

"vigilancia", resulta tanto más urgente señalar cómo una sociedad entera no se reduce a ella; qué procedimientos populares (también "minúsculos" y cotidianos) juegan con los mecanismos de la disciplina y sólo se conforman para cambiarlos; en fin, qué "maneras de hacer" forman la contrapartida, del lado de los consumidores (o ¿dominados?), de los procedimientos mudos que organizan el orden socio-político.<sup>30</sup>

De esta forma se aleja a la sociedad de una supuesta pasividad, en donde sólo recibiría significados de las cosas que hace. Esta idea de las prácticas, nos lleva a pensar a la sociedad y los sujetos como productores de significados, como sujetos activos dentro del orden social dado.

En definitiva, De Certeau busca relevar las prácticas cotidianas como una forma de intervención en la conformación del orden socio-político. Para ello propone ver las prácticas a partir de las nociones del acto de enunciación, en donde los objetos de cultura corresponderían a un texto, y los consumidores corresponderían a los lectores de dichos textos, de los que podrían hacer una lectura reapropiada, un uso que sería una *poiesis*, una creación.

Este aporte ayuda a ver las diferencias entre los discursos sobre los roles de género, con las formas en que los sujetos se reapropian de dicho discurso. Aquí se puede apreciar que las relaciones entre los deber ser sexuales no llegan de forma tan directa a los sujetos, produciéndose rearticulaciones en estos últimos, y exponiendo así las subjetividades e intersubjetividades presentes.

Considero que estos dos aportes presentados son de gran utilidad a la hora de trabajar una historia con esta perspectiva. Estimo, al mismo tiempo, que esta forma de pensar, ver y escribir la historia ha abierto y sigue abriendo nuevos lugares desde los cuales pensar al mundo y a los individuos que lo conformamos, planteando, a la vez, nuevas armas intelectuales desde las cuales pensar en las libertades de los sujetos, intentando desterrar así aquellos más mínimos factores que generan la dominación. Ahora bien, quizás lo que se avecina hoy en día es poder responder el cómo pasar de la acción crítica intelectual, a la transformación de la sociedad y sus componentes. Estimo que aquello no está muy lejos; el paso que nos queda es sencillo, y espero que estemos pronto a darlo.

30 De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano*. Barcelona, Paidós, 2000, p. XLIV.

# ¿LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO O LUCHA CONTRA EL RECONOCIMIENTO? UNA PANORÁMICA CRÍTICA DEL "RECONOCIMIENTO" DE AXEL HONNETH Y JUDITH BUTLER

Leonello Bazzurro

*Los diferentes modelos de reconocimiento representan las condiciones intersubjetivas que necesariamente hemos de pensar si queremos describir las estructuras generales de una vida lograda*

Axel Honneth

*Prefiero existir en la subordinación que no existir*

Judith Butler

*Emancipation [...] can then at the same time mean to fight for and to fight against toleration - that is, to fight for and against certain forms of recognition*

Rainer Forst

## El lugar del "reconocimiento" en el conflicto político contemporáneo

El discurso del "reconocimiento" se ha convertido en un arma crítica fundamental para comprender y articular la práctica política de las diversas luchas emancipatorias de los llamados nuevos movimientos sociales integrados por "minorías culturales"<sup>31</sup> en el contexto de las modernas sociedades capitalistas y de la hegemonía del modelo androcéntrico primermundista. A nivel global, especialmente en los países "desarrollados" figuran al menos desde los últimos veinticinco años actores sociales (filósofos y activistas políticos) que recurren al "reconocimiento de la identidad cultural" dentro de las "políticas de la diferencia" propias del multiculturalismo.<sup>32</sup> Dicha reorientación parte del (polémico) diagnóstico histórico de que el modelo moderno (en especial Europa y EEUU, pero también aquellos países que imitan el modelo) ha ingresado en un período de conflicto "post-socialista", en el que ya no se prevé que los indicadores empíricos del punto en el que se

31 En el sentido de grupos de muy diversos tipos (movimientos feministas, ecológicos, antirracistas, étnicos, de liberación sexual y otros) que se caracterizan como comunidades autodefinidas como culturalmente integradas, es decir, con una historia, un lenguaje y una sensibilidad comunes. Cf. Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una racionalización de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica, 1997, y Honneth, Axel y Fraser, Nancy. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid, Morata, 2006.

32 Ch. Taylor, Charles. "La política del reconocimiento". En: El multiculturalismo y "La política del reconocimiento". México, FCE, 2009; Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996.

desencadena el descontento moral en las sociedades desarrolladas procedan del movimiento laboral o de corrientes similares de protesta, sino del complejo difuso de grupos activistas y movimientos de protesta más modernos que se agrupan en torno al concepto aglutinador de "nuevos movimientos sociales".<sup>33</sup> Por tanto, "el debate que se plantea con el concepto de "política de la identidad" es "si la politización de la identidad cultural no es más que otra modalidad de los conflictos señalados antes o si, por el contrario, hemos alcanzado un nuevo umbral en la historia de los conflictos de las sociedades capitalistas liberales".<sup>34</sup> De este modo, se viene generando cierta configuración teórica y política que coincide en atribuir al llamado reconocimiento el status de ser la "herramienta conceptual más adecuada para desentrañar las experiencias de injusticia en su conjunto".<sup>35</sup>

En Chile el "reconocimiento", en tanto recurso ético/legal y poder retórico, ha venido figurando públicamente con mayor protagonismo en diversos conflictos sociales que se vienen visibilizando de modo más nítido desde la "transición" (o mejor nombrada "transacción pactada") a la democracia. Sólo por mencionar sin mayor precisión aquellos conflictos que vienen rápidamente a recuento, encontramos la lucha histórica del pueblo mapuche contra el Estado chileno (apelando, entre otras formas, al reconocimiento del "pueblo-nación mapuche", y la reformulación del Estado de Chile como Estado Plurinacional),<sup>36</sup> la lucha de agrupaciones feministas (respecto, entre otras, al reconocimiento de la dignidad y autonomía de la mujer, o de la valoración equitativa del trabajo y la des-generización de la división sexual del trabajo); el conflicto de reivindicación de homosexuales, travestis y transexuales (partiendo del reconocimiento básico de la "dignidad" de la persona contra discursos homofóbicos, hasta el reconocimiento de la igualdad de posibilidades laborales y el conflicto actual acerca del matrimonio gay); la lucha estudiantil por una educación pública de calidad asegurada por el Estado (enarbolando el reconocimiento del derecho social a la educación de calidad), etc. Evidentemente, aquellos conflictos, si bien fundamentales, están lejos de consignar el amplio campo de injusticias sociales, de modo que representan únicamente aquellos conflictos persistentes que han logrado superar el cerco comunicacional de la esfera pública burguesa y su configuración ideológica de la opinión pública. De modo que al hablar de las luchas sociales actuales, habría que rastrear su presencia por debajo de la mirada oficial presente en los medios de comunicación, para reconocer así toda la diversidad de modos de subversión y resistencia que sostienen grupos heterogéneos de actores sociales.<sup>37</sup>

De este modo, si convenimos que el "reconocimiento" resulta ser una categoría clave de los discursos políticos emancipatorios, apropiada para interpretar

y articular las injusticias sociales (tanto culturales como económicas) en el marco de las modernas sociedades capitalistas de los países "desarrollados" y sus desfavorecidos émulos,<sup>38</sup> entonces resulta imperativo definir claramente a qué se hace referencia cuando se recurre al principio de "reconocimiento". Es fundamental, por consiguiente, definir el campo de acción del concepto y reseñar las características generales que se suponen están presentes en la noción de "reconocimiento" como herramienta conceptual de naturaleza ética/política. Sólo así resulta posible evaluar con algún grado de propiedad si acaso el "reconocimiento recíproco" consigna efectivamente el tipo de ética social capaz de orientar el devenir político hacia sociedades más justas e inclusivas, en donde se respete, acepte y valore como positiva, la pluralidad y diversidad de sus más dispares individuos.

Sin embargo, a poco profundizar en el discurso del reconocimiento se evidencia que éste se encuentra lejos de consignar un pensamiento sin fisuras. Como todo concepto de ambiciosa aspiración interdisciplinar y de alto contenido ético-político, el "reconocimiento" concita una falange crítica, la cual lo tilda de regresivo y lo acusa de ser herramienta de opresión y normalización antes que de emancipación (en una línea que se desarrolla desde Althusser, pasa indirectamente por Foucault, y desemboca en el trabajo de Butler); y otra falange "positiva", que intenta instaurarlo como herramienta conceptual privilegiada para las "políticas de la diferencia" (Taylor, Fraser) o como una condición necesaria para formular una Teoría Crítica asentada en bases normativas (Honneth).

Si bien existe un acuerdo básico en torno al núcleo de sentido mínimo alrededor de la eticidad Hegeliana (prontamente referido), los modelos éticos, políticos y psicológicos que se desarrollan a partir de él, difieren notoriamente en torno a su valoración (crítica o positiva), su configuración filosófica<sup>39</sup> y, en especial, en cuanto a los modelos emancipatorios (o regresivos) que de él se desprenden. En este sentido, el objetivo del presente escrito consiste en perfilar de forma muy general el punto en conflicto de dos modelos paradigmáticos y, en gran medida, opositivos respecto a la noción de reconocimiento: la crítica al reconocimiento como modelo normalizador en Judith Butler y el reconocimiento ético como piedra angular de la Teoría Crítica en Axel Honneth.

Ahora bien, para no desarrollar simplemente un insípido contraste de modelos generales, la discusión será acotada y eventualmente ejemplificada en lo que respecta al "reconocimiento" específico de género o de "norma sexual" en el contexto del multiculturalismo, bajo la consideración de que dicho reconocimiento consigna el modo paradigmático en que se estructura la identidad de género y el comportamiento sexual del cuerpo del sujeto en las modernas sociedades (neo) liberales, falocéntricas y heterosexistas. El punto álgido corresponderá entonces a determinar en qué medida conviene efectivamente apelar al reconocimiento de la identidad cultural de sujetos y colectivos o, por el contrario, resulta más estru-

33 Cfr. Honneth, Axel y Fraser, Nancy, op. cit., p. 93.

34 Ibid., p. 127.

35 Fascioli, Ana. "Autonomía y reconocimiento en Axel Honneth: un rescate de El Sistema de la Elicidad de Hegel en la filosofía contemporánea". En: *Revista ACTIO*, N°10, diciembre, 2008, p. 21.

36 Cfr. Foerster, Rolf y Vergara, Jorge, "Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena". En: *la filosofía contemporánea*. En: *Revista ACTIO*, N°10, diciembre, 2008, p. 21.

37 Honneth toma a Bourdieu para referirse a esta problemática respecto del alcance de las verdaderas "luchas sociales".

38 Honneth toma a Bourdieu para referirse a esta problemática respecto del alcance de las verdaderas "luchas sociales".

39 Ibid., pp. 89-148.

40 Respecto del estatuto y rol del "sujeto", la capacidad de agencia del sujeto, la naturaleza de la interacción social, el valor de la "norma social", el carácter eminentemente "culturalista" o "social" del reconocimiento, etc.

tégico apuntar hacia algún tipo de diseminación posestructural de la identidad. No resulta en absoluto evidente si es más progresivo tanto a nivel teórico como a nivel ético/político el apelar estratégicamente al reconocimiento de una identidad colectiva/individual gay, lesbiana, travesti, transsexual o femenina (inclusive); o si en cambio, resulta más efectivo disolver los rasgos de identidad, y oponerse a todo tipo de reconocimiento en tanto identificador y normalizador de modos de vida que no necesitan la complacencia ética de la mirada del Otro o la aprobación del Estado.

Evidentemente, no resulta posible en este breve espacio el precisar con detención el contexto teórico desde el que se origina el posicionamiento filosófico y político de cada autor; ni tampoco es factible reseñar con suficiencia los argumentos precisos con que cada uno defiende o ataca la noción de reconocimiento y de luchas por el reconocimiento. Lo que pretendo, a riesgo de simplificaciones groseras y múltiples equívocos, es únicamente brindar ciertas claves hermenéuticas básicas para poder entrar al intenso e incipiente debate en torno a la temática del reconocimiento. De este modo, intentaré identificar los argumentos "gruesos" de ambas posiciones, aquellos que ejemplifican con mayor claridad su punto de convergencia y divergencia, con el fin de bosquejar cuál es el escenario general en donde se brinda el conflicto argumentativo. Pretendo evidenciar los puntos de fricción más fuertes entre ambos discursos y visibilizar las paradojas que ambos modelos suscitan al contrastarse con la "realidad" de los movimientos emancipatorios. La intención última no es otra sino que el lector comparta el malestar de no saber con certeza cuál modelo parece más adecuado y prometedor. En la duda del lector, y en su deseo de encontrar respuestas más satisfactorias, se complacerá con creces el presente trabajo.

### Brevísimo recuento del "reconocimiento" en Hegel

El "reconocimiento" (*die Anerkennung*) es una conocida categoría ética que proviene del pensamiento hegeliano de *El Sistema de la Eticidad*, *La Filosofía Real*, *La Filosofía del Derecho* y *Fenomenología del Espíritu*. Su planteamiento nuclear puede referirse de modo extremadamente sintético en la siguiente fórmula: "La auto-conciencia existe en sí misma y para sí misma en tanto y por el hecho de que existe para otra conciencia, es decir, que ella es en tanto es reconocida".<sup>40</sup> De esta forma, el "reconocimiento" designa una relación recíproca ideal entre sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual y también como distinto y separado de sí, estimándose que esta relación es constitutiva de la subjetividad y condicionante de la realización de la autonomía individual: "uno se convierte en sujeto individual sólo en virtud de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él".<sup>41</sup>

Ahora bien, el conflicto de interpretaciones respecto a qué significa el reconocimiento, más allá de ser condicionante del surgimiento de la subjetividad, prin-

cipia ya con el propio Hegel. Mientras algunos autores (como Honneth) recogen principalmente lo expuesto respecto al *Anerkennung* en *El Sistema de la Eticidad* (y en *La Filosofía del Derecho*), otros (entre ellos Marx, Althusser, Foucault y Butler), se focalizan en el famoso capítulo IV de la dialéctica entre el Amo y el Esclavo en la *Fenomenología del Espíritu*.<sup>42</sup>

Dicho muy brevemente, en *El Sistema de la Eticidad* Hegel desarrolla una tesis que intenta oponerse a la vertiente del individualismo liberal (en especial, el llamado individualismo posesivo) y a la explicación del origen de la sociedad como "lucha por la supervivencia" (Hobbes y Maquiavelo). Sostiene por tanto que "toda teoría filosófica de la sociedad debía partir, no de individuos, sino de los lazos éticos que se mueven entre los sujetos".<sup>43</sup> De este modo, considera que la intersubjetividad es previa a la noción de subjetividad, de forma que se impone la condición de reconocimiento a la autonomía del sujeto y a su propia autoconciencia. El individuo socializado (podríamos decir) posee constitutivamente ciertas expectativas de reconocimiento respecto de las otras autoconciencias que componen la sociedad; siendo el caso que dichas expectativas se alojan en forma de tensión moral en la vida social, y dan pie a la lucha de los sujetos por el reconocimiento recíproco de su identidad.

La lógica que rige el proceso del reconocimiento ético sostiene que al ser reconocido en su *irreemplazable identidad*, el sujeto se contrapone al otro, y puede descubrir así nuevas dimensiones que componen su identidad particular. Dichas nuevas dimensiones de la identidad, a su vez, entran en conflicto con el grado de identificación ya alcanzado, y motivan como respuesta nuevas luchas por el reconocimiento, emprendiendo así un proceso ético/social cada vez más exigente respecto del valor de su autonomía y la especificidad de la individualidad del sujeto.<sup>44</sup> Hegel presenta a partir de esto, una teoría sistemática de tres niveles de reconocimiento, que articulan los tres tipos de esferas de reconocimiento sucesivas que componen el orden ético de las sociedades modernas (desde lo natural hasta lo absoluto): la esfera de la familia, la sociedad civil y el Estado. De este modo, en cada una de estas esferas los individuos son reconocidos o confirmados de modo distinto y progresivo en su autonomía e identidad personal.

### El Reconocimiento Intersubjetivo en Honneth

En *La lucha por el reconocimiento*, Honneth propone una actualización sistemática de las mismas tres esferas de reconocimiento de Hegel, en clave no metafísica y depurada de prejuicios históricos e institucionales. De este modo, Honneth

42 Debido a que resulta casi un lugar común en filosofía referir a la configuración dialéctica de la identidad entre amo/ esclavo y la "lucha a muerte" que ellos libran (basión de concepciones progresistas que principian en Marx, y transitan por Althusser, en alguna medida Foucault y con fuerza revitalizada en Butler), en el artículo será expuesta con mayor fidelidad la noción menos conocida de reconocimiento que figura en *El Sistema de la Eticidad* de Hegel. Cfr. Hegel, G.W.F. *El sistema de la eticidad*. Buenos Aires, Quadrata, 2006.

43 Fucilli, Ana, op. cit., p. 22.

44 *Ibid.*, p. 22-24.

40 Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 113.

41 Fraser, Nancy, En: Honneth, Axel y Fraser, Nancy, op. cit., p. 43.



interpreta y renombra la triple dimensión del sistema de la Eticidad (*Sittlichkeit*): hegeliana, estableciendo la esfera del amor; la esfera del derecho y la esfera social (división social del trabajo). En cada una de estas esferas el individuo debe recibir un reconocimiento distinto y específico que, en caso logrado, genera respectivamente auto-confianza, auto-respeto y auto-estima. Por supuesto, en cada esfera aquello que es reconocido, y los modos en que se efectúa el acto de reconocimiento, es particular y específico. Así, en la esfera del amor, los individuos son reconocidos en tanto que entes necesitados (a nivel físico y psíquico) de modo que el acto ético del reconocimiento apunta a cubrir necesidades primarias del individuo mediante la relación de amor erótico, las relaciones familiares o la amistad. En la segunda esfera legal, el individuo es concebido como "persona" jurídica, de modo que se le reconoce como sujeto de derechos y deberes. Por tanto, la "dignidad" y la "autonomía" de la persona representan los valores principales que deben ser reconocidos de modo universal por el sistema de derecho, y que atribuyen inteligibilidad al individuo en tanto sujeto racional. En la tercera esfera, asociada en ocasiones con la "solidaridad" y en otras con el "principio del éxito", el individuo es reconocido como sujeto de capacidades y talentos específicos para la reproducción social. De forma que, por ejemplo, su actividad profesional particular representa un valor para la sociedad en tanto contribuye en la reproducción social, dentro del marco de acción de ciertos parámetros de normas comunes a la sociedad. De este modo, el reconocimiento como un acto moral paradigmático, debe ser entendido:

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 [...] tales comportamientos afirmadores poseen un carácter indudablemente positivo, porque permiten al destinatario identificarse con sus cualidades y con ello alcanzar una mayor autonomía; lejos de representar una mera ideología, el reconocimiento configura las condiciones previas intersubjetivas de la capacidad de realizar autónomamente los propios objetivos vitales.<sup>45</sup>

Ahora bien, lo distintivo de dicho modelo, y lo interesante desde un punto de vista emancipatorio, no reside evidentemente en la simple descripción de esferas de reconocimiento social institucionalizadas, sino la manera en que Honneth explicita el modo de surgimiento de las luchas sociales por el reconocimiento desde una motivación moral. Según Honneth, al ser *humillado* o denegado de reconocimiento en tanto individuo, persona jurídica o sujeto social, el individuo o grupo en cuestión se ve en la necesidad de superar el sufrimiento social que el acto de humillación e injusticia presupone, para principiar así una reivindicación del daño social recibido. Por consiguiente, al ser maltratado físicamente, al ser denegado en su calidad de "persona" (en cualquiera de sus derechos, en especial, la dignidad y autonomía), o al ser desmerecido en sus capacidades específicas: se generan las

45 Honneth, Axel. "El reconocimiento como ideología". En: *Isegoría*, nº 35, jul.-dic. 2006, p. 140.

condiciones éticas y psíquicas que fuerzan al individuo a luchar por el reconocimiento de su identidad particular (o a dejar que las patologías sociales vayan destruyendo su identidad). Dicha lucha por el reconocimiento, por consiguiente, adquiere total legitimación y validez, por cuanto está motivada éticamente, y no por intereses materiales o utilitarios. Además, según Honneth, dicho modelo presenta el único modo fidedigno de concebir un discurso crítico con poder motivador; en el sentido de que no atribuye de antemano a sujetos (ni a grupos específicos) ninguna "misión" programática, no promete el fin de la opresión, y depende de la existencia real de sufrimiento social como elemento gatillante de cualquier resistencia o subversión.

Para esclarecer mejor el modo cómo Honneth interpreta y posiciona en una compleja teoría social el reconocimiento hegeliano, cabe señalar que el reconocimiento será el principio ético fundamental para poder realizar el doble ejercicio de, por un lado, *describir* el orden social de las sociedades capitalistas y, por otro lado, *motivar* las transformaciones sociales éticamente justificadas mediante las luchas sociales por el reconocimiento. Por consiguiente, sostiene que la sociedad burguesa-capitalista (y podríamos agregar androcéntrica y heterosexista) antes que no tener normas éticas para funcionar y ser un mero mecanismo con lógica propia - como presuponen algunos modelos estructuralistas y sistémicos - debe comprenderse como un orden institucionalizado de reconocimiento intersubjetivo diferenciado, caracterizado por su fragilidad y necesidad de actualización. He allí la "estrategia" de Honneth, si se quiere, para anclar las luchas sociales en ordenes morales immanentes a la sociedad.

Lo que hace falta, antes que nada, es un intento de explicación del orden moral de la sociedad como frágil estructura de relaciones graduadas de reconocimiento; sólo entonces podrá demostrarse, en una segunda fase, que este orden de reconocimiento puede desencadenar conflictos sociales en diversos niveles, los cuales, por regla general, remiten a la experiencia moral de lo que se interpreta como falta infundada de respeto.<sup>46</sup>

Como veremos más adelante, es importante señalar la similitud estructural entre esta manera de concebir el "reconocimiento ético" y el modo en que Foucault y Butler conciben el "poder": ambas se oponen a un carácter esencialista, presuponen contextualización histórica, y evidencian su fragilidad constitutiva al subrayar la necesidad de actuación y de reiteración de los actos de poder/reconocimiento; así, en el caso de Honneth el reconocimiento será por sobre todo una praxis moral, mientras en el caso de Butler una performance (de género), y en ambos casos se supone que la relación de poder o de reconocimiento depende de materializaciones corporales.<sup>47</sup>

46 Honneth, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento?*... p. 134.

47 Por supuesto, la similitud se detiene en lo estructural, pues como será visto más adelante, el reconocimiento como discurso moral refusa el ser comprendido desde la lógica del poder, y viceversa. Así como el componente ético del reconocimiento exige juicios evaluativos entre formas de poder según el establecimiento de un criterio formal de



Mediante esta inscripción institucional del reconocimiento, se diseña un modelo de teoría social (que es la fuente para la actual renovación de la Teoría Crítica de Frankfurt), la cual permite realizar una crítica a los órdenes de dominación de un modo immanente. Es decir, se sostiene que el contenido emancipatorio que motiva la gran mayoría de las luchas sociales, emerge desde adentro de la estructura normativa de las sociedades modernas, precisamente en el momento en que la sociedad deniega las justas pretensiones de reconocimiento de determinados individuos o colectividades (en las esferas pertinentes), que se han ido históricamente asentando como patrones normativos de las sociedades liberales capitalistas.

Los sujetos perciben los procedimientos institucionales como injusticia social cuando ven que no se respetan aspectos de su personalidad que creen que tienen derecho a que se reconozcan [...]. Lo que los afectados consideran injustas son las reglas o medidas institucionales que ellos interpretan que violan necesariamente lo que creen que son reivindicaciones bien fundamentadas de reconocimiento social.<sup>48</sup>

De este modo, cuando la sociedad deniega la identidad de determinados individuos, por ejemplo, en épocas anteriores cuando impedía que la identidad colectiva de las mujeres incluyera la posibilidad de participación política o de igualdad laboral; o, en el presente, cuando el sistema de derecho y la norma cultural imperante impiden el pleno reconocimiento legal del amor homosexual mediante el matrimonio civil; se interpreta que la sociedad (y sus instituciones) generan una práctica intersubjetiva que injuria la identidad de la mujer o la identidad "gay", de modo que le impide las condiciones para "autodesarrollarse" o para desarrollar una "identidad íntegra", y siembra el terreno para que los sujetos aludidos por la ofensa moral inicien prácticas políticas plenamente justificadas y orientadas a expandir las relaciones vigentes de reconocimiento y a cambiar sus patrones normativos. Dicho en palabras sencillas, las luchas por el reconocimiento funcionan como el principal mecanismo social de progreso moral, el cual está orientado a la apertura de las sociedades.

Ahora bien, para finalizar con esta breve presentación, quisiera hacer notar que la teoría del reconocimiento es concebida por Honneth dentro de un paradigma de racionalidad intersubjetiva que participa directamente en el "proyecto de la razón" (bajo la ampliación habermasiana de la razón comunicativa) y, por tanto, en la semántica propia de la modernidad y el discurso ilustrado. En este sentido, Honneth se sigue intentando una noción (formalizada) del "bien ético" (criticada por su esencialismo),<sup>49</sup> y una versión refinada del "progreso histórico" (criticada por su esencialismo),<sup>49</sup> y una versión refinada del "progreso histórico"

elictad (de lo bueno y lo malo); asimismo, el discurso del poder foucaultiano comprende la moral como conjuntos de argumentos instrumentales que legitiman el actuar de los sistemas de dominación.  
48. *Ibid.*, pp. 105-106.  
49. Honneth define el "progreso" moral de la sociedad como el proceso doble que, por un lado, incorpora todos

(arriesgando cierto optimismo teleológico). Además, resulta particularmente interesante para el debate con la posición de Butler o Foucault, el que a nivel conceptual en Honneth se mantiene sin mayor daño alfabético conceptual moderno. Así, es de notar que el uso confiado de nociones fundamentales, como "sujeto", "actor social", "agente histórico", "intersubjetividad", "subjetividad", "psiquis", "identidad", "Historia", configuran la estructura misma de una teoría bastante inmune a las agudas críticas de la postmodernidad y el post estructuralismo.

### El reconocimiento como mecanismo de subordinación en Butler

Así como la teoría del reconocimiento de Honneth puede leerse como una forma superada de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, así también la obra de Butler implica una reflexión revisada de las insuficiencias y aporías que conlleva la crítica foucaultiana respecto al poder, al sujeto, a la psiquis, al disciplinamiento y la resistencia. Por tanto, si se considera que un paradigma del debate en filosofía social contemporánea europea ha sido trazado en torno a la posición contraria de Habermas y Foucault, resulta de sumo interés perfilar el modo en que dicha disputa interpretativa se presenta en los seguidores acaso más destacados de ambos autores, aun siendo el caso de que ninguno de los dos haya teorizado explícitamente respecto de la obra del otro.

Los términos en que se tensa el "debate" parten de una dificultad acaso mayor, ya que las contraposiciones entre Butler y Honneth no son tan directas ni paradigmáticas como las propias entre Habermas y Foucault. En efecto, las líneas argumentales de Butler (más cercana al (post)estructuralismo de Althusser, Foucault y Derrida y al psicoanálisis de Lacan) y Honneth (inscrito en el paradigma intersubjetivo habermasiano, el psicoanálisis freudiano, la psicología social de George Mead y la Teoría Crítica de Frankfurt), se distinguen por un refinamiento y consideración más matizado de las posiciones radicales del trabajo de sus principales referentes intelectuales. Cuestión que significa, para fortuna de la presente línea de investigación, que comparten ciertas aproximaciones fundamentales.

Es de notar, por tanto, que al construir su discurso crítico de interés emancipatorio, Butler y Honneth coinciden en ciertas aproximaciones teóricas generales entre las que destacan el reconocimiento del trabajo de Foucault,<sup>50</sup> la necesidad de recurrir al psicoanálisis (Freud, en ambos casos, Lacan en Butler y Winnicott en

aquellos reconocimientos intersubjetivos que descubren nuevas dimensiones de la personalidad o identidad de los individuos - en donde entran todas las identidades de sexo-género posibles - de modo que se genera "mayor individualización" en cada sujeto. Y por otro lado, aumenta el nivel de "inclusión social" en la comunidad, es decir, amplía las relaciones sociales existentes de reconocimiento a personas que anteriormente estaban excluidas de los mismos (por ejemplo, cuando el estatus de "ciudadano" fue atribuido a grupos anteriormente excluidos del mismo: mujeres, extranjeros, gente de otras etnias, pobres, etc.). Cf. Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica, 1997, pp. 173-215.

50. En Butler la influencia de Foucault es evidente - desde su método discursivo estructuralista hasta su teoría del poder, el disciplinamiento corporal, la noción de normalidad, etc. - y en Honneth se presenta en tanto lo considera, junto con Habermas, como el "redescubridor de lo social", de modo que Honneth en *Crítica del Poder* analiza detenidamente su obra y si bien lo critica por el conductismo y la totalización sistémica en que deriva su teoría del poder, es de notar que la propia noción de "conflicto social" proviene principalmente de fuentes foucaultianas. Cf. Honneth, Axel. *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid, Editorial A. Machado, 2009, pp. 167-302.

Honneth). Pero, más relevante aún, es su relativo consenso en relación a nociones filosóficas y políticas fundamentales, como por ejemplo el rol debido al "sujeto" y el "agenciamiento histórico", de modo tal que ambos autores sostienen la existencia de un "(embodied) subject" cuya presencia resulta absolutamente necesaria para la posibilidad de resistencia y praxis política (difieren así de la simple supresión o subordinación del sujeto bajo el modelo [post] estructural).

Por este mismo motivo, resulta sumamente interesante el visibilizar que la disparidad entre ambos autores aparece de modo general como una contraposición entre una Teoría Crítica asentada en la noción de *poder* (en una revisión de Foucault) y una Teoría Crítica asentada en la noción de *reconocimiento ético*. Aún más llamativo, es de notar que una diferencia ejemplar entre los autores, aparece precisamente en el modo de ponderar el tema del "reconocimiento" y en específico el del "reconocimiento de la norma sexual". Contextualizado en este tipo específico de reconocimiento, se evidencian las diferencias entre dos discursos emancipatorios en competencia, inscritos, respectivamente - a grueso modo - en un imaginario moderno y en otro más postmoderno.

Como es conocido, Judith Butler desarrolla su teoría crítica en una matriz que incorpora la teoría feminista (Beauvoir, Kristeva, Irigaray), teoría de género (estudios de gays y lesbianas), la teoría *queer*, el psicoanálisis - laciano principalmente - y el posestructuralismo de Foucault y Derrida. En este complejo núcleo de pensamiento, la intención general que recorre el trabajo de Butler se encuentra en deconstruir o desafiar la naturalización de las categorías de sexo, género, cuerpo y heterosexualidad, producidas ejemplarmente por el saber/poder de la "compulsory heterosexuality" y el "phallogocentrism".<sup>51</sup> Identifica así, por tanto, a esos discursos hegemónicos como los productores de la naturalización de dichas categorías, como discursos normalizadores de los modos de vida y de los innumerales usos posibles del cuerpo humano.

La radicalidad de su crítica emerge en textos como *Gender Trouble* o *Bodies that Matter*<sup>52</sup> al plantear su diferenciación respecto del discurso más tradicional de género y el feminismo de los '70 y principios de los '80, aquel que instala la dicotomía fundamental entre un sexo, como un aspecto material e innegable, biológicamente dado; y un género, como una construcción cultural que interpreta e induce desde modelos de poder los géneros posibles. Butler, empero, va más allá de la dicotomía sexo/género (inscrita en el modelo causal entre sexo y género [y entre género y sexualidad]) es arbitraria e inscrita en mecanismos de dominación cultural. De cuenta constatación de que toda relación causal entre sexo y género (y entre género y sexualidad) es arbitraria e inscrita en mecanismos de dominación cultural. De modo radical, Butler sostiene que la propia noción de "sexo", lejos de ser algo biológico "materialmente dado", corresponde también a un constructo cultural o, más precisamente, a un proceso de materialización de los cuerpos en consideración con un patrón de evaluación *heterosexista*, que tiene como su exterior constitutivo

a todos aquellos cuerpos que no encuentran cabida en el modelo.

There is nothing given about gender, nor is there any pre-cultural or pre-discursive sex [...] the category of sex is itself a gendered category. The sex/gender distinction, which allowed early second-wave feminist to avoid and challenge biological determinism and to examine the cultural production of gender, is thus rejected as inadequate to understanding the performativity of gender.<sup>53</sup>

Así como Honneth comprendiera el reconocimiento principalmente como un acto y un comportamiento humano (una praxis ética), así también Butler desarrolla su noción clave de "performatividad" como la forma de actuación específica en que el poder opera en el sujeto. Efectivamente, al no existir "algo dado" en sí, una materialidad biológica que imponga por sí misma el sexo, el género o la orientación sexual, lo que debe aclararse es cómo los cuerpos son *materializados* como sexados y generizados según la matriz cultural dominante (heterosexista) y sus performances de género. La *performance*, por tanto, consiste en "ritualizar repetición of conventions" que tiene el poder de generar en los cuerpos y las psiquis la ilusión del "género".

Gender acts are what constitute embodied beings as gendered subjects in keeping with the norms of compulsory heterosexuality. They involve an on-going process of continual repetition ("sustained social performances") through which individual subjects do (act out) their gender, in a "stylized repetitions of acts". This "stylized repetitions of acts" involves bodily movements and gestures (corporal styles) that are socially approved and politically regulated in keeping with "a cultural field of gender hierarchy and compulsory heterosexuality".<sup>54</sup>

Alerta contra las críticas realizadas a Foucault respecto de la imposibilidad de pensar la "resistencia" o la capacidad de agencia del sujeto, Butler formula la *performance* de género de modo tal que deja cierto margen de acción a la agencia subversiva del sujeto. Sin embargo, sostiene, a diferencia de Foucault y también de Honneth, que la posibilidad de agencia del sujeto presupone su subordinación a un discurso de poder, concibiendo dicho discurso como necesariamente inestable, frágil y necesitado de actualización. Por consiguiente, "resistir" al discurso no significa oponerse desde "afuera" al poder, ya que eso sería caer en la ficción simplificada de que el poder proviene totalmente desde una otredad - sujeto o institución - que choca con la identidad de un sujeto previamente constituido. Por el contrario, en tanto el modo de operar del poder tiene que ver con mecanismos psíquicos de internalización de normas, la resistencia al poder surge sólo como inversión al poder dominador ejercida desde el interior de las mismas prácticas

51 Jagger, Gill, op. cit., p. 2.  
52 *Ibid.*, p. 27.

51 Jagger, Gill. *Sexual politics, social change and the power of performance*. New York, Routledge, 2008, p. 20.  
52 Cfr. Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London, Routledge, 1990 y Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the discursive limits of "sex"*. New York and London, Routledge, 1993.

de dominación, es decir como modos de "eclipsar al poder mediante el poder".<sup>55</sup> Es por tanto que Jagger menciona: "Butler is not discussing subversion as political strategy, but rather as something which lies at the heart or all reproductibility".<sup>56</sup> Butler, nos aclara:

I would argue that there is no possibility of standing outside of the discursive conventions by which we are enabled. Gender performativity is not a question of instrumentally deploying a "masquerade", for such a construal of performativity presupposes an intentional subject behind the deed. On the contrary, gender performativity involves the difficult labour of derivin agency from the very power regimes which constitute us, and wich we are oppose. This is, oddly enough, historical work, reworking the historicity of the signifier, and no recourse to quasi-transcendental selfhood and inflated concepts of History will help us in this most concrete and paradoxical of struggles.<sup>57</sup>

En este momento preciso, es donde la oposición con Honneth respecto a conceptos fundamentales como la identidad<sup>58</sup> la formación del sujeto y el reconocimiento, comienza a perfilarse claramente. En efecto, en *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler desarrolla en extenso el modo preciso en que comprende el "reconocimiento" en tanto teoría de la sujeción. En este sentido, resulta fundamental comprender a qué se refiere Butler con el "devenir sujeto" o el "proceso de sujeción", para así esclarecer el rol del reconocimiento en dicho proceso, y articular, finalmente, el punto de quiebre con Honneth.

La teoría de la sujeción que Butler desarrolla tiene como antecedentes directos el análisis de la obra de Althusser (en particular, la doctrina de la "interpelación" en los *Aparatos Ideológicos del Estado*) y el trabajo de Foucault en *Knowledge/power*). Una definición simple del proceso doble que implica la sujeción/subjervación, la consigna como "el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto [de forma que] la sumisión es una condición de la sujeción".<sup>59</sup> De este modo, no es posible el surgimiento del sujeto fuera del poder; ni es posible la existencia del poder fuera de su reproducción por parte de los sujetos.

La sujeción es al mismo tiempo subordinación y devenir del sujeto. [...] El poder no sólo actúa sobre (acts on) el sujeto, sino que actúa (enacts) al sujeto, en sentido transitivo, otorgándole existencia. [...] El poder actúa sobre el sujeto por lo menos de dos formas: en primer lugar, como aquello que lo hace posible, la condición de su posibilidad y la ocasión de su formación, y, en segundo lugar, como aquello que es adoptado y reiterado en la propia actuación del sujeto. Como sub-

dito del poder que es también sujeto del poder, el sujeto eclipsa al poder mediante al poder.<sup>60</sup>

Al trabajar la escena de la "interpelación" de Althusser (en *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*), en donde la voz de la Ley encarnada en el policía llama con un "Oiga usted" al transeúnte que pasea, y éste se siente interpelado y reconocido, Butler ubica uno de los modos en que el reconocimiento/identificación opera en la constitución del sujeto. En el análisis de Butler, la respuesta inmediata del transeúnte, el darse vuelta "antes de que exista la posibilidad de una comprensión crítica de la ley" demuestra que "existe una receptividad y una vulnerabilidad ante la ley, ejemplificada en la vuelta en dirección a ella con la esperanza de recibir una identidad mediante la identificación con el infractor de la ley".<sup>61</sup> De este modo, se muestra cómo la sumisión ante el poder está implícita en ese darse vuelta del sujeto, que lo dota de identidad mediante la aceptación de culpabilidad, mostrando a nivel literario (mediante la "interpelación") el modo en que los sujetos se vuelven súbditos del poder y devienen instrumentos de la ideología. En último término – aunque no alcanza a quedar explícito aquí – se genera la paradoja de que la formación del sujeto dependa de la búsqueda apasionada de un reconocimiento que es inseparable de la condenación.

Según Althusser, la subjetivación es un reconocimiento errado o desconocimiento [misrecognition], una totalización falsa y provisional. ¿Qué es lo que provoca este deseo por la ley, esta fascinación por el reconocimiento errado que ofrece la amonestación, la cual establece la subordinación como el precio de la subjetivación? Esta explicación sugiere que la existencia social, la existencia como sujeto, sólo puede comprarse mediante una adhesión culpable a la ley, donde la culpabilidad garantiza la intervención aquella y, por consiguiente, la continuación de la existencia del sujeto. Si el sujeto sólo puede asegurarse la existencia en términos de la ley, y ésta exige la sujeción para la subjetivación, entonces, de manera inversa, uno/a puede (siempre desde antes) rendirse a la ley con el fin de seguir asegurándose la propia existencia.<sup>62</sup>

Asimismo, Butler interpreta la noción de reconocimiento que figura en la dialéctica del amo y del esclavo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, de modo tal que refuta las lecturas progresistas que ofrecen una narración liberadora, sin reparar que al final del capítulo, la libertad del esclavo se resuelve en autoesclavización. Sin entrar en detalles, la lectura de Butler subraya que al final (en el paso a "la conciencia desventurada") la supuesta libertad del esclavo deviene en una autocensura ética. "El esclavo de Hegel se libera del Amo aparentemente externo sólo para verse inmerso en un mundo ético, sujeto a diversas normas e ideales. O,

55. Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*. Valencia, Cátedra, 2001, p. 24.

56. Jagger, Gill. *op.cit.*, p. 37.

57. *Ibid.*, p. 38.

58. "An effect of signifying practices rooted in regimes of power/knowledge characterized as compulsory heterosexuality and phallogocentrism. As such, it is a matter of social and political regulation rather than any sort of innate property of individuals, or source of agency in a traditional, liberal humanist sense". *Ibid.*, p. 20.

59. Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*..., p. 12-13.

60. *Ibid.*, p. 24-25.

61. *Ibid.*, p. 121.

62. *Ibid.*, p. 127.



para expresarlo de manera más precisa, el sujeto emerge como conciencia desventurada mediante la aplicación reflexiva de las leyes éticas".<sup>63</sup> De este modo, Butler interpreta la transición de la "servidumbre" a la "conciencia desventurada" como el pasaje que señala el modo en que la supuesta libertad del esclavo respecto del amo deviene en la propia censura de la condición corpórea de su vida, y la internalización de normas éticas. El argumento sostiene, simplificado al extremo, que el esclavo, luego de ser el cuerpo instrumental de trabajo del amo, y tomar conciencia de la posibilidad de la muerte de su cuerpo producto de la dominación, reacciona convirtiéndose amo de sí mismo, es decir, amo de su propio cuerpo, por medio de la fabricación de normas que terminan por subordinarlo.

La sección de la conciencia desventurada explica la génesis del ámbito de lo ético como una defensa contra el miedo absoluto. La fabricación de normas a partir del (y en contra del) miedo y su imposición reflexiva sujetan la conciencia desventurada en un doble sentido: el sujeto se ve subordinado a las normas y éstas son subjetivadoras, es decir, confieren forma ética a la reflexividad de sujeto emergente. El sometimiento que se produce bajo el signo de lo ético es una huida del miedo.<sup>64</sup>

#### Recuento del conflicto interpretativo: convergencias y divergencias fundamentales entre el reconocimiento de Honneth y Butler

En síntesis, podemos sostener que en Butler la noción de reconocimiento se comprende como uno de los mecanismos operativos de la subjetivación (al parecer, el principal), cuestión que guarda gran afinidad con Honneth. Coinciden también, medianamente, en la apreciación de que es necesario mantener la noción y cierta atribución de rol al "sujeto" y de "agenciamiento" si es que la teoría tiene realmente aspiraciones políticas, es decir, si intenciona efectivamente transformaciones en el orden material y simbólico. Por último, ambos concuerdan de modo paradójico en torno a cierta lógica inmanente del poder de resistencia, pues mientras Butler sostiene que todo poder subversivo surge al interior del sujeto como inversión de un poder opresivo interiorizado, Honneth plantea que las luchas por el reconocimiento se originan en los sujetos afectados por la denegación de reconocimiento (o lo que llamará "reconocimientos ideológicos"), de modo que la reivindicación del mismo es una exigencia ética que llevan a cabo los mismos afectados por dicha injuria social para mantener cierto equilibrio de su identidad, o mejor, para poder continuar con la posibilidad de tener alguna identidad.

Sin embargo, las diferencias entre ambos autores son de gran alcance. Además de funcionar en semánticas, imaginarios y tradiciones filosóficas muy diversas, las discrepancias entre ambos autores se encuentran de modo ejemplar en el modo y la función en como es concebido el propio "reconocimiento". Así, mientras

Butler lo consigna como mecanismo privilegiado de subjetivación, se asume de inmediato la subordinación del sujeto al orden de dominación. Ya sea mediante su identificación culposa con la ley y la autoridad – en el caso de la "interpelación" de Althusser –, o en relación con la internalización de normas éticas que niegan la propia corporalidad – en la "conciencia desventurada" de Hegel –, el sujeto adquiere existencia social al mismo tiempo que se convierte en súbdito del poder. El sujeto, aún más, interioriza el deseo por la norma y, en esa medida, busca el reconocimiento del otro. De forma que efectúa una "hipoteca" de la pretensión de autonomía al mero deseo de existir, y asume, así, el costo de cargar con una identidad falsa y dominada, en tanto prefiere "existir en la subordinación que no existir [Es decir que] Cuando las categorías sociales garantizan una existencia social reconocible y perdurable, la aceptación de estas categorías, aun si operan al servicio del sometimiento, suele ser preferible a la ausencia total de existencia social".<sup>65</sup>

Para Honneth, en cambio, el acto de reconocimiento o aprobación social, es una condición necesaria para que se desarrolle algo así como una "identidad íntegra" del sujeto. Por consiguiente, la noción de un reconocimiento que subordina psíquicamente al sujeto, al punto que es él mismo, quien "escoge" ser dominado, es interpretada por Honneth en términos de falso reconocimiento o reconocimiento ideológico. Honneth recurre así a la distinción radical entre reconocimiento correcto (o justificado) que tiene como meta posibilitar la autonomía del sujeto y el reconocimiento falso o ideológico, que despierta una disposición para la sumisión voluntaria y genera por consiguiente un tipo de sujeto subordinado y funcional a las órdenes del poder.<sup>66</sup> Mientras reconocer correctamente a alguien consiste en una respuesta racional en frente de los atributos de valor del otro sujeto, reconocer ideológicamente implica inducir al sujeto a un autosometimiento, en virtud de requerimientos repetidos y continuados de forma ritualizada (donde también menciona Honneth la "interpelación" de Althusser), hasta "conseguir exactamente al tipo de autocomprensión que encaja adecuadamente en el sistema establecido de expectativas de comportamiento".<sup>67</sup> Por consiguiente, la subordinación de sujeto está, desde el comienzo y por definición, impedida de ser una forma de reconocimiento auténtico. Los criterios que determinan cuando un reconocimiento es ideológico o "normalizante", se cifran según Honneth en que, en primer lugar, las atribuciones de valor de un reconocimiento ideológico deben parecer "positivas" e incluyentes, es decir, que "les da a los individuos la posibilidad de referirse a sí mismos de manera positiva de tal modo que se vean alentados a la asunción voluntaria de determinadas tareas".<sup>68</sup> Por tanto, todos los discursos que tienen un carácter discriminatorio explícito (racismo, misoginia o xenofobia) no pueden ser ideologías de reconocimiento, y constituyen otros sistemas de persuasión de ideología excluyente, porque contribuyen a dañar la imagen de sí mismo de las personas afectadas. En segundo lugar, las ideologías de reconocimiento deben ser "dignas

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>64</sup> Honneth, Axel. "El reconocimiento como ideología", pp. 129-150.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 54.

de crédito", es decir, deben ser consideradas por los propios afectados en tanto que racionales y realistas. En tercer lugar, deben ser "contrastantes", es decir que cada atribución de valor o capacidad específica deben contrastar con el orden de reconocimiento del pasado o con el orden social circundante. Ahora bien, el criterio definitivo para poder determinar si acaso una forma de reconocimiento, más allá de esta caracterización conceptual (atribución positiva, racional y contrastante), reside en que la "promesa evaluativa" en el caso del reconocimiento ideológico se evidencia como falsa en tanto no se traduce en aspectos materiales (es decir, jurídicos, económicos y sociales) que correspondan a la evaluación otorgada:

El déficit que posiblemente permite reconocer tales ideologías consiste en la incapacidad estructural para proporcionar las condiciones materiales bajo las cuales son realizables efectivamente las nuevas cualidades de valor de las personas afectadas: entre la promesa evaluativa y el cumplimiento material se abre un abismo, el cual es característico de estas ideologías, porque la provisión de las condiciones institucionales no sería ya compatible con el orden social dominante.<sup>69</sup>

De este modo, Honneth identifica a la publicidad como un posible generador de reconocimiento ideológico y ejemplifica particularmente el caso del reconocimiento ideológico que realiza el discurso neoliberal con respecto a la fuerza laboral de mediana y baja cualificación. En efecto, en tanto el capitalismo neoliberal necesita cambiar en la actualidad el viejo principio de "rendimiento" laboral, "ahora se le exige a los empleados dependientes aquellas capacidades autónomas, creativas y flexibles, que hasta el momento habían sido las recomendaciones clásicas reservadas sólo para los empresarios".<sup>70</sup> Así, (al menos en Alemania) surge el hábito ideológico de denominar ideológicamente a los empleados como "empresarios de sí mismos" o como "empresarios de la fuerza de trabajo".<sup>71</sup>

El problema de esta posición, en mi opinión, es que más allá de cierta higienización conceptual, sucede que en la realidad social difícilmente encontramos tal distinción tajante entre la praxis de reconocimiento falso y verdadero. Por el contrario, pareciera ser que ambos tipos de reconocimiento (si realmente se acepta que pueden ser a nivel abstracto totalmente distinguibles) provienen en múltiples ocasiones de un mismo sujeto o institución. De modo que, por ejemplo, las figuras de autoridad o los discursos hegemónicos (Estado, Padre, la Nación unitaria, Heterosexismo, Neoliberalismo, etc.) producen praxis de reconocimiento (corporal e institucional) que alternan cotidianamente reconocimientos falsos con verdaderos. Es dudoso, asimismo, que el sujeto sea capaz de jugar cotidianamente a hacer la "cirugía", sin arriesgar al mismo tiempo su propia salud mental. Sin

69 *Ibid.*, p. 147.

70 *Ibid.*, p. 145.

71 Honneth cita a Opitz: "La flexibilización y la desregulación del trabajo que acompañan al cambio estructural neoliberal del capitalismo exigen competencias de automecanización productiva que precisamente pueden ser generadas productivamente mediante la calificación reconocedora como *empresario de la fuerza de trabajo*". *Ibid.*, p. 146.

embargo, vale decir que ya este panorama resulta poco aceptable para Honneth, puesto que en el imaginario optimista que opera en su teoría, las "ideologías del reconocimiento" representan más bien modos excepcionales. "La mayoría de las clasificaciones evaluativas que podemos encontrar en nuestro mundo de la vida no cumplen en absoluto las precondiciones para poder ser consideradas como ideologías del reconocimiento".<sup>72</sup> Así las cosas, en la teoría del reconocimiento, las ideologías o no cumplen gran rol en la sociedad, o consignan un concepto poco fiable propio de "la hermenéutica de la sospecha que siempre está demasiado segura de sí misma"<sup>73</sup> o, simplemente, si es que existen, lo hacen en modo más explícito y directo, en tanto "ideologías excluyentes" (sexismo, misoginia, racismo) que no se dan la molestia de tanto vericuetos psíquico.

Una segunda diferencia sustantiva reside en que Butler, así como Foucault también hiciera, mira con gran sospecha a los discursos éticos o morales y no ve discontinuidad entre las "normas morales" que rigen una sociedad y la "normalización" de las actitudes, comportamientos, fisonomías y hábitos corporales de los sujetos. Al igual que Foucault y Nietzsche, suscribirá la idea de que los regímenes de poder utilizan prioritariamente los discursos morales para aumentar la eficacia de los dispositivos de control social. Honneth, por el contrario, sostendrá que justamente las normas sociales y su actualización mediante el acto moral del reconocimiento son el recurso indispensable para asentar cualquier teoría crítica en bases sólidas, y para comprender el impulso emancipatorio. En efecto, aquello será su conclusión luego de recorrer detenidamente el trabajo de Adorno, Horkheimer, Foucault y Habermas. El reinstalar el discurso moral será justamente, para Honneth, el modo de salvar las aportas en que condujeron los diagnósticos sociales de Adorno, Horkheimer y Foucault. Por consiguiente, el recurso a la constitución ética del sujeto y la arquitectura ética de la sociedad capitalista, son modos de interpretación estratégicos e indispensables para realizar una crítica social immanente al modus operandi de la sociedad capitalista. Por tanto, es quizás la única vía válida y efectiva para conseguir progreso moral en la sociedad, mediante la ampliación de las propias normas éticas que rigen las formas de reconocimiento intersubjetivo. Por consiguiente, es el recurso a la ética como discurso primero, cuasi antropológico, quien puede legitimar las praxis políticas para que no sean simples luchas de poder en donde sólo existen intereses materiales en juego, respecto de los cuáles no hay cómo discernir jerarquías o legitimaciones de forma objetiva.

En tercer lugar, podríamos agregar una última diferencia en términos de expresión escritural e imaginario filosófico. Resulta atractivo el que hasta la misma poética de ambos autores difiere de modo sugerente. Butler, seguidora crítica de Foucault (y su idea panóptica), comprende inmediatamente lo ético y el reconocimiento como instrumentos del poder, y en este sentido considera a la identificación del sujeto como técnica de poder privilegiada. Así, opera en su semántica estructural cierto imaginario muy alerta a la identificación y a la determinación visual

72 *Ibid.*, p. 140.

73 *Ibid.*, p. 148.

del cuerpo del otro. Por tanto, es de notar que el juego de identidades fluidas, y la subversión de los códigos de identificación (por ejemplo, en la teoría *queer*) consistuyen mecanismos de resistencia ejemplares respecto de la norma de género heterosexual. El deseo de ser visto y reconocido, por el contrario, es precisamente el modo en que, según Butler, vamos aceptando voluntariamente la subordinación al poder. El sufrimiento, en consecuencia, es un sufrimiento por identificación, o sobre-identificación. La codificación de los cuerpos y sus gestos en catálogos universales de primera utilidad para las sociedades-panópticas consigna justamente el enemigo contra el cual la resistencia debería revelarse. En consecuencia, podría decirse que la "invisibilidad social" no opera en el imaginario de Butler de modo negativo. A nivel metafórico, pareciera que la invisibilidad está lejos de designar un motivo de sufrimiento, y refiere, en cambio, un imaginario más bien de liberación o camuflaje, en donde los cuerpos rehusan reificarse en identidades prefabricadas por discursos de poder, y utilizan la performance de género/sexo/sexualidad, mezclando y alterar el orden ficcional de las categorías de género/sexo/sexualidad. Demostrando así su artificialidad, y la posibilidad de vivir con mayor autonomía.

Honneth, por el contrario, recurrirá expresamente a metáforas visuales. En *Invisibilidad: Estaciones de una teoría de la intersubjetividad*<sup>74</sup> construye la posible epistemología del reconocimiento, tematizando explícitamente que el reconocimiento fallido o ideológico se puede entender como la "invisibilización" del otro. De este modo, los sujetos sociales sufren específicamente por no ser reconocidos vistos en público; en tanto que la mirada del otro (de la sociedad) no repara en él, se manifiestan las patologías sociales que llevan a la "muerte social" del sujeto. Dicha invisibilidad es, por tanto, constituyente de la ideología sutil del discurso del odio, del racismo, homofobia, misoginia, etc. En este sentido, es visualizar al otro, también a nivel poético, el que Honneth comprenda el "ver" o visualizar al otro; únicamente como el percibir o atribuir públicamente rasgos de valor al otro; mientras el invisibilizar corresponda a denegar cualquier forma de existencia social.

### Conclusión inconclusa: ni lucha por el reconocimiento ni lucha contra el reconocimiento

Así la situación, el dilema se plantea en torno a si resulta más fructífero el afirmar el potencial emancipatorio en torno a una lucha por el reconocimiento, o, por el contrario, a una lucha contra el reconocimiento. En la praxis política y artística reales pareciera que se emplearan ambas técnicas teóricamente discordantes. Sin embargo, al considerar conflictos específicos, por ejemplo, el reconocimiento del amor homosexual mediante el matrimonio legal, resulta evidente que un discurso moderno, más tradicional, como el de Honneth, se apega más al modo en que las burocráticas instituciones funcionan. Pareciera ser, por tanto, que la consecución de mayor diversidad de opciones de género y sexualidad, necesitan de los lentos

procesos que fijan la temporalidad de las transformaciones sociales. De esta forma, si creemos en la anticuada noción del progreso moral, es posible ir asentando paulatinamente las relaciones intersubjetivas que ocasionan, por ejemplo, que las mujeres tengan absoluta igualdad respecto a los hombres en cuanto a salarios y posibilidades de trabajo; el amor homosexual pueda tener la protección de la ley, y que, en el futuro, travestis, transexuales y transgéneros puedan tener plena aceptación legal y, mucho más difícil, intersubjetiva, de modo que les sea posible mostrarse en público sin ningún temor a ser vejados moralmente o maltratados físicamente.

Evidentemente, ninguna de estas asentaciones parciales al orden de reconocimiento vigente posee la radicalidad y el ímpetu libertario basada en formas deconstrutivas de la categoría de identidad. Sin embargo, resulta problemático el determinar hasta qué punto la radicalización de Butler opera preferencialmente en el campo teórico (filosofía, psicoanálisis y teoría de género) o en el terreno de la realidad cotidiana, en especial, cuando se considera la situación de nuestro país, en donde el discurso moderno (o pre-moderno) de la homofobia, misoginia, racismo, clasismo y la xenofobia, articulan actitudes que muchos consienten en actualizar cotidianamente. En particular, resulta problemático el renunciar a todo criterio de estabilidad asentado en normas éticas, justamente porque si se diera el caso de que el discurso homosexual, feminista y *queer* estuviese asentado en prácticas de reconocimiento ético, parecería que perdería algo de valor la teoría de Butler. Es decir, que si se diera el caso, como sucede en algunos países más abiertos y tolerantes, de que se reprodujera un discurso que no es heterosexual sino homo-hetero-bisexual sin preferencias valorativas, entonces parecería más bien contradictoria la oposición a la norma por la norma, y, con ello, al reconocimiento. Por consiguiente, la pregunta que surge es si el problema es la norma en sí, en tanto toda normatividad ética subordinará inexorablemente a los sujetos, o si el problema es la norma hegemónica específicamente heterosexualista (en el plano del género y del sexo) y neoliberal (en el plano económico-social).

Sin embargo, no es posible finalizar el artículo señalando adherencia simple al modelo de Honneth. De partida, no resulta realmente convincente la distinción tajante basada en "criterios formales" entre actos de reconocimiento auténticos y otros ideológicos, dado que, como dijéramos, en la práctica, en muchas ocasiones es el mismo sujeto o la misma institución quien brinda y deniega el reconocimiento. Tampoco resulta convincente, la caracterización optimista de una sociedad en donde el falso reconocimiento corresponde más bien la excepción, y el reconocimiento verdadero la norma de nuestro modo ético de vida.<sup>75</sup> En particular, resulta problemático, el que difícilmente la heterosexualidad en la Teoría de Reconocimiento de Honneth pueda concebirse como un discurso de poder (no hay ninguna mención de ello en la obra de Honneth). Si, en efecto, lo característico de un discurso ideológico, radica en que impide al sujeto alcanzar un grado de autonomía, no

<sup>75</sup> Honneth, Axel y Fraser, Nancy, *op. cit.*, p. 134.

<sup>74</sup> No traducido al español. Cfr. Honneth, Axel, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, pp. 10-27.



es para nada visible que desde la teoría del reconocimiento de Honneth se tenga alguna posibilidad de criticar al "heterosexismo" que sin duda funciona y se reproduce como discurso hegemónico. No es evidente desde la lógica de la teoría del reconocimiento, que devenir "heterosexual" sea a todas luces una restricción contra la autonomía del sujeto. Por mucho que el género sea totalmente construido mediante performances continuas ideológicamente generadas, se podría sostener que, al igual que sucede con la adquisición de autonomía que puede conseguirse al seguir el patrón burgués del principio del éxito en la tercera esfera de reconocimiento; asimismo, el obedecer los dictámenes del discurso heterosexista podría perfectamente permitir el surgimiento de sujetos autónomos, sin daño a su identidad de género o sexual.

Además, en segundo lugar, en *¿Redistribución o reconocimiento?* Honneth diferencia claramente su teoría del reconocimiento de las "políticas de la identidad" que apelan a la valoración de la diferencia o el reconocimiento de la identidad de las subjetividades colectivas como argumento moral. Sostiene que, en la práctica, la gran mayoría de luchas sociales por el reconocimiento propias del multiculturalismo, se resuelven simplemente mediante la ampliación de los órdenes existentes de reconocimiento legal de la estructura jurídica, o mediante la valoración del colectivo ("estima social") en consideración a la contribución que ellos realizan para la reproducción social, bajo el mismo orden de reconocimiento propio de las sociedades capitalistas y, podríamos agregar, androcéntricas. Por tanto, Honneth arriba finalmente a un:

Resultado negativo de la idea de reconocer diferencias culturales [en donde] la mayoría de las demandas que se hacen ahora por medio de esta fórmula retórica no trasciende, en realidad, el horizonte normativo del orden dominante de reconocimiento [de modo que] las demandas relativas a la política de la identidad, sólo pueden comprenderse con pleno sentido en cuanto expresiones de una lucha extendida por el reconocimiento jurídico.<sup>76</sup>

Por consiguiente, resulta impropio según Honneth el exigir *normativamente* el reconocimiento de modos culturales de vida, puesto que la "estima" es algo que surge de manera voluntaria y espontánea. "El problema está en si reconocer tiene que ver con 'estima', lo que sería una demanda radical [...] una cultura específica como valiosa en sí misma. Debe surgir de modo espontáneo, no puede exigirse normativamente la evaluación positiva de formas culturales de vida."<sup>77</sup> Sin embargo, pareciera ser que justamente ese tipo de reconocimiento a la "estima" social, el que inspira también varios movimientos sociales (como los de disidencia sexual, el movimiento estudiantil, y notoriamente, la lucha mapuche), y que funciona de presupuesto para persistir la lucha más allá de la reforma de la ley (y la exigencia de aplicación efectiva de la misma).

76 *Ibid.*, p. 131.

77 *Ibid.*, p. 133.

Preguntábamos originalmente si acaso convenía una "lucha por el reconocimiento" o "contra el reconocimiento". Después de recorrer someramente las teorías en competencias, pareciera ser que el "reconocimiento" en tanto categoría ética aún debe esperar el discurso que sepa cómo tomarlo para catalizar en mejor forma su potencial emancipatorio. Cabe la duda, por último, si acaso la restricción al principio de autonomía propia del "reconocimiento", es decir, su "principal fortaleza" contra el liberalismo individualista-posesivo y contra el neoliberalismo, no es también al mismo tiempo su mayor debilidad, puesto que en tanto se enfatiza la dependencia a un otro, se abren inevitablemente también las puertas a la sujeción. En consecuencia, pareciera que el "ímpetu emancipatorio" rebasa de sentido la categoría ética del reconocimiento, tanto en su versión positiva honnethiana como crítica butleriana, de modo tal que la "[e]mancipation [...] can then at the same time mean to fight for and to fight against toleration – that is, to fight for and against certain forms of recognition."<sup>78</sup>

78 J. Forst, Rainer. "To Tolerate Means to Insult": Toleration, Recognition, and Emancipation. En: Van den Brink, Bert, y Owen, David (eds.), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 215-237.