen normativo en que existimos supone “adoptar un punto de vista sobre ese orden establecido que suspenda retrospectivamente su propia base ontológica” (Butler, 2008:156). Es decir, implica poner en práctica un modo de ser que desborde y enfrente las condiciones de su emergencia, que ponga al descubierto sus fallas. O, en los términos de la lectura butleriana de la teoría de la interpelación, entraña darse vuelta de otro modo, como un *mal* sujeto que resista el señuelo de identidad con que ese orden social establecido nos *tienta* (Butler, 2001). Si, como señala la autora, la subordinación a este ordenamiento está en relación directa con el deseo de continuar en la propia existencia, una vuelta de este tipo conllevaría una disposición a *no ser* (Butler, 2001), o al menos no en esos términos. Esta vuelta se plantea por lo tanto, como un lugar ontológicamente inseguro en que el sujeto se pregunta por sus propias condiciones de existencia y reconocibilidad. En palabras de Butler, se trata de “un momento de cuestionamiento ético que requiere que rompamos los hábitos de juicio en favor de una *práctica* más arriesgada que busca *actuar* con artisticidad en la coacción” (2008:167)<sup>14</sup>. Así, la práctica crítica que Butler propone, tiene que ver con lo que Foucault define como “inservidumbre voluntaria” o “indocilidad reflexiva” (Foucault, 1995). Se trata no solamente de una invitación a evidenciar los nexos de saber-poder que constituyen la

aceptabilidad de un sistema, sino también de una exhortación a rastrear los puntos de ruptura del mismo, las fracturas en su promesa de inteligibilidad. Por consiguiente, desde esta perspectiva, el/la crítico/a debe explorar la historia de las relaciones de poder específicas de un contexto social, mostrando tanto su emergencia como su contingencia y transformabilidad.

A la luz de esta noción de práctica crítica, el intento de Honneth de delimitar un criterio para distinguir entre formas ideológicas y legítimas de reconocimiento no parece cumplir satisfactoriamente el propósito de confrontar al escepticismo respecto del potencial crítico de la categoría hegeliana. Esta insuficiencia estaría ligada al hecho de que el autor da una explicación exhaustiva del proceso de producción social del sujeto a través de la lógica del reconocimiento intersubjetivo, pero no se ocupa de las condiciones normativas que regulan ese mismo acto moral. El énfasis que pone en separar al reconocimiento de cualquier tipo de práctica de dominio quizás pierde de vista la sutilidad con que esos *vectores de poder* que son las normas trabajan al sujeto en su *propio* operar, modelando inclusive la trayectoria de su deseo. Desde su perspectiva, el reconocimiento en tanto fundamento normativo de la teoría crítica de la sociedad, sólo puede ser entendido en términos positivos como el acto moral con el que se responde de manera racional a las cualidades valiosas de sujetos o de grupos, al confirmarlas públicamente (Honneth, 2006). Sin embargo, esta definición da por sentada acríticamente la naturalización o el asentamiento de esas formas de racionalidad, establecidas históricamente a cierto precio, mediante las cuales nos volvemos inteligibles y otorgamos reconocimiento. Así, la práctica de cuestionamiento de nuestros modos más seguros de conocimiento o de las formas de relacionalidad en función de los cuales vivimos –punto que debería ser fundamental para la diagnosis social–, se pierde de vista en el escrito de Honneth.

Por otro lado, tampoco hace explícitas las prácticas de resistencia posibles ante formas de reconocimiento que traen aparejadas formas de dominio<sup>15</sup>. De sus escritos se desprende que los sentimientos de menosprecio pueden convertirse en motivo de acción política cuando son leídos en una semántica colectiva como experiencias grupales de necesidad de transformación de las relaciones existentes de reconocimiento. Ahora bien, no sólo puede suceder que desde el sufrimiento no se desarrollen cambios sociales; además, como la posibilidad de esta semántica grupal depende de cómo está constituido el entorno político-cultural de los sujetos afectados, pues “solamente si ya está listo el medio de articulación de un movimiento social, la experiencia del menosprecio puede devenir fuente motivacional de acciones de resistencia política” (Honneth, 1997:169), las mismas condiciones sociales pueden impedir el surgimiento de formas de resistencia. Esta paradoja

dificulta la tarea que el autor se propone, pues parece que las formas ideológicas de reconocimiento se encuentran tan arraigadas en el proceso de formación de la identidad social de los sujetos que es sumamente problemático encontrar evidencia empírica de las prácticas de dominio que las definen. Sólo cuando se ponen de manifiesto formas de resistencia a esas prácticas, se puede hablar para el autor de ideologías del reconocimiento. No obstante, si esas formas de resistencia dependen de la visibilización grupal de las formas de dominio existentes y éstas se encuentran tan naturalizadas que los afectados no las sienten como represivas, la posibilidad efectiva de transformar y ampliar las relaciones de reconocimiento parece disolverse.

Por lo tanto, a pesar de que el autor se propone enfrentar al escepticismo que cuestiona el potencial crítico del reconocimiento, estas dificultades dejan abierto el espacio a respuestas que discutan su capacidad para cambiar las relaciones de dominio existentes. Si prácticamente no es posible en el presente dirimir entre formas de reconocimiento legítimas e ideológicas porque ambas contribuyen a la producción de la identidad del sujeto, al otorgarle el *premio* de saberse respetado socialmente, ¿es posible distinguirlos? ¿no pone en evidencia esa dificultad el hecho de que toda identidad está de algún modo ligada al fenómeno del sometimiento? Desde el punto de vista de Honneth, en absoluto, puesto que el reconocimiento genuino aportaría al fortalecimiento de una autocomprensión positiva del sujeto. Es decir, que llevaría a una identificación del mismo que haga justicia de sus cualidades o capacidades valiosas, de manera que esta identidad no podría caer en la sospecha de estar asociada al sometimiento porque lejos de limitar al sujeto, ampliaría sus posibilidades de realización personal. De nuevo, como también las formas ideológicas de reconocimiento movilizan para el autor razones evaluativas que tienen la fuerza suficiente para convencer racionalmente a las personas a aplicarlas sobre ellas, la distinción se complica.

Ahora bien, al observar esta dificultad desde el punto de vista de Butler, se ve que la búsqueda de esa distinción no repara en un punto fundamental: que el sujeto adquiere una identidad social no tanto al aplicar sobre sí racionalmente una serie de razones que armonizarían con sus cualidades, sino en medio de un campo de restricciones. El sujeto entra para Butler en el mundo social de la vida al encarnar aquellas categorías, discursos, nombres y prácticas socialmente reconocibles que, en su repetición constante, van conformando su propia identidad. De todos modos, como no es posible para la autora norteamericana alcanzar la autoidentidad plena o definitiva, el sujeto no queda completamente capturado por los términos en los cuales es leída su existencia. De manera que su sometimiento respecto de ese campo normalizador que le otorga inteligibilidad social

no es absoluto. Aun así, una reproducción de las relaciones sociales existentes tiene lugar desde esta perspectiva, antes de que el sujeto pueda percatarse de ello, antes de que pueda decidir mediante qué categorías reconocerse a sí mismo y a los demás. Por lo que, a este nivel, el sometimiento es parte de la dinámica de la sujeción, es decir, del modo en que somos socialmente producidos como sujetos en el contexto de ciertas normas que imponen los términos que definen a una identidad como reconocible. No obstante, esto no es del todo identificable con la producción de actitudes conformes al dominio, como caracteriza Honneth a las ideologías del reconocimiento. Además, esta caracterización se queda, en buena parte del texto del autor alemán, en el nivel de las prácticas de reconocimiento intersubjetivo. Sin embargo, el problema para diferenciar formas legítimas e ideológicas de reconocimiento parece estar, en todo caso, en las condiciones que hacen posible cualquier tipo de reconocimiento. Dicho de otra manera, mostrar que las prácticas legítimas de reconocimiento pueden distinguirse de aquellas prácticas que inducen a alguien una autocomprensión que armoniza con el sistema establecido de expectativas de comportamiento (Honneth, 2006), no hace todavía del reconocimiento un concepto *inocente*. Para poder afirmar esta inocencia, Honneth debería mostrar que, a pesar de que las prácticas de reconocimiento intersubjetivo pueden tener lugar en un horizonte normativo que las modela, de ningún modo pueden ser ligadas a una reproducción del orden social dominante. Sin embargo, al no dar cuenta de las condiciones que posibilitan el reconocimiento mutuo, esta inocencia no está del todo demostrada. Por consiguiente, si se acepta que su diferenciación entre formas ideológicas y legítimas de reconocimiento depende de esa aseveración de inocencia del mismo, tampoco logra cumplir satisfactoriamente el propósito de enfrentar las posturas que cuestionan el potencial crítico de esta categoría.

### **Consideraciones finales**

A lo largo de este artículo he intentado principalmente poner en cuestión la inocencia de la categoría de reconocimiento que Honneth defiende frente a posturas que entienden que la misma supone una reproducción de las relaciones de dominio existentes. La elección de la teoría de la sujeción elaborada por Butler para discutir la tesis honnethiana tiene que ver con una diferencia fundamental entre ambos planteos que evidencia el punto en que aquella inocencia se vuelve problemática. Esa diferencia está en el hecho de que la autora norteamericana explica el reconocimiento a partir de las operaciones de poder que lo condicionan: como el poder trabaja de forma immanente en el campo de intervención que su



mismo operar constituye, al producir a los sujetos que forman parte de ese encuentro ético, el acto de reconocimiento queda ligado a ese poder. Esto no significa, sin embargo, atribuirle al reconocimiento una dimensión negativa que en sí no posee; más bien, se trata de entenderlo como parte de los mecanismos de reproducción del poder que el sujeto lleva adelante en sus prácticas de manera no voluntaria ni mecánica. En otras palabras, que el reconocimiento sea posible para Butler en el marco de ciertas condiciones del poder que ofrecen los términos en que puede darse no significa cargar al concepto de una connotación negativa sino mostrar su ambigüedad estructural. Esta ambigüedad es, a mi parecer, clave para entender el lugar central que ocupa el reconocimiento en la teoría social contemporánea pues muestra que, a pesar de que depende del funcionamiento del poder, puede ser la base para oponerse al mismo. Si bien el reconocimiento, desde la perspectiva butleriana, supone el sometimiento del sujeto a las categorizaciones que le otorgan una identidad social reconocible y perdurable, es también el lugar en que es posible una apertura crítica del régimen de poder que lo condiciona. Así, tanto las prácticas reconocientes que ponen en relieve los límites de ese régimen, como la imposibilidad de conceder y recibir reconocimiento en el marco de ese horizonte normativo, pueden mostrar las fracturas del mismo. Es decir, pueden mostrar su transformabilidad y servir para objetar el modo en que operan esas normas dando inteligibilidad al precio de la abyección de subjetividades que no se conforman a sus términos o se desvían de su normalización. Esta manera de entender al reconocimiento no sólo pone en entredicho su inocencia: también demuestra que afirmar que las prácticas de reconocimiento están de algún modo ligadas al sometimiento de los sujetos no necesariamente conlleva un escepticismo teórico respecto del potencial crítico de esta categoría. Si se piensa al reconocimiento a partir de la noción foucaultiano-butleriana de *crítica*, es posible articular las dos tareas del crítico social con el potencial transformador que define al concepto hegeliano. En pocas palabras, esa crítica se debería llevar adelante, por un lado, intentando comprender de qué modo el horizonte normativo delimita las identidades vivibles al imponer los términos en que un sujeto será o no reconocible. Y por otra parte, se debería indagar a su vez en los puntos de ruptura de este esquema histórico de cosas, para mostrar los lugares en y a partir de los cuales es posible resistir a las condiciones de socialidad impuestas.

En el artículo de Honneth, en cambio, sólo parece posible dar cuenta del potencial crítico del reconocimiento a través del criterio endeble que propone para distinguir entre formas ideológicas y legítimas de reconocimiento<sup>16</sup>. La insistencia en esta distinción tiene que ver con su idea de que las experiencias de menosprecio pueden servir no sólo como motivos de acción que explican las luchas sociales sino también como “momentos que

aceleran o retrasan un proceso de desarrollo global” (Honneth, 1997:203). De manera que aquel criterio podría pensarse para el autor como la medida normativa que permite distinguir los motivos progresistas de los regresivos y señalar una orientación de desarrollo. Sin embargo, esta teleología implícita en el planteo honnethiano –en tanto la lucha por el reconocimiento sería una lucha *a favor* de una sociedad donde sea posible la autorrealización (Herzog et al., 2012) – diluye el análisis de las condiciones sociales que hacen posible bajo determinadas formas al reconocimiento y de las formas de resistencia posibles a ese marco de reconocibilidad. Este análisis sería fundamental, a mi parecer, para reforzar la insistencia de Honneth en la potencia crítica de la categoría hegeliana en cuestión, precisamente porque haría explícitas las formas en que el poder opera en cada práctica reconociente, y de este modo mostraría también las fracturas en las que pueden emerger prácticas que desestabilicen aquel marco. En términos de la teoría honnethiana, un análisis que haga suyas las categorías foucaultiano-butlerianas de *sujeción* y *crítica*, podría mostrar el carácter socialmente construido de los sentimientos de desprecio que pueden motivar el cambio social, y así ampliar la explicación del surgimiento de acciones de resistencia política que transparenten las condiciones que hacen posibles los sentimientos de menosprecio.

### 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. En Slavoj Žižek, (Comp.). *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 115-155). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 115-155.
- BUTLER, Judith (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- BUTLER, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- BUTLER, Judith (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En BUDEN, Boris; BUTLER, Judith; DE NICOLA, Alberto; HOLMES, Brian; KASTNER, Jens; LAZZARATO, Maurizio; LOREY, Isabell; NOWOTNY, Stefan; RAUNIG, Gerald; ROGGERO, Gigi; SÁNCHEZ CEDILLO, Raúl; STEYERL, Hito; VECCHI, Benedetto y VON OSTEN,

Marion. *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp. 141-167) Madrid: Traficantes de Sueños.

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

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 insights of recognition". *Philosophy and social criticism*, 37(7), 759-773.

FOUCAULT, Michel (1995). "¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]". *Daimon, Revista de Filosofía*, 11, 5-25.

HERZOG, Benno Y HERNÁNDEZ I DOBON, Francesc (2012). "La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth. Sobre la posibilidad de subsanar el «déficit sociológico» de la Teoría Crítica con la ayuda del Análisis del Discurso". *Política y Sociedad*, 49(3), 609-623.

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

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

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.

MACHEREY, Pierre (2014). *Le sujet des normes*. París: Éditions Amsterdam.

---

## Notas

<sup>1</sup> Las cursivas son de Honneth.

<sup>2</sup> Para un acercamiento a las similitudes entre los abordajes de Axel Honneth y Judith Butler en torno a la categoría de reconocimiento, ver: Ferrarese (2011) y Cyfer (2012).

<sup>3</sup> No me ocupo en este artículo de la revisión de la categoría de reconocimiento que Honneth lleva adelante en una de sus obras más recientes (2008) –y que cuenta con una devolución crítica de Butler– porque me concentro en discutir la tesis de su artículo de 2006, que se mantiene en la línea de su obra emblemática, *La lucha por el reconocimiento* (1997).

<sup>4</sup> Las cursivas son de Althusser.

<sup>5</sup> Versión en castellano, 2011.



<sup>6</sup> Con esto no pretendo afirmar que Honneth no se ha ocupado en su obra de la cuestión del poder. De hecho, en su tesis doctoral, *The Critique of Power* (1991), analiza la noción foucaultiana de poder como situación social estratégica, y subraya la importancia de las dimensiones estratégica y normativa de la acción para comprender las luchas sociales, así como también el fenómeno del dominio, al que entiende como el resultado de los conflictos y las concesiones que subyacen a los marcos normativos e institucionales de cada sociedad. Sin embargo, en sus obras posteriores, como *La lucha por el reconocimiento* (1997) o el artículo aquí estudiado (2006), en las que desarrolla y amplía las conclusiones de su obra temprana, es precisamente la noción de *lucha* y no la de poder la que adquiere un lugar central. Su intento de elaborar una teoría crítica de la sociedad que pueda explicar las transformaciones sociales desde la perspectiva de una *lucha éticamente motivada* por el reconocimiento (concepto que surgiría de la incorporación a un marco teórico-comunicativo de los logros teórico-sociales de los trabajos históricos foucaultianos) relega a un segundo plano la noción de poder, que no es estrictamente identificable con aquella. En otros términos, Honneth parece asociar ambas nociones en su caracterización de la lucha por el reconocimiento, lo que dificulta —a mi entender— la tarea de analizar el modo en que las relaciones de poder atraviesan la práctica de reconocimiento y cómo es que el fenómeno del dominio puede aparecer junto a ésta.

<sup>7</sup> Para un análisis del concepto de *lucha* en la teoría del reconocimiento de Honneth, ver: Herzog, B. y Hernández I Dobon, F. (2012)

<sup>8</sup> Las cursivas son de Honneth.

<sup>9</sup> Traducción propia del francés.

<sup>10</sup> Esta diferencia puede explicarse teniendo en cuenta la advertencia de Honneth acerca de los distintos significados que adquiere en alemán, francés e inglés el término *reconocimiento*: así como en alemán define “aquel contenido normativo vinculado con el otorgamiento de un estatuto positivo” (Honneth, 2006:133) y está vinculado, por tanto, con la categoría kantiana de *respeto*, en inglés y en francés tiene un significado más bien epistemológico, que supone *identificar* a alguien como tal. La adscripción del crítico alemán al primero de esos significados lo lleva a entender 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. Contrariamente, Butler no puede aceptar esa caracterización del reconocimiento, pues éste estaría implicado a su modo de ver en la constitución misma del sujeto; de manera que no reconocer al otro implica situarlo en una posición ontológica incierta.

<sup>11</sup> Un argumento similar es sostenido por Amy Allen (2010) al sugerir que es problemática la afirmación de Honneth de que todas las formas de reconocimiento, ya sean genuinas o ideológicas, operan en el espacio de razones, en tanto pierde de vista el punto central de la crítica butleriana de la sujeción. Este punto estaría en la idea, que Butler retomaría de Nietzsche y de Freud, de que el niño que está sujeto a un orden de reconocimiento particular (por caso, aquel que obliga a los individuos a someterse a las normas de género establecidas) no opera aun en el espacio de razones. Más bien, debe asimilar los patrones existentes de reconocimiento para acceder a ese espacio.

<sup>12</sup> Las cursivas son de Butler.

<sup>13</sup> Las cursivas son de Foucault.

<sup>14</sup> Las cursivas son propias.

<sup>15</sup> Como señalan Herzog et al. (2012), Honneth no se ha ocupado de las prácticas de resistencia o de la lucha como contra-poder en sus escritos, a pesar de su interés constante en la obra de Foucault.

<sup>16</sup> Digo endeble porque, al igual que la diferenciación misma que pretende probar, depende de la aseveración de inocencia del reconocimiento que ha sido cuestionada a lo largo de este artículo. Además, el propio Honneth admite que este criterio no está exento de problemas. A su modo de ver, puede suceder que el cumplimiento material del reconocimiento tarde en llevarse a cabo, sin que eso lo convierta en un tipo de reconocimiento ideológico. Puede abrirse para el autor una distancia temporal entre la promesa evaluativa y el cumplimiento material que sea sólo “una demora en la realización de las condiciones institucionales” (Honneth, 2006:148), y no un signo de que se trata de una ideología del reconocimiento. Así, el criterio propuesto no termina de solucionar el problema: cuando el cumplimiento material no se hace presente, puede ser (o no) que se trate un proceso de aprendizaje a largo plazo que en algún momento termine cristalizando en otras formas de conducta o

en medidas institucionales de reconocimiento. Entretanto, todavía seguiría siendo sumamente complicado distinguir entre un reconocimiento genuino y uno falso.

Fecha de recepción: 10 de abril de 2015. Fecha de aceptación: 9 de junio de 2015.