

Traducción: Reconocimiento, identidad y subjetividad*

Recognition, Identity and Subjectivity Reconhecimento, Identidade e Subjetividade

Heikki Ikäheimo  †
UNSW Australia, Sydney

Resumen

[Nota del traductor: El concepto de “reconocimiento” es ampliamente utilizado en los debates contemporáneos, pero en ocasiones refiere a fenómenos de distinta naturaleza o presenta matices a primera vista inadvertidos. Afortunadamente, el objetivo principal de este trabajo del Prof. Heikki Ikäheimo es clarificar el concepto de reconocimiento para la teoría crítica, para lo cual se elabora un mapa analítico con el cual se revisan las manifestaciones del concepto de reconocimiento en autores seleccionados. La primera sección revisa las diversas acepciones del término reconocimiento y elabora un mapa analítico que expone las relaciones se observan en el reconocimiento entre personas. La segunda sección explora la importancia del concepto de reconocimiento en la filosofía política y social de Charles Taylor y Axel Honneth, revisando el debate de este último con Nancy Fraser. La tercera sección revisa las manifestaciones del concepto de reconocimiento en los trabajos de Judith Butler y Louis Althusser. La cuarta sección explora el concepto de reconocimiento en la ontología social analítica John Searle y en autores neo-hegelianos estadounidenses.]

Palabras clave: teoría crítica, reconocimiento, identidad, subjetividad, Anerkennung.

Abstract

[Translator's Note: The concept of “recognition” is widely used in contemporary debates, but sometimes it refers to phenomena of a different nature or presents nuances that are unnoticed at first glance. Fortunately, the main task of Prof. Heikki Ikäheimo's article is to clarify the concept of recognition for critical theory, so that an analytical map is drawn in order to review the recognition concept manifestation in selected authors. The first section reviews the different meanings of recognition term and draws an analytical map that shows the observable relationships of recognition among persons. The second section explores the importance of recognition concept in the political and social philosophy of Charles Taylor and Axel Honneth, reviewing the debate of the latter with Nancy Fraser. The third section reviews the manifestations of the concept of recognition in the works of Judith Butler and Louis Althusser. The fourth section explores the concept of recognition in the analytical social ontology of John Searle and American neo-Hegelian authors.]

Keywords: critical theory, recognition, identity, subjectivity, Anerkennung.

Resumo

[Nota do Tradutor: O conceito de “reconhecimento” é amplamente utilizado nos debates contemporâneos, mas às vezes se refere a fenômenos de outra natureza ou apresenta nuances que passam despercebidas à primeira vista. Felizmente, a principal tarefa do artigo do Prof. Heikki Ikäheimo é esclarecer o conceito de reconhecimento para a teoria crítica, para que seja traçado um mapa analítico para revisar a manifestação do conceito de reconhecimento em autores selecionados. A primeira seção revisa os diferentes significados do termo reconhecimento e traça um mapa analítico que mostra as relações observáveis de reconhecimento entre as pessoas. A segunda seção explora a importância do conceito de reconhecimento na filosofia política e social de Charles Taylor e Axel Honneth, revisando o debate deste último com Nancy Fraser. A terceira seção revisa as manifestações do conceito de reconhecimento nas obras de Judith Butler e Louis Althusser. A quarta seção explora o conceito de reconhecimento na ontologia social analítica de John Searle e autores neo-hegelianos americanos.]

Palavras chave: teoria crítica, reconhecimento, identidade, subjetividade, Anerkennung.

DOI: 10.5281/zenodo.6910226

*Traducido por Camilo Saldías Robles. Camilo.saldias@derecho.uchile.cl <https://orcid.org/0000-0001-9534-8242>. Abogado, Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile, LLM en Derecho Internacional Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg/Universidad de Chile.

Este texto apareció originalmente publicado en inglés en: Ikäheimo, H. (2017). Recognition, Identity and Subjectivity. En M. J. Thompson (Ed.), The Palgrave Handbook of Critical Theory (pp. 567-585). New York: Palgrave Macmillan. doi: 10.1057/978-1-137-55801-5.26. El texto fue traducido y reproducido con autorización del autor.

†Contacto:h.ikaheimo@unsw.edu.au

1. INTRODUCCIÓN

Cualquiera que lea esto, ya sea que haya reflexionado sobre ello o no, habrá tenido experiencias sobre lo bien que puede sentirse recibir, y qué tan doloroso es ser abandonado, sin el adecuado reconocimiento de otros. Esperamos que los otros “reconozcan” nuestra presencia en el espacio social compartido, esperamos “reconocimiento” por nuestro trabajo o contribuciones al bien de otros, y esperamos que los demás “reconozcan” debidamente nuestros derechos. En la esfera política, étnica, religiosa, sexual y otras, las minorías exigen o se entiende que exigen “reconocimiento” por su existencia, sus características y necesidades particulares, o sus derechos. Adicionalmente, los filósofos sociales señalan que la propia existencia de nuestras normas e instituciones sociales dependen de que ellas sean aceptadas o “reconocidas” por el colectivo cuya vida organizan.

¿Pero qué es exactamente el reconocimiento y qué lo hace tan importante? En las últimas dos o tres décadas el término “reconocimiento” se ha convertido en el punto central de una cantidad extraordinaria de actividad teórica entre teóricos críticos y filósofos políticos y sociales. También ha sido el centro de una amplia ambivalencia conceptual y a menudo confusión teórica, en la medida que no todos los autores se refieren a lo mismo con este término, y que suele haber una atención inadecuada a los diferentes conceptos en juego. En este artículo, voy a mapear los elementos centrales del panorama conceptual y teórico alrededor del término “reconocimiento” que son relevantes para la teoría crítica, y revisaré algunos de los principales autores contemporáneos en el tema: Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser y Judith Butler, así como al ontólogo social analítico John Searle y un grupo contemporáneo de neo-hegelianos estadounidenses.

2. ACLARACIONES CONCEPTUALES

El origen de los discursos sobre reconocimiento está en la filosofía alemana clásica, especialmente G. W. F. Hegel, quien concibió algo que denominó “*Anerkennung*” entre sujetos como algo esencial para convertir a los animales humanos en seres libres y racionales o personas (*vid.* Williams, 1992, 1997; Ikäheimo, 2007, 2014). Volveremos a las ideas hegelianas posteriormente en este texto. En este punto uno debiera notar que el término alemán de Hegel “*Anerkennung*” es usualmente traducido como “recognition” en inglés.¹ Los espacios semánticos del alemán “*Anerkennung*” y el inglés “recognition” no son exactamente idénticos, pero tal como para la palabra inglesa, es útil distinguir entre tres amplias familias de significado, cada una de las cuales es importante para la teoría crítica. Existen varias superposiciones e interconexiones intrincadas entre estas familias, un hecho que a veces lleva a los autores a usarlas juntas.

Primero, está “reconocimiento” en el sentido en que es más o menos sinónimo de “identificación”: reconocemos o identificamos (y re-identificamos) cosas *numéricamente* como las cosas individuales que son (por ejemplo, “eso allí en el horizonte debe ser Uluru”), *cualitativamente* como teniendo tal o cual característica cualitativa (“wow, esto es bastante rojo”) y *esencialmente* o *genéricamente* como perteneciendo a tal o cual género o especie (“esto es realmente una roca, no una montaña”). La identificación aplica a *cualquier* objeto de la percepción, del pensamiento y del discurso, y es interesante en muchas maneras para la teoría crítica. Una manera central entre estas preocupaciones concierne a la “identidad” e “identificación” de individuos y grupos. Pensemos, por ejemplo, en la tensa relación entre identificaciones esenciales y cualitativas: cuáles características cualitativas de individuos o grupos particulares son tomadas como esenciales para “quienes” ellos son o cómo alguien o algunas personas son identificadas de forma esencial para propósitos prácticos, y quién tiene el poder discursivo para decidirlo (por ejemplo, “¿es ella en esencia una persona, o una mujer?”, o “¿son ellos un grupo terrorista, o un ejército de liberación?”), suele tener gran importancia existencial, social y política.

¹Nota del traductor: También como “reconocimiento” en español.

Mientras “*recognition*” en el primer sentido—aunque suele tener consecuencias prácticas muy importantes y puede ser afectado por intereses y otros fenómenos prácticos—tiene un tipo de naturaleza teórica o epistémica, el segundo y tercer sentido son más directamente prácticos. En el segundo sentido o familia de sentidos, “*recognition*” es más o menos sinónimo de “*acknowledging*”, “*accepting*” o “*admitting*”. Aplica a “entidades normativas y evaluativas” y afecta la orientación práctica o motivación directamente, tal como en el reconocimiento [*acknowledging*]² de hechos (“ok, eso es cierto”), de responsabilidad o de pecados (“*mea culpa*”); apreciando el valor o importancia de algo; o aceptando normas o instituciones, así como los poderes normativos o “deónticos” (como derechos y deberes; *vid.* Searle, 1995) y los roles de las personas que los detentan. Reconocimiento también en este sentido es de muchas maneras altamente relevante para la teoría crítica en cuanto ella está interesada en los mecanismos o dinámicas de aceptación e internalización de valores, normas, instituciones, roles sociales, identificaciones esencializadoras de individuos y grupos, o del orden social en general.

Mientras en el primer sentido o sentidos del término reconocimiento se puede tomar cualquier cosa como su objeto, y mientras en el segundo toma una clase de ‘entidades normativas o evaluativas’ como objeto, en el tercer sentido o sentidos solo se toman personas como su objeto. Las fronteras de la segunda y la tercera familia de significados son algo borrosas como veremos, pues algunas formas de reconocimiento de personas están mediadas por normas, roles sociales y así, y otras son un caso especial de reconocimiento [*acknowledging*] de valor. El tercero ha sido el significado o familia de significados nuclear en el discurso sobre reconocimiento en la teoría crítica y en la filosofía social y política durante las últimas décadas, partiendo por el influyente ensayo “*The Politics of Recognition*” de Charles Taylor (Taylor, 1995) y el libro pionero de Axel Honneth *The Struggle for Recognition* (Honneth, 1995). Para ambos autores, el reconocimiento es algo de vital importancia que los individuos y grupos necesitan y por lo que a menudo luchan, algo que a la vez motiva movimientos políticos emancipatorios y funciona como un criterio evaluativo para medidas políticas justas o buenas o para el orden social en general. ¿Pero qué es exactamente el reconocimiento de personas, y por qué es importante exactamente?

Aunque no siempre es claro en la literatura, incluso al hablar de reconocimiento de personas estamos hablando sobre varios fenómenos interrelacionados. A continuación revisaré algunas de las distinciones conceptuales más importantes a este respecto. Primero, actualmente es usual distinguir entre tres formas o dimensiones de reconocimiento de personas, siguiendo a Honneth, el teórico crítico líder de la Escuela de Frankfurt contemporánea, en su *The Struggle for Recognition*: primero, “amor” o preocupación por alguien como un ser necesitado, segundo, “respeto” hacia alguien portador de derechos, y tercero, “estima” hacia alguien como contribuyente al bien común, o como poseedor de las capacidades para dicha contribución. Pero hay varias distinciones adicionales de las que el análisis tridimensional de Honneth no da cuenta explícitamente, las cuales no obstante son importantes para una comprensión de los diferentes fenómenos en examen. Quizás la más básica de ellas sea entre los ejes “vertical” y “horizontal” del reconocimiento (Siep, 2014). El eje *vertical* involucra el “reconocimiento” entre personas individuales o grupos, por un lado, y algo “mayor” que ellos, por otro, como el Estado, instituciones sociales, normas sociales el orden normativo de la sociedad o (en el imaginario religioso) Dios. Adicionalmente podemos distinguir en el *eje vertical* entre las direcciones “hacia arriba” y “hacia abajo” del reconocimiento. En la dirección hacia arriba podemos hablar, por ejemplo, de personas “reconociendo” o (aceptando o reconociendo [*acknowledging*]) las instituciones sociales de su sociedad—algo sin lo cual dichas instituciones sociales no podrían estar en vigor y entonces no podrían organizar a la sociedad después de todo. En la dirección “hacia abajo”, podemos hablar, por ejemplo, de que el Estado reconoce a sus ciudadanos en el sentido de otorgarles derechos y garantizando o asegurando estos derechos, o “reconociendo” los intereses o necesidades de grupos particulares a través de medidas legislativas.

En contraste, el *eje horizontal* involucra el reconocimiento entre personas o grupos de personas; el nombre de esta forma de reconocimiento varía entre “reconocimiento interpersonal” o “reconocimiento intersubjetivo” (a veces también “reconocimiento mutuo”, aunque no es obvio

²Nota del traductor: Se mantendrá entre corchetes [] el término “*acknowledgement*” para evitar ambigüedades.

que el reconocimiento horizontal sea siempre mutuo). Pero incluso esta forma de reconocimiento tiene bastantes sub-formas que difieren una de la otra de forma importante. Primero, debemos distinguir entre reconocimiento horizontal que es de un modo particular *mediado por normas*, por un lado, y reconocimiento “*puramente intersubjetivo*” que no está así mediado, por otro. Un ejemplo obvio de reconocimiento mediado por normas en este sentido es reconocer a alguien *comoun* portador de derechos básicos garantizados (o “verticalmente hacia abajo”) por el Estado, y que por tanto es parte de su sistema de normas o leyes.

“Reconocer” a alguien como portador de dichos derechos significa “tratarlo” de acuerdo a sus derechos o, en otras palabras, actuar de modo concordante con sus derechos y respectivos deberes de la manera prescrita por las normas o leyes pertinentes. Uno puede incluso decir que reconocer o “respetar” a alguien (horizontalmente) de esta manera es simplemente lo mismo que aceptar, reconocer o “respetar” (verticalmente) las normas institucionalizadas o leyes que prescriben esos derechos. Pero no todas las normas sociales están, desde luego, institucionalizadas en el sentido fuerte de estar codificadas y legalizadas como parte de las leyes de un Estado. Sin duda, la mayoría de las normas sociales son más bien informales, no obstante ellas también implican derechos o títulos y deberes o responsabilidades, y reconocer a alguien (horizontalmente) como portador de dichos derechos informales, títulos y demás tiene la misma estructura: tratar a otras personas como portadores de derechos informales particulares, o de acuerdo a esos derechos, es más o menos lo que significa aceptar o reconocer (verticalmente) las normas informales en cuestión.

En contraposición, lo que propongo denominar reconocimiento horizontal “puramente intersubjetivo” no está mediado por normas, sean institucionalizadas o informales, de esta manera: no es reconocer a alguien (horizontalmente) *como* un portador de derechos y tampoco es reconocer (verticalmente) algunas normas que prescriban esos derechos. Podría decirse que existen tres formas básicas de dicho reconocimiento puramente intersubjetivo: (a) preocupación por la vida, bienestar o felicidad de alguien, (b) tomar a alguien como autoridad, y (c) apreciar a alguien como contribuyente a ciertos valores. Mientras el reconocimiento horizontal mediado por normas es principalmente un asunto de *acciones* (y omisiones) apropiadas en atención al reconocido, estas formas de reconocimiento puramente intersubjetivo son principalmente un asunto de *actitudes* positivas o afirmativas hacia lo reconocido.

Segundo, cada una de ellas viene en dos variantes adicionales o “modos”—la *condicional* y la *incondicional*—una diferencia que, aun cuando sea descuidada por la literatura, es claramente de importancia ética fundamental. El modo condicional de (a) preocuparse por la vida, bienestar o felicidad de alguien es instrumental o prudencial para ella, o en otras palabras, cuidarla en la medida o bajo la condición de que uno tenga que hacerlo (pensemos en un esclavo que tiene que preocuparse por el bienestar de su amo bajo pena de castigo)³ o que es de alguna manera útil para el reconocedor o le aporta a su propia vida, bienestar o felicidad (un amo inteligente se preocupa por el adecuado bienestar de su esclavo, y en consecuencia, de su capacidad de trabajar). En otras palabras, es preocuparse de otro no por el bien de ese otro sino por el bien de uno mismo. El modo incondicional de preocupación o cuidado está, por contraste, en cuidar la vida, felicidad o bienestar de alguien, y entonces cuidar a esa persona, no instrumentalmente o “por su propio bien”. “Amor” es el término comúnmente utilizado para este tipo de actitud afirmativa hacia alguien (aunque ese término tiene bastantes otros usos por supuesto). No solo no está mediado en el sentido de ser condicional al interés propio o auto preocupación del reconocedor,⁴ sino que tampoco no está mediado por normas en la manera discutida arriba: amar a alguien *porque* hay una norma obligatoria, o en otras palabras, porque esa persona tiene un derecho a ser amada y existe un correspondiente deber de amar, es un oxímoron.⁵

³Véase la famosa parábola “del amo y el esclavo” en Hegel (1979, 111-119); y Hegel (2007, 152-164). Para una interpretación, véase Ikäheimo (2014).

⁴Cuando alguien a quien amo es feliz, esto me hace feliz a mí también, pero eso no significa que mi felicidad sea mi razón para amarlo.

⁵Puede haber expectativas normativas informales o normas; por ejemplo, que los padres deben amar a sus hijos, pero esto no significa que ellos deben amar a sus hijos debido a esas expectativas normativas o normas. Por el contrario: si un padre dijera que ama a sus hijos porque hay una norma que dice que uno debe hacerlo, él probablemente, y

El modo condicional de (b) tomar a alguien como autoridad es tomarla como autoridad en la medida o bajo la condición de que uno tiene que hacerlo, o que resulta útil para uno hacerlo. Piénsese en obedecer a alguien a raíz del miedo que inspira (por ejemplo, como un esclavo obedece a su amo), u otorgarle a alguien la autoridad sobre un asunto práctico porque es más fácil o más económico que hacerse cargo de ello por uno mismo (supongamos un amo que otorga autoridad a su esclavo sobre los detalles del trabajo de este último). Como en el modo condicional de cuidar, también este modo condicional de tomar a otro como autoridad cesará si la situación prudencial cambia, esto es, si uno deja de tenerle miedo al otro o si uno deja de beneficiarse de otorgarle autoridad. En contraste, el modo no condicional es —como el nombre sugiere y análogamente con el modo incondicional de cuidar— no condicional al miedo u otras consideraciones prudenciales. Más bien, es sobre tomar a otros como autoridad incondicionalmente, “como tal”. “Respeto” es un nombre adecuado para dicha actitud afirmativa hacia alguien. Nótese que respeto en este sentido no debe ser confundido con reconocer o “respetar” los derechos de alguien o a esa persona como portadora de derechos, o en otras palabras con la forma de reconocimiento horizontal mediado por normas discutido anteriormente.

Finalmente, hay una distinción parcialmente análoga respecto a (c) apreciación de alguien como contribuyente al bien de otros o a algo que valoran. La distinción aquí es entre valoración instrumental de alguien, por un lado (por ejemplo, la apreciación de un amo del trabajo de su esclavo) y gratitud por a esa persona, por otro. Entre las diferencias entre estos está que mientras la valoración instrumental requiere una verdadera contribución o al menos una posibilidad real de ella por el objeto-persona, y es indiferente la calidad de su motivación para contribuir, la gratitud es solo apropiada cuando el otro tiene una motivación apropiada para contribuir, aunque “perdona” fracasos de hacerlo verdaderamente.

En resumen: la gratitud es la respuesta apropiada cuando su objeto quiere libremente y, al menos en cierta medida por una preocupación incondicional por los beneficiarios de contribuir a su bien.⁶

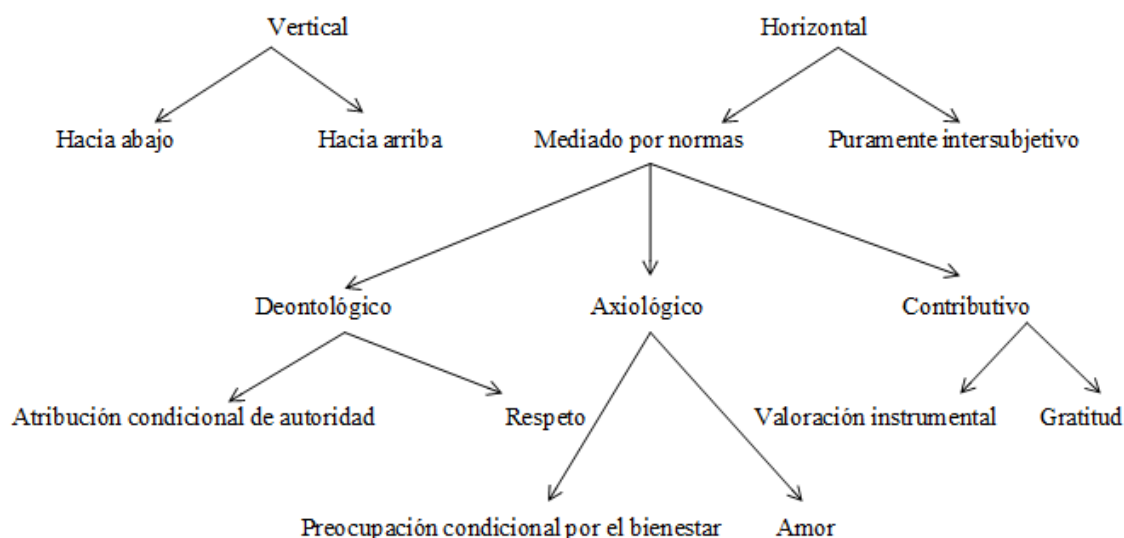


Figura 1: *Tabla de reconocimiento entre personas*

justificadamente, sería regañado por no amar realmente a sus hijos.

⁶Esto es decir que la gratitud es la respuesta apropiada a amar. Sobre la gratitud como forma de reconocimiento ver Ricoeur (2005, 232-263).

3. LA IMPORTANCIA DEL RECONOCIMIENTO

Como debe estar claro a estas alturas, la respuesta a la pregunta “¿por qué el reconocimiento es importante?” dependerá en parte de cuál sea la forma exacta de reconocimiento, o cuál sea exactamente el fenómeno denominado “reconocimiento” que uno tenga en mente. Quizás la línea de pensamiento más influyente en esta área puede expresarse a grandes rasgos como sigue. Primero, para una persona humana es esencial el tener algún tipo de concepción evaluativa de sí misma, de sus características más importantes, de su valor, importancia o significación social, y esta concepción tiene que ser lo suficientemente positiva para permitirle un bienestar subjetivo y una agencia exitosa en el mundo social. Segundo, la calidad de la autoconcepción de una persona está influida por las concepciones que otros tienen de ella, y más exactamente, sobre si ellas involucran reconocimiento en el sentido de algún tipo de apreciación positiva o afirmación de ella. Aquí hay varias versiones de esta idea básica, algunas más o menos diferenciadas. Probablemente, la versión mejor articulada puede encontrarse en *The Struggle for Recognition* de Honneth. El objetivo general del libro de Honneth es bosquejar una “concepción formal de vida buena” que pueda ser utilizada para evaluar la bondad o justicia de las sociedades u órdenes sociales. La idea básica es que una sociedad buena es una en la cual los individuos tienen recursos psicológicos adecuados para una autorrealización exitosa. Entre ellos son centrales las autoconcepciones positivas, actitudes para consigo mismo (self-actitudes), o “auto-relaciones”, y ellas son algo que los individuos pueden tener realísticamente solo si son apoyados por el “reconocimiento” por parte de otros.

Las tres formas o dimensiones de dicho reconocimiento por otros que Honneth distingue apoyan, según él, tres tipos de auto-actitudes correspondientes. Cada una de estas dimensiones del reconocimiento por otros y las correspondientes auto-actitudes son, de acuerdo con Honneth, distribuidas respectivamente en tres esferas sociales distintas en las sociedades burguesas modernas. Primero, *reconocimiento como amor*, o preocupación no instrumental por el bienestar de alguien, apoya en su objeto el desarrollo y mantenimiento de una visión positiva de las necesidades propias como importantes y merecedoras de ser satisfechas, y una confianza básica en que el mundo no es indiferente a ellas. La morada original del amor en el desarrollo individual está en las relaciones de un niño con sus padres en la familia, pero las amistades, y otras relaciones personales cercanas, también lo ejemplifican idealmente más tarde en la vida, y en consecuencia proveen apoyo en la mantención de esta dimensión de auto-relación requerida para la auto-realización (Honneth, 1995, 91-107). Segundo, el *reconocimiento como respeto* está en cuestión en las relaciones jurídicas donde en el orden burgués moderno se atribuyen derechos básicos todas las personas y en consecuencia son tratados o “respetados” como teniendo igual posición en el imperio del derecho (ibídem, 107-121). Esto es algo que según Honneth apoya el sentido básico del *autorrespeto (self-respect)* de un individuo, o para usar la metáfora de Joel Feinberg (en algún sentido sexista), le permite “posicionarse como un hombre” (ibídem, 120), como un igual entre otros. Tercero y último, el *reconocimiento como estima* está bajo el “principio del logro” [*achievement principle*] burgués, distribuido idealmente en la esfera del trabajo según las contribuciones de los individuos al bien común de la sociedad (ibídem, 121-130). El contenido del “bien común” y la determinación del valor de una actividad particular para él está bajo constante competencia y lucha en las sociedades modernas, pero el ideal de que los individuos deben ser estimados según sus contribuciones es parte de un entendimiento compartido, y es dicha “estima” por otros la que apoya el “autoestima” de individuos, su sentido de mérito como miembros contribuyentes de la sociedad. Las sociedades en particular o las esferas de vida social pueden ser evaluadas y criticadas según la medida en que ellas verdaderamente involucran o aseguran estas tres pre-condiciones cognitivas de auto-actitudes positivas y sus recursos psicológicos para una autorrealización exitosa.

Parte de la tarea teórica del concepto de reconocimiento para Honneth es que permite a los teóricos aprovechar las potenciales fuentes de motivación para las luchas emancipatorias, siendo la idea básica el que dichas luchas a menudo son alimentadas por experiencias morales de falta de reconocimiento. La teoría puede contribuir a la práctica proveyendo una articulación para

estas experiencias las cuales suelen permanecer inarticuladas y no del todo comprendidas por los actores sociales mismos. De esta manera, Honneth desea rehabilitar la conexión entre teoría y práctica, la cual es central para la "primera generación" de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y posiblemente fue algo perdida en la formalización lingüística de la teoría crítica hecha por Habermas.⁷

En cuanto a la concepción de reconocimiento de Honneth, vale la pena señalar que su noción de "respeto" es ambivalente entre aquello que denominé "reconocimiento vertical hacia abajo" por el Estado respecto de individuos como portadores de derechos, por un lado, y reconocimiento horizontal entre individuos, por otro. Tampoco distingue claramente entre reconocimiento horizontal mediado por normas institucionalizadas o leyes (i.e., reconociendo o "respetando" a alguien como portador de derechos prescritos por las leyes) y lo que denominé la forma puramente intersubjetiva de ver al otro como una autoridad. Tampoco distingue entre los modos condicionales o incondicionales de esta última. En consecuencia, el uso de "respeto" por Honneth es ambivalente entre estas diversas formas de reconocimiento. Esta falta de diferenciación tiene consecuencias; por ejemplo, resulta dudoso si ser "respetado" como un portador de derechos sin ser respetado como alguien con cierta participación de autoridad sobre los propios derechos y las normas o leyes que los prescriben idealmente respalde el autorrespeto o capacidad de "posicionarse como un hombre" (supongamos un esclavo a quien han sido garantizados ciertos derechos particulares por su amo, pero que no tiene participación de autoridad sobre estos derechos). El planteamiento de Honneth sobre la tercera esfera de reconocimiento, sobre la "estima" para contribuyentes, tampoco distingue entre valoración instrumental y gratitud como formas de reconocimiento, algo que podría ser consecuencia de que Honneth enfatiza que las experiencias de reconocimiento y falta de reconocimiento son "experiencias morales" (Honneth, 1995, 160-170). Hay claramente una diferencia moral importante entre ser valorado por otros de forma meramente instrumental, por un lado, y ser objeto de su gratitud, por otro, y es dudoso si ser el objeto de una valoración meramente instrumental (por ejemplo, un amo cruel que aprecia instrumentalmente a su esclavo trabajador) sea ideal para apoyar los tipos de auto-actitudes constitutivas de las capacidades psicológicas para la autorrealización en el mundo social. Por lo tanto, aunque probablemente represente la concepción de reconocimiento más diferenciada en los debates recientes, el planteamiento de Honneth posiblemente necesita un refinamiento conceptual adicional si uno quiere comprender verdaderamente la significación del reconocimiento, en sus diversas formas, para los individuos y la vida social y política. Puesto de modo más positivo, es exactamente gracias a su pretensión de teorizar el "reconocimiento" de una manera relativamente diferenciada, lo que hace al planteamiento de Honneth excepcionalmente fructífero para posteriores desarrollos en la teoría crítica, en la ética y en la filosofía social y política.⁸

Otro texto central en los debates sobre reconocimiento en las últimas décadas es el ensayo del filósofo canadiense Charles Taylor, "The Politics of Recognition" (Taylor 1995), el cual es más restringido en comparación al libro de Honneth tanto en su extensión como en el alcance de sus objetivos. Mientras el libro de Honneth bosqueja una "concepción formal de vida buena" que pueda ser utilizada como un principio general para la evaluación de sociedades y diversas esferas de la vida social, el ensayo de Taylor está limitado al tema más específico del multiculturalismo y al "reconocimiento" de minorías étnicas o culturales. Sus contextos políticos particulares al momento de la escritura del ensayo son los debates sobre la situación de los quebequeses francoparlantes, y la susceptibilidad de justificación de medidas legales, o de otro nivel estatal, para la protección o aseguramiento de la reproducción de su patrimonio cultural y lingüístico en Canadá.

⁷Sobre la "primera", "segunda" y "tercera generación" de la Escuela de Frankfurt, véase Anderson (1995).

⁸La teoría de Honneth desde *The Struggle for Recognition* ha pasado por varias fases de experimentación y desarrollo, más importantemente en su debate con Nancy Fraser (Fraser-Honneth, 2003), donde comienza a concebir a las formas de reconocimiento en una vena más historicista, atadas a normas de reconocimiento u "órdenes de reconocimiento" histórica y culturalmente variantes; en *Reification* (Honneth, 2008), donde Honneth presenta bajo tres formas o esferas de reconocimiento una forma más fundacional de reconocimiento; y en *Freedom's Right* (Honneth, 2014), donde el concepto de reconocimiento es reemplazado por el concepto de "libertad social" como el concepto crítico definitivo. Véase Zurn (2015).

En el ensayo, Taylor distingue entre dos principios que desde su perspectiva se han vuelto importantes en la modernidad y que se vinculan al colapso de las jerarquías sociales premodernas que definían la posición de cada individuo en el orden social y, en consecuencia, su “identidad” ante sus propios ojos y los de los demás. Es decir, en la modernidad los individuos y grupos esperan, primero, ser reconocidos como iguales, o con igual “dignidad” independientemente de factores sociales u otros factores diferenciadores (ibidem, 27). Pero, segundo, según Taylor, junto al ideal universalista e igualitario de la igual dignidad, se ha levantado otro ideal: el de la “identidad individual” o ideal del modo de ser auténtico, único para cada individuo (ibidem, 28-31). Es importante indicar que Taylor enfatiza que este ideal es malinterpretado si se soslaya que nadie encuentra o define su identidad única en solitario, “monológicamente”—que uno puede hacerlo solamente en “diálogo” con otros, presentes o recordados. Taylor se refiere a la idea de “otros significativos”, quienes son personas cuyas visiones evaluativas sobre mí—o “reconocimiento” de mí—son fundamentales tanto para la génesis y mantención de mi identidad personal [*self-identity*] (ibidem, 33). El punto de Taylor es que el individuo moderno, para quien su singularidad o identidad única se ha convertido tanto en un problema como en un ideal, está, en consecuencia, especialmente preocupado por el reconocimiento o falta de este por aquellos otros significativos.

Gran parte del ensayo de Taylor está construido sobre la tensión específicamente moderna entre la idea universalista de igual dignidad, por un lado, y la idea de identidad única, por el otro. Él reconstruye dos “políticas del reconocimiento” diferentes, basadas en estas dos ideas o ideales—una “política del universalismo” que exige igual trato, y una “política de la diferencia” (ibidem, 37-38) que exige apoyo o apreciación de las características particulares definitorias de identidad [*identity-defining*] (étnicas, religiosas, lingüísticas, sexuales, etc.)—y discute las exigencias políticas de grupos como los francoparlantes quebequenses en los términos de ellos. Es justo decir que la conexión entre los aspectos psicológicos y políticos del ensayo de Taylor quedan más vagos que en el libro de Honneth, y también que el concepto o conceptos de reconocimiento operativos del ensayo de Taylor permanecen menos diferenciados o menos claramente articulados que en el libro de Honneth. Sin embargo, uno puede distinguir entre dos formas de reconocimiento en el texto de Taylor: el reconocimiento jurídico, en el sentido de atribución y protección de derechos (ya sea universal o de un grupo específico), y el reconocimiento como evaluación positiva de las características definitorias de un grupo. Mientras la primera forma corresponde a grandes rasgos a la segunda dimensión del reconocimiento de Honneth, sobre igualdad jurídica, la segunda forma exhibe cierta semejanza con la tercera esfera de reconocimiento de Honneth, al menos si uno piensa las características definitorias de un grupo como potencialmente ‘contribuyentes’ a la sociedad o más ampliamente a la humanidad.

La idea de “política del reconocimiento” entendida en el sentido limitado de “política de identidad” o “política de la diferencia” ha sido fuertemente criticada por la teórica política estadounidense Nancy Fraser, quien sostiene que desde la caída del socialismo como alternativa creíble al capitalismo, los discursos y demandas sobre distribución y redistribución de la riqueza han sido empujados cada vez más hacia los márgenes políticos, su anterior centralidad ha sido ocupada por las demandas de “reconocimiento” sexual, étnico, lingüístico y otras supuestas características definitorias de identidad y de grupo (véase la contribución de Fraser a Fraser Honneth, 2003). Esto ha tenido la desafortunada consecuencia de apaciguar el discurso político sobre resistencia efectiva ante la simultánea embestida del capitalismo neoliberal y el consiguiente aumento de la desigualdad económica. Sumado a su desafortunado efecto político, la política del reconocimiento entendida como política de la identidad ha tenido, desde la perspectiva de Fraser, otras consecuencias indeseables, como presionar a los individuos a adecuarse a las identidades de grupo para las cuales se busca el “reconocimiento”, para simplificar y “reificar” aquellas identidades de grupo (ibidem, 76), y eventualmente llevar hacia un “separatismo y enclaves de grupo” (ibidem, 92). Además, Fraser sostiene que esto tiende a involucrar compromisos “comunitaristas” cuestionables relativos a concepciones de vida buena, algo de lo que el Estado liberal debería abstraerse, así como a una tendencia a la “psicologización” de los problemas sociales, que podría “empeorar las cosas”, al concentrarse en distorsiones internas de la psiquis de los oprimidos (ibidem, 31). Finalmente, Fraser piensa que la política del reconocimiento como política de la identidad tiene la implicancia absurda de que ya que el reconocimiento de identidad o de las características

definitorias de identidad está pensado para ser una exigencia moral central, “todos tienen un derecho moral a la estima social” o el reconocimiento (ibídem, 32).

En lugar del “modelo identitario” del reconocimiento, Fraser ha abogado por aquello que denomina “modelo del estatus” del reconocimiento. Este modelo pretende ser liberal en su espíritu, abstraído de cualquier forma particular de vida buena, evitando la reificación de grupo o identidad, evitando la psicologización de los problemas sociales, y evitando lo que Fraser ve como la absurda idea del derecho moral al reconocimiento. Su idea central es pensar el reconocimiento no en términos de psicología, sino en términos de “estatus”. Esto no significa que Fraser necesariamente estaría en desacuerdo con la importancia psicológica del reconocimiento, sino más bien que desde su perspectiva esto no es en lo que debiera concentrarse un planteamiento políticamente útil del reconocimiento. Fraser sugiere que las exigencias de reconocimiento son mejor reconstruidas como exigencias de justicia, y que un orden justo es mejor concebido como uno donde todos tienen el estatus de un “pleno contribuyente en la interacción social” (ibídem, 29) con derecho a, y equipado para, participar en diferentes áreas de la vida social como un “par” (ibídem, 30). En su planteamiento, el que todos tengan dicho estatus, y por lo tanto, igual capacidad para participar en la vida social, requiere cumplir dos condiciones estrechamente relacionadas. Primero, hay una “condición objetiva”: la distribución de recursos materiales debe asegurar que todos los participantes sean adecuadamente independientes. Esta condición excluye compromisos sociales que institucionalicen “privación [*deprivation*], explotación, y disparidades groseras de riqueza, ingreso y tiempo libre” y, que en consecuencia, priven a algunas personas de los medios para interactuar con otros como pares en la vida social (ibídem, 36). Segundo, la justicia también tiene lo que Fraser denomina “condición intersubjetiva”. Esto requiere “que los patrones de valor cultural institucionalizados expresen igual respeto por todos los participantes y aseguren igual oportunidad para lograr estima social”. Lo que excluye son “patrones de valor cultural institucionalizados que nieguen a ciertas personas el estatus de socios plenos en interacción, cargándolos con una ‘diferencia’ excesiva adscrita o fallando al no reconocer [*acknowledging*] sus diferencias” (idem).

Donde las demandas ‘retributivas’ exigen que la condición objetiva se cumpla, las demandas ‘recognitivas’ exigen que la condición intersubjetiva se cumpla. En suma, la justicia como paridad participativa exige que ambas condiciones se cumplan, y enfatizar esto es la estrategia de Fraser para intentar integrar los discursos y exigencias por redistribución, por un lado, y reconocimiento, por otro. Las complejidades psicológicas no necesitan estar en la mesa, el problemático requerimiento de igual estima para todos no está implicado, y no se toma postura sobre el contenido de la vida buena. En el modelo de reconocimiento de estatus, ser “reconocido” es simplemente uno de los dos aspectos requeridos para tener el estatus de socio pleno o ‘par’ en la vida social. El punto de Fraser es que este modelo aporta una mejor comprensión teórica de las luchas reales por justicia y, a la vez, aporta una mejor auto-comprensión de los actores políticos y de sus respectivas prácticas que el modelo identitario.

Fraser atribuye tanto a Honneth como a Taylor una versión elaborada del “modelo identitario”, algo que ella denomina el “modelo de la autorrealización” (ibídem, 28-30). Independientemente de los méritos y problemas relativos sobre el reconocimiento y su importancia en la propuesta de cada pensador, es cuestionable cuánto de, o en qué medida, las críticas de Fraser realmente encuentran un objetivo en Honneth y Taylor. Por ejemplo, parece injusto acusar al modelo de Honneth de una dependencia acrítica sobre modelos particulares de la vida buena, en la medida que el objetivo explícito de Honneth es construir una “concepción *formal* de vida buena” (Honneth, 1995, 171-179; énfasis H. I.) que intenta ser neutral a las controvertidas perspectivas sustantivas sobre el *contenido* de la vida buena.⁹ Además, ninguno de los dos pensadores está realmente comprometido con la idea de que todo el mundo tiene un derecho moral a la estima social. Para Honneth, la estima está condicionada a que su objeto tenga, o parezca tener, algo positivo con qué contribuir al bien común (ibídem, 121-130). Y Taylor critica explícitamente como poco seria, si es que no condescendiente, la idea de una igual valoración positiva o “juicio favorable a pedido” (Taylor, 1995, 70).

⁹Véase sin embargo la crítica de Zurn a Honneth a este respecto en Zurn (2000, 121).

En general, es cuestionable cuánto de la idea de política de reconocimiento como política identitaria aplica a Honneth y en qué medida aplica a Taylor. El planteamiento de Honneth no está concentrado en el reconocimiento de “identidades” particulares (*vid.* Deranty, 2009, 426-439), y Taylor presenta el “reconocimiento de identidades” como solo uno de los dos principios del reconocimiento junto al principio universalista de reconocimiento de iguales derechos.¹⁰

4. VISIONES MÁS OSCURAS DE “RECONOCIMIENTO”

A pesar de sus diferencias, las ideas de los tres autores presentados en la sección anterior básicamente sugieren que el reconocimiento es algo bueno, algo que los humanos necesitan – ya sea para florecer psicológicamente y en sus vidas personales, o como grupos, o para tener un igual posicionamiento como pares en la vida social. ¿Pero es el reconocimiento en todas sus formas una cosa inequívocamente buena? Al inicio ya apunté a la significación social y política de “identificación”: cómo algo o alguien es “esencialmente” o “genéricamente” identificado para propósitos prácticos suele ser de la mayor importancia existencial, social o política. Solo piénsese en identificar genéricamente a individuos o a un grupo como “terroristas”, “luchadores sociales”, o como “enemigos del pueblo”, “parásitos” o “patriotas verdaderos”. Como este y otros ejemplos similares muestran, las identificaciones cualitativas y esenciales de los individuos y los grupos usualmente viene con, o implica, también evaluación, y cuando la evaluación explícita o implícita vinculada a algunas identificaciones en particular es negativa, ello puede tener consecuencias bastante negativas, tanto psicológicamente al afectar las auto-concepciones de sus objetos, y más concretamente al afectar o determinar cómo son tratados por otros. No solo las evaluaciones negativas explícitas pueden ser altamente problemáticas, sino también a veces las evaluaciones positivas. Una manera en la que ellas pueden ser problemáticas es sirviendo para atraer a individuos o grupos a posiciones sociales o roles, y fomentando mentalidades en ellos, que sean de hecho desventajosas para ellos. Piénsese en una figura como el Tío Tom, quien siente orgullo cuando es elogiado por sus virtudes de sumisión, o una dueña de casa sumisa que está emocionalmente atada a su rol a través del elogio que ella recibe directamente por sus otros relevantes e indirectamente mediante representaciones culturales.¹¹ O piénsese en cómo las técnicas de administración de recursos humanos “reconocen” en el sentido de premiar y animar conductas en sus empleados que sirvan a los intereses de los empleadores, pero no necesariamente a los de aquellos empleados (Hartmann Honneth, 2006).

Bastantes autores han enfatizado la inserción del reconocimiento en estructuras de poder social, en algunos casos criticando a Honneth o a otros autores por poner una atención inadecuada a este aspecto del rol del reconocimiento en la vida política y social (véase por ejemplo McNay, 2008). Aquí hay al menos dos ángulos complementarios desde los cuales puede ser presentada esta perspectiva menos optimista sobre el rol del reconocimiento en la vida humana. Primero, puede argumentarse que los criterios del reconocimiento y, consecuentemente, de la ‘reconocibilidad’ de individuos y grupos es dependiente de esquemas o normas evaluativas que son parte, o reflejo, de estructuras de poder de la sociedad. Segundo, como muestran los ejemplos del Tío Tom y de la dueña de casa sumisa, el rol del reconocimiento en el desarrollo, constitución y mantenimiento de la subjetividad humana podría no ser tan inequívocamente buena como uno quizás podría pensar después de leer a Honneth y Taylor. Ambos ángulos han sido prominentes en el trabajo de la filósofa feminista estadounidense Judith Butler (1997, 2004, 2005).

Butler se ha basado en parte en las ideas del teórico marxista francés Louis Althusser, en lo que él denomina “interpelación”, “subyugación” y “reconocimiento”; dar un vistazo a estas ideas nos ayuda a entender una parte importante del cuadro conceptual en que se mueve el pensamiento de Butler sobre reconocimiento. En un botón, la idea de Althusser es que la “ideología” invoca

¹⁰Fraser Honneth han participado en un extenso debate crítico sobre las fortalezas y debilidades de sus respectivas teorías en Fraser Honneth (2003). Sobre los planteamientos de Honneth, Taylor y Fraser sobre el reconocimiento, véase también Thompson (2006). Sobre Fraser, véase Olson (2008).

¹¹Ambos ejemplos, con menores modificaciones, son de Honneth (2007, 325).

o “interpela” a los individuos a convertirse en “dominados”, esto es, someterse o “dominarse” a sí mismos al orden normativo de la sociedad – refiriéndose a los roles y tareas particulares requeridas para la reproducción de relaciones de producción, y a mentalidades o “subjetividades” adecuadas para ellas. Althusser ilustra esta idea con una escena donde un policía llama a gritos a alguien en la calle “¡Hey, tú el de ahí!” y el destinatario da media vuelta, confirmando que “era realmente a él a quien había llamado a gritos” (Althusser, 1971, 174). Althusser explica que la interpelación ideológica en realidad no es un evento en particular, sino que “siempre ya ha ocurrido” en la medida que un individuo humano ha sido dominado en este sentido. Es parte de la constitución de los sujetos humanos, algo que ellos no pueden escoger o rechazar, o incluso de lo que podrían no estar conscientes. Toda forma de sociedad funciona de esta manera, interpelando individuos desde el nacimiento hasta ser sus “súbditos”. El planteamiento de Althusser sobre el rol del “reconocimiento” en este proceso es más claro en su discusión sobre la ideología religiosa cristiana, o la ideología de la iglesia la cual concibe como un “aparato estatal ideológico” sirviendo a la legitimación y reproducción del estado o sociedad (capitalista). En su planteamiento, subyugarse a la ideología tiene cuatro elementos entrelazados:

1. La interpelación de individuos como súbditos;
2. Su subyugación al Sujeto;
3. El reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, el reconocimiento de cada sujeto a otro sujeto, y finalmente el reconocimiento del sujeto a sí mismo;
4. La garantía absoluta de que [...] todo estará bien (ibídem, 177)

Esto significa que, desde el nacimiento, el individuo es (1.) invocado o interpelado a través del discurso religioso, del simbolismo y de las ceremonias para quedar “sujeto” (con “s” minúscula) al “Sujeto” universal (con S mayúscula), es decir Dios, la autoridad absoluta. El individuo (2.) atiende la llamada y entonces se convierte en un sujeto a través del ser dominado por el Sujeto/Dios mediante el desarrollo de la mentalidad religiosa esperada, la participación en ceremonias y tomando su rol predeterminado en la comunidad. El “reconocimiento” forma el tercer elemento (3.), y pese a que Althusser no explica qué significa exactamente este término, podemos intentar explicarlo utilizando las distinciones presentadas anteriormente. Así, podemos decir que “ser dominado” uno mismo por la autoridad del Sujeto/Dios es lo mismo que “reconocerlo” en el sentido de aceptar, reconocer [*acknowledging*] o reconocer “verticalmente hacia arriba” su autoridad incuestionable, y entonces aceptar el rol dado por el Sujeto/Dios y los deberes y derechos que vienen con ello. A cambio, el sujeto recibe reconocimiento “vertical hacia abajo” del Sujeto/Dios, el cual en este contexto podría significar muchas cosas, como su preocupación o cuidado, su actitud generalmente benevolente, o quizás misericordia. La pluralidad de sujetos también “reconoce” “el uno al otro”, lo cual quizás significa que se tratan el uno al otro según sus roles dados por Dios y sus respectivos derechos y deberes, y se aprecian el uno al otro como contribuyentes de la totalidad en sus roles particulares. Althusser señala además que el individuo como sujeto se reconoce a sí mismo, lo que quizás significa que se identifica a sí mismo esencialmente como esta persona determinada por este rol o aquellas tareas en la comunidad ordenadas por Dios, teniendo algún tipo de auto-certeza a través del conocimiento cierto de su rol, y autoestima como contribuyente a la totalidad con o a través de su posición o rol. Finalmente, (4.) el sujeto cree o tiene una garantía subjetiva de que el Sujeto/Dios, en razón de su obediencia o subyugación, le cuidará, le redimirá, y así “todo estará bien”.

Althusser sostiene que la misma estructura básica aplica a la “ideología” en todas las sociedades, y asimismo a todas las escenas de “subyugación” de individuos a través de la interpelación y el reconocimiento. (Contrastar esto con el panorama de Taylor de que los individuos en sociedades *modernas* carecen de roles sociales prefijados o “identidades”). Esto sugiere que la función de “el Sujeto” puede ser realizada sin la imagen religiosa de Dios, y en el planteamiento de Althusser el Estado tiene indudablemente una función centralizadora similar. Judith Butler critica la idea de Althusser acerca del Estado como centro de autoridad, y a adopta una concepción foucaultiana

más descentralizada del “poder”; pero abstrayéndose de este importante detalle, la estructura básica del planteamiento de Althusser sobre interpelación, subyugación y reconocimiento parece ser algo que ella básicamente acepta. En un ensayo sobre Althusser, ella reflexiona sobre qué es aquello que realmente motiva a los individuos a “dar media vuelta”, a atender la llamada o interpelación, y entonces subyugarse a sí mismos a la autoridad social o “poder” (Butler, 1997, 106-131). La propia respuesta general de Butler, fluyendo de su lectura e interpretación de Hegel, es que ello es una necesidad o deseo constitutivos en los seres humanos, es decir un “deseo de reconocimiento”.¹²

Cuál es exactamente el contenido de este “reconocimiento” es algo sobre lo que Butler no es muy específica (quizás deliberadamente en cuanto esto le permite usar esta idea de maneras mutuamente complementarias),³ pero en términos generales lo que está en juego es un deseo de ser “reconocido” por aquellos de quienes uno depende para su propia existencia. En los bebés esto refiere a los padres o cuidadores primarios a quienes el bebé está “apasionadamente apegados”¹⁴ y, luego en la vida, la misma necesidad se manifiesta en formas que el sujeto acepta, y está emocional e inconscientemente unido, a su posición de sujeción o a su identidad en la sociedad o en las configuraciones o en el “poder” que le proporcionan su “reconocibilidad”. Así, Butler está de acuerdo con Honneth y Taylor en que el “reconocimiento es una necesidad humana vital” (Taylor, 1995, 26), pero mientras el énfasis de ellos está en el bien obtenido al recibir reconocimiento, y en Honneth, más precisamente, en el apoyo que proporciona para ser psicológicamente capaz de una agencia libre, Butler enfatiza la inherente heteronomía que inculca en la subjetividad humana la dependencia constitutiva del reconocimiento. En el planteamiento de Butler, el deseo de reconocimiento, esencial para los seres humanos, predetermina la mayor o menor aceptación irreflexiva por parte del individuo humano de lo que Althusser denomina interpelación, o su subyugación bajo el “poder”, obligándolo psicológicamente a su propia sumisión al orden normativo de la sociedad.

Butler también ha discutido esta temática en términos del concepto de “norma social”, sugiriendo que el reconocimiento siempre toma lugar en términos de normas sociales que determinan cuáles son los modos reconocidos o reconocibles de la existencia humana (*vid.* Butler 2004, 2; 2005, 22-30). Eventualmente, lo que está en cuestión es la reconocibilidad de uno como “humano”: las normas sociales pueden considerar ciertas identidades de género o de otro tipo como tan anormales que están fuera del límite de lo que cuenta como “humano”, de la misma manera en que el racismo puede considerar a personas de un color de piel socialmente devaluado como difícilmente humano, o como derechamente no humano (Butler, 2004, 13).¹⁵ Para Butler, esto resalta la crucial importancia de reflexionar críticamente sobre el contenido de las normas de reconocimiento prevalentes, sobre las dinámicas de subyugación a ellas, y sobre las posibilidades de desafiarlas.

¹²Butler sigue la interpretación de Hegel de Alexandre Kojève, según la cual todo deseo humano es “deseo de reconocimiento” (Butler 1987, 76; 2004, 2, 31, 236). Para una crítica de esta línea de interpretación kojèveana, véase Williams (1992, 366-412).

¹³Por ejemplo, mientras que en *The Psychic Life of Power* (Butler, 1997) Butler piensa esto parcialmente en términos de ideas nietzscheanas y foucaultianas de culpa, de manera que este “reconocimiento” solo puede resultar de o ser ganado mediante una aceptación de la culpa y en consecuencia de la internalización de la “ley” según la cual uno es culpable, en *Giving an Account of Oneself* (Butler, 2005, 15) Butler se distancia a sí misma de esta “escena punitiva”.

¹⁴Butler 1997, 6-8.

¹⁵¿Cómo se relaciona aquello con la distinción mencionada anteriormente entre “reconocimiento horizontal mediado por normas”, por un lado, y el reconocimiento “puramente intersubjetivo”? Mientras el reconocimiento puramente intersubjetivo como el amor en el sentido exacto discutido anteriormente no es reconocimiento de alguien *como* portador de un derecho a amar prescrito por una norma, y entonces no mediado por normas en este sentido, podría haber otras maneras en que ello esté mediado por normas afectando la “amabilidad” de individuos o influenciando la percepción de las personas y patrones de reacción hacia cada uno y, en consecuencia, la susceptibilidad de que ellos desarrollen actitudes de amor el uno hacia el otro. Nótese que el uso de Butler del término “amor” es más amplia que la utilizada en este artículo (véase Butler 2004, 57-74).

5. RECONOCIMIENTO Y ONTOLOGÍA SOCIAL

Pasar de un concepto foucaultiano de “poder” al concepto de “normas sociales” lleva a la concepción de Butler a la vecindad de otras dos líneas de pensamiento contemporáneo donde la idea de “reconocimiento” ha desempeñado roles importantes. Estas líneas se desarrollaron originalmente con una conexión mínimamente explícita a los debates sobre reconocimiento en la teoría crítica, pero podrían ser de gran importancia para ellos. Primero, en la ontología social analítica, John Searle ha argumentado que las instituciones sociales (por ejemplo, la policía), las entidades y hechos institucionales (por ejemplo, que Juan es un policía), y los derechos, deberes y otros “poderes deónticos” que suponen las instituciones y las entidades y hechos institucionales (por ejemplo, el derecho de Juan a detener y arrestar a las personas), dependen todos, para su propia existencia, de su “aceptación o reconocimiento” colectivo (Searle, 2010, 8). Para Searle, la aceptación o reconocimiento colectivo va desde el respaldo entusiasta hasta la sumisión apática a las instituciones, pero en sus variadas formas es una condición necesaria para su existencia. Si su aceptación o reconocimiento colectivo cesan, una entidad institucional, como un Estado, pierde su existencia. De lo que Searle está hablando es, entonces, de reconocimiento “vertical hacia arriba”, mientras que su planteamiento deja sin atender los problemas de reconocimiento horizontal.

La segunda línea de pensamiento ha emergido desde el trabajo de un grupo de filósofos hegelianos contemporáneos, incluyendo a Robert Brandom (1994), Robert Pippin (2008) y Terry Pinkard (1994). Abstrayéndose de sus diferencias, todos ellos suscriben la idea de que la forma de vida humana (*Geist* o “espíritu” en términos de Hegel) es fundamentalmente distinta de las formas de vida meramente animales en cuanto la vida humana es en gran medida gobernada por normas sociales en lugar de ser orientada por instintos naturales. Todas las actividades distintivamente humanas –pensamiento, percepción y comunicación inclusive– suceden a la luz de normas sobre corrección o incorrección, titularidad o responsabilidad, entre otras. Lo que está en cuestión no son normas meramente institucionalizadas o instituciones como el Estado, el dinero o la policía, sino también la miriada de normas informales que gobiernan toda acción, interacción, comunicación y pensamiento humanos. El lenguaje mismo es a su vez gobernado por normas y así, en la medida que uno tiene pensamientos lingüísticamente estructurados, uno está inserto en un espacio de normas sociales. Que las normas que gobiernan la vida distintivamente humana sean “sociales” es simplemente decir que no hay otra fuente para su autoridad que los humanos mismos colectivamente. Colectivamente hablando, los humanos son así autónomos en el sentido literal de creadores o autorizadores de sus propias normas o leyes. Incluso, en la medida de que ellos no son conscientes de ello, son autónomos solo “en-sí”, y no todavía “para-sí” hegelianamente hablando, por lo que la autonomía verdadera requiere superar dicho estado de inocencia.

A diferencia de Searle, quien en su ontología social no ha explorado las relaciones horizontales de reconocimiento, una idea básica en esta última línea de pensamiento es que aquello que obliga a los individuos a las normas es la autoridad de otras personas a quienes reconocen o “respetan” como autoridades. Mientras que en el cuadro de Searle cada individuo perteneciente a una comunidad reconoce *individualmente*, con independencia de los otros, las instituciones o normas institucionalizadas de esa comunidad, en este último cuadro el reconocimiento vertical hacia arriba de normas sociales, ya sean informales o institucionalizadas, está vinculado al reconocimiento horizontal entre individuos como co-autoridades.¹⁶ Con todo, esta línea del hegelianismo contemporáneo está de acuerdo con Butler respecto al rol fundamental de las normas sociales en la vida humana: somos seres profundamente gobernados por normas. Lo que se agrega es la idea de que las normas sociales son algo cuya obligatoriedad sobre los sujetos es un asunto completamente intersubjetivo y puede ser analizado en detalle como tal. Que estemos

¹⁶Desde que el reconocimiento vertical hacia arriba de las normas implica, o es más o menos lo mismo que, reconocer o “respetar” a otros como titulares de derechos, deberes u otros poderes deónticos prescritos por las normas, la estructura básica de una vida gobernada por normas incluye: (a) reconocimiento vertical hacia arriba de normas (ya sea institucionalizadas o informales), (b) reconocimiento horizontal entre individuos mediado por normas y (c) reconocimiento horizontal puramente intersubjetivo entre individuos como autoridades de las normas.

governados por normas sociales significa que nos gobernamos los unos a los otros y para que un individuo llegue a ser genuinamente autónomo necesita, primero, llegar a estar consciente de este hecho y, segundo, ser reconocido por los otros relevantes como co-autoridad con ellos en la vida compartida gobernada por normas (algo que es de seguro esencial para tener el estatus de “par” en la vida social, en términos de Fraser).

Aun cuando parezca fácil en teoría, en la práctica tanto la superación de la mistificación o reificación de la autoridad (ejemplificada en el cuadro de Althusser de la ideología religiosa, y posiblemente no desmitificada por las ideas de raíz foucaultiana sobre un “poder” impersonal), o, en otras palabras, llegar a ser autónomo “para uno mismo”, y lograr una distribución justa de autoridad entre individuos y grupos puede ser desde luego bastante difícil. Siguiendo a Butler, los sujetos podrían estar “apasionadamente apegados” a su propia sumisión y tanto a ideas mistificadoras sobre la fuente de la autoridad como a otros a quienes respetan irreflexivamente como autoridades sin esperar dicho reconocimiento para ellos mismos. Además, podría haber normas internalizadas irreflexivamente por los sujetos que afecten la “reconocibilidad” de algunos individuos o grupos como co-autoridades de (estas u otras) las normas que gobiernan sus vidas. Hay bastante trabajo por hacer para una teoría crítica que combine los mejores aciertos sobre los roles positivos y negativos del reconocimiento presentes en la literatura de la ontología social teorizadora de la naturaleza de la vida social como completamente gobernada por normas y de la subjetividad humana.¹⁷

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. [1971 (1969)]. Ideology and ideological state apparatuses. En *Lenin and philosophy and other essays*. New York/London: Monthly Review Press.
- Anderson, J. (1995). Translator’s introduction. En A. Honneth (Ed.), *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts* (pp. x–xxi). Cambridge: The MIT Press.
- Brandom, R. (1994). *Making it explicit—Reasoning, representing and discursive commitment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Butler, J. (1987). *Subjects of desire—Hegelian Reflections in twentieth-century France*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. (1997). *The psychic life of power*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. New York/London: Routledge.
- Butler, J. (2005). *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press.
- Deranty, J.-P. (2009). *Beyond communication—A critical study of Axel Honneth’s social philosophy*. Leiden: Brill.
- Fraser, N. Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso.
- Hartmann, M. Honneth, A. (2006). Paradoxes of capitalism. *Constellations*, 13(1), 41–58.
- Hegel, G.W.F. [1979 (1807)]. *Phenomenology of spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G.W.F. [2007 (1831)]. *Hegel’s philosophy of mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Honneth, A. [1995 (1992)]. *The struggle for recognition—The moral grammar of social conflicts*. Cambridge: The MIT Press.
- Honneth, A. (2007). Recognition as ideology. En B. van den Brink D. Owen (Eds.), *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, A. (2008). *Reification—A new look at an old idea*. New York: Oxford University Press.
- Honneth, A. [2014 (2011)]. *Freedom’s right—The social foundations of democratic life*. Cambridge: Polity.
- Ikäheimo, H. (2007). Recognizing persons. *Journal of Consciousness Studies*, 14(5–6), 224–247.

¹⁷Para más trabajos sobre reconocimiento y teoría crítica, véase Schmidt am Busch (2011). Sobre reconocimiento y ontología social, véase Ikäheimo y Laitinen (2011).

- Ikäheimo, H. (2014). Hegel's concept of recognition—What is it? En Ch. Krijnen (Ed.), *Recognition—German idealism as an ongoing challenge* (pp. 11–38). Leiden: Brill.
- Ikäheimo, H. Laitinen, A. (2011). *Recognition and social ontology*. Leiden: Brill.
- McNay, L. (2008). *Against recognition*. Cambridge: Polity Press.
- Olson, K. (Ed.). (2008). *Adding insult to injury*. London: Verso.
- Pinkard, T. (1994). *Hegel's phenomenology—The sociality of reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (2005). *The course of recognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schmidt am Busch, H-Ch. (2011). *Anerkennung als Prinzip der kritischen Theorie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Searle, J. (1995). *The construction of social reality*. New York: Free Press.
- Searle, J. (2010). *Making the social world—The structure of human civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- Siep, L. [2014 (1979)]. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Taylor, Ch. (1989). *The sources of the self—The making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (1995). The politics of recognition. En A. Guttman (Ed.), *Multiculturalism—Examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Thompson, S. (2006). *The political theory of recognition—A critical introduction*. Cambridge: Polity.
- Williams, R. (1992). *Recognition: Fichte and Hegel on the other*. New York: Suny Press.
- Williams, R. (1997). *Hegel's ethics of recognition*. Berkeley: University of California Press.
- Zurn, Ch. (2000). Anthropology and normativity: A critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'. *Philosophy and Social Criticism*, 26(1), 115–124.
- Zurn, Ch. (2015). *Axel Honneth—A critical theory of the social*. Cambridge: Polity.