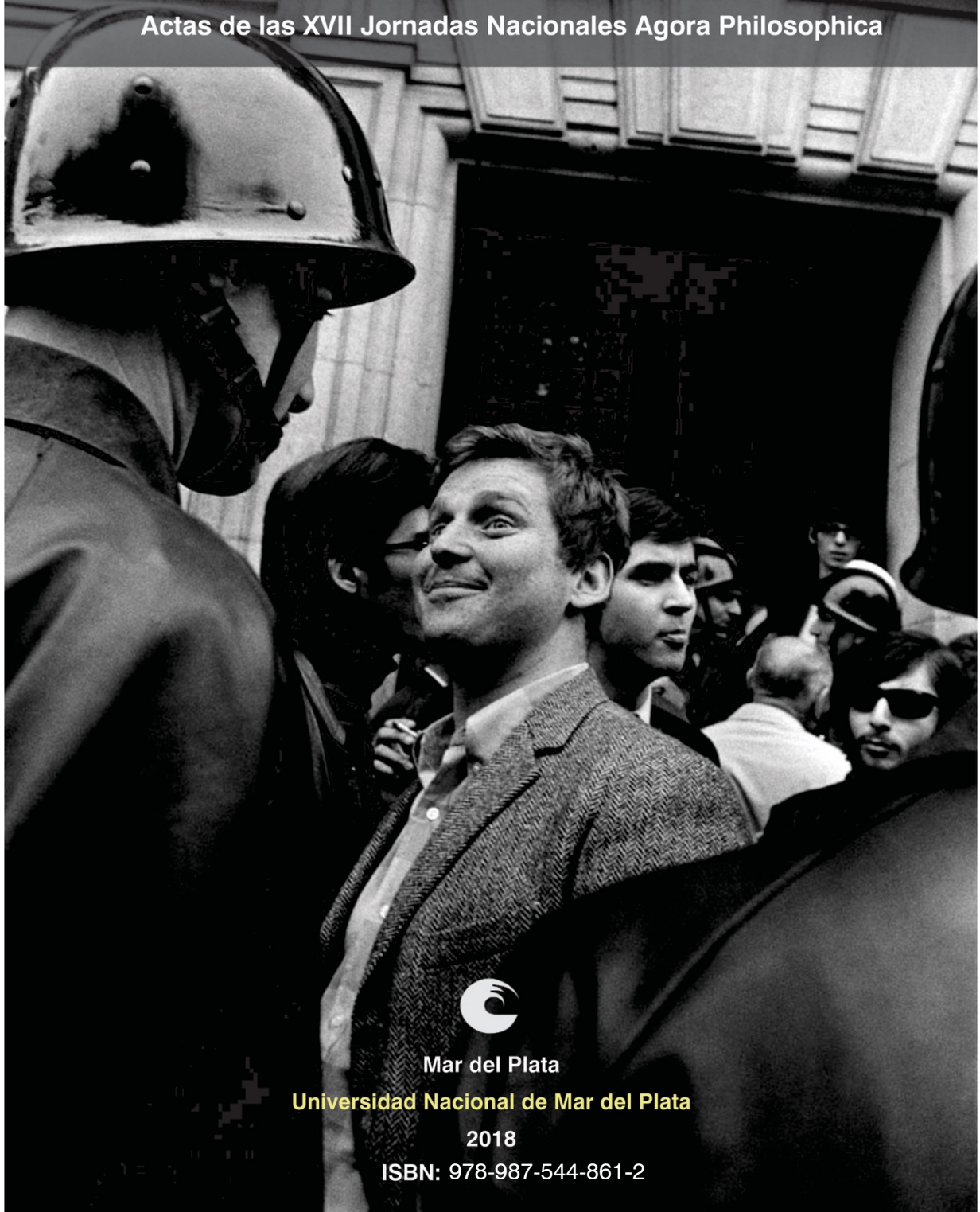


Eduardo Assalone - Leandro Paolicchi
(compiladores)

La cuestión del
RECONOCIMIENTO
Perspectivas históricas y contemporáneas

Actas de las XVII Jornadas Nacionales Agora Philosophica



Mar del Plata

Universidad Nacional de Mar del Plata

2018

ISBN: 978-987-544-861-2

Eduardo Assalone - Leandro Paolicchi
(compiladores)

La cuestión del reconocimiento

Perspectivas históricas y contemporáneas

En memoria del Dr. Julio De Zan
(1940-2017)

Mar del Plata

Universidad Nacional de Mar del Plata

2018

ISBN: 978-987-544-861-2

Assalone, Eduardo

La cuestión del reconocimiento : perspectivas históricas y contemporáneas / Eduardo Assalone ; Leandro Paolicchi ; compilado por Eduardo Assalone ; Leandro Paolicchi. - 1a ed. - Mar del Plata : Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-544-861-2

1. Filosofía. 2. Estudios. 3. Educación Superior. I. Paolicchi, Leandro II. Assalone, Eduardo, comp. III. Paolicchi, Leandro, comp. IV. Título.

CDD 199.82

ISBN 978-987-544-861-2



Copyleft

Esta edición se realiza bajo licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:

Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año).

No comercial: no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.

Mantener estas condiciones para obras derivadas: sólo está autorizado el uso parcial de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

ÍNDICE

- **Presentación** 5
- **Alazraqui, Hugo y Naszewski, Marcela:** El concepto de reconocimiento: el eje imaginario y el eje simbólico en la teoría psicoanalítica lacaniana (o... algunos aportes para repensar el espejismo de Cenicienta) 7
- **Assalone, Eduardo:** ¿Qué es lo reconocido? El logro de la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel 12
- **Baur, Vanesa:** Tensiones del reconocimiento: Lacan y Hegel 22
- **Castillo, Yvo:** La reproducción social entre la identidad nacional y la subjetividad postradicional en la construcción de ciudadanía 29
- **Cavalli, Ayelén y López Morales, Hernán:** La paradoja del reconocimiento. Intersticios entre Fanon, Hegel y Lacan 38
- **Damiani, Alberto Mario:** Reconocimiento intersubjetivo y derecho de resistencia en Fichte 47
- **Fernández, Nahir:** Antropología filosófica y teoría de la mente: la perspectiva de Michael Tomasello 55
- **Jugo Beltrán, María Clemencia:** Sobre el reconocimiento. Reflexiones antropológicas y éticas 61
- **Lombardo, Enrique, Rimoldi, Lucas y Monchietti, Alicia:** Un diálogo entre las teorías esferológica de Peter Sloterdijk y de las representaciones sociales de Serge Moscovici: formas de interacción y reconocimiento directas y virtuales en el sujeto actual 69
- **Paolicchi, Leandro:** La performatividad del lenguaje y del reconocimiento. Mediación simbólica y ontología en la subjetividad y en el lazo social 77
- **Ripa, Luisa:** ¿Qué aportes ético-antropológicos puede ofrecer Ricoeur acerca del reconocimiento? 87
- **Salerno, Gustavo:** Marcas de reconocimiento. Táctica, soberanía y actualidad 96

Presentación

El presente volumen reúne los trabajos presentados en las *XVII Jornadas Nacionales Agora Philosophica: “La cuestión del reconocimiento: perspectivas históricas y contemporáneas. En memoria del Dr. Julio De Zan (1940-2017)”*, las cuales fueron organizadas por la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas (Consejo Regional Buenos Aires, sede Mar del Plata, Unidad Asociada CONICET) y auspiciadas por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Las Jornadas se desarrollaron en la ciudad de Mar del Plata los días 16 y 17 de noviembre de 2017 en las instalaciones de la mencionada unidad académica.

Las *Jornadas Nacionales Agora Philosophica* se realizan, con una frecuencia anual y sin interrupciones, desde el año 2001. Cada edición toma como eje principal de las discusiones una temática filosófica distinta.¹ En este caso, la cuestión del reconocimiento, tanto desde sus orígenes históricos en el idealismo alemán como en sus diversas apropiaciones y críticas en la filosofía contemporánea. La organización de las jornadas quiso dedicar esta edición a la memoria del Dr. Julio De Zan, lamentablemente fallecido en 2017, quien fuera maestro de muchos de nosotros y que realizó grandes aportes a los estudios sobre el reconocimiento en el área de la filosofía práctica.

Además de las comisiones de ponencias, en las que participaron investigadores e investigadoras de diversas disciplinas, las principales actividades realizadas durante las jornadas incluyeron: una mesa temática sobre “Reconocimiento y Teoría Crítica”, con exposiciones de miembros del Grupo de Investigación de la Universidad del Salvador a cargo de la Dra. Susana Barbosa; un panel sobre “El reconocimiento entre el discurso, el poder y la dominación”, a cargo de investigadores de la AAdIE-BA; una mesa temática sobre “Reconocimiento y Feminismo”, en el cual expusieron miembros del Grupo de Estudios sobre Género, Familia y Subjetividades del Centro de Estudios Históricos de la Facultad de Humanidades de la UNMdP; un panel sobre “Los orígenes del reconocimiento en el Idealismo Alemán”, en el cual participaron integrantes del proyecto UBACYT “Estado, pueblo y soberanía en Kant y el joven Fichte”, cuyo director es el Dr. Alberto Damiani de la Universidad de Buenos Aires; un panel sobre “Graciela Fernández: Modernidad, filosofía y política”, dedicado a la principal promotora de las *Jornadas Nacionales Agora Philosophica*, con motivo

¹ En la página web de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Consejo Regional Buenos Aires, se encuentran disponibles las actas de las ediciones anteriores de las Jornadas Nacionales Agora Philosophica: <http://aadiebares.com.ar/>.

de su jubilación en la carrera de Filosofía de la UNMdP y como celebración de su obra filosófica e institucional.

Queremos concluir esta breve presentación agradeciendo a todos los especialistas del país que han participado en las Jornadas y a la Facultad de Humanidades por su auspicio.

Eduardo Assalone y Leandro Paolicchi,

Mar del Plata, octubre de 2018.

**El concepto de reconocimiento:
el eje imaginario y el eje simbólico en la teoría psicoanalítica lacaniana
(o... algunos aportes para repensar el espejismo de Cenicienta)**

Hugo Alazraqui

(UNLa)

Marcela Naszewski

(Hospital Interzonal Eva Perón de San Martín-UBA-Universidad J. Kennedy)

I. Introducción

El objetivo del presente escrito es trabajar dos ejes para plantear el tema del reconocimiento en psicoanálisis. Para ello tomaré dos textos de Jacques Lacan: “El Estadio del Espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. Comunicación presentada ante el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis, en Zurich, el 17 de julio de 1949) y el “Seminario X”, sobre la angustia. Esos 2 ejes serán el eje que Lacan llama imaginario y el otro eje que hace al reconocimiento en el plano de lo simbólico.

Se apuntará a demostrar que la confusión entre estos dos planos del reconocimiento puede llevar a consecuencias negativas tanto en la dirección de una cura analítica como en relación a la concepción del lazo social.

II. Algunas escenas... (Para Lacan la verdad tiene estructura de ficción)

Escena 1:

En un vagón de tren rumbo a Constitución, están sentadas dos mujeres jóvenes parecen hermanas ya que son muy parecidas. Cada una tenía a un hijo pequeño con delantal del jardín, quienes se quejaban muy justamente frente a la clara situación que “si iban a hacer tramites no era un paseo”, tal cual se lo habían prometido sus respectivas madres.

El más grandote de los primitos le pregunta a su mamá si faltaba **muy** poco para que cumpliera 6 años. La mamá le responde que sí y le promete que iban a hacer una gran fiesta con los amiguitos.

El niño interroga: “Y ahí cuando cumpla 6, ¿voy a ser más grande que él? Refiriéndose a su primo, que así nos enteramos que siendo más pequeño en tamaño era más grande en edad. ¿Ahí, sí que voy a ser más grande que mi primo Matías?”

“No, –le contesta sensata la mamá–, porque cuando vos cumplas 6 él ya va a cumplir 7”.

A lo que le replica, con cara de decepción y profundidad: “¿Y entonces para qué quiero cumplir 6?”

Escena 2:

Graciela, acaba de recibir su título universitario. Lo logró con gran esfuerzo, no solo por lo difícil que se le hizo estudiar, trabajar y criar a sus hijos al mismo tiempo, encima viviendo en un barrio pobre y alejado del gran Buenos Aires, sino también por lo que implicó poder romper con las limitaciones y prejuicios (propios y ajenos) que la llevaron varias veces a pensar que la “universidad no era para ella”. Sin embargo, pudieron más sus ideales y su deseo, el valor del estudio que le transmitió su abuelo y la decisión de ir más allá que su madre en cuanto a lo que se espera de una “buena mujer”.

Entró al baño de la facultad, para tomarse un respiro. Mientras se enjuagaba las manos, se miraba al espejo y pensó en el orgullo que sentiría su abuelo si viviera, también pensó que sería un ejemplo para sus hijas y en su imagen reflejada vio la alegría de poder dejar de trabajar por hora y dedicarse a lo que le gustaba.

De pronto una chica jovencita de pelo llovido se para en el lavatorio de al lado. Saca una especie de crayón rojo granate y se repasa coquetamente los labios.

Graciela la mira de reojo en el espejo, girando levemente hacia la joven, como si sintiera vergüenza no tanto de mirarla, sino de ella misma, de sus rulos morochos y de su collar, que hasta hace un ratito le parecía hermoso.

III. Algunas líneas para pensar estos ejemplos

El Estadio del espejo:

Lacan, en su texto sobre el Estadio del Espejo rescata el acontecimiento que se produce en el niño cuando consigue captar el aspecto instantáneo de su imagen en el espejo.

Es entre los 6 y los 18 meses, cuando el niño, a pesar de su labilidad postural para sostenerse en pie, se encuentra con una imagen en el espejo que puede asumir como propia y es este para Lacan el modelo de cómo se constituye el yo.

Es por ello que se plantea así al Estadio del Espejo como una identificación, entendiendo a la identificación como la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen.

Antes de este encuentro, se postula solo un cuerpo fragmentado, del que seguimos dando cuenta en nuestros sueños, y contra el cual luchamos intentando fortificar nuestro yo, vía la autoestima, tan insistente en nuestros tiempos, intentando borrar de un plumazo nuestra enajenación al otro y al Otro, para darnos una ilusión de autonomía, que solo puede lograrse segregando al distinto, en tanto viene a recordarme los parecidos al otro, lo que del otro que hay en mí. Esta operación Freud la llamó el narcisismo de las pequeñas diferencias.

Es decir que la imagen en el espejo, alumbró para Lacan la evidencia que el yo se constituye como unidad a partir de una ficción. Y es en esa búsqueda asintótica que se plantea entonces el devenir del sujeto, entre cómo me veo para el otro, y lo que veo cuando me ven.

A la manera de un espejismo esa imagen del espejo tan exterior al yo le adelanta una forma que será más constituyente que constituida, quedando entonces para siempre el mirarse confundido al siendo mirado, y de ahí en más el no poder conocer-se, más que siendo reconocido.

En síntesis el yo se constituye desconociendo su falta de unidad, y su alienación necesaria a las imágenes que recibe de los otros. Operación necesaria tanto como lo es saber acerca de ese origen si queremos dar un paso más para preguntarnos por nuestros deseos.

Pero he aquí que el infante gira su mirada para corroborar que haya otra (mirada) que lo esté viendo mirarse, esto es, para que el circuito de júbilo se complete hace falta otra mirada que me esté viendo ya que es en ese sostén entre el espejo (ideal del yo) y lo que soy para el otro (yo ideal) que se posibilita preguntarnos acerca de que desea el otro de mí, cómo me ve, o como lo dirá Lacan en el Seminario X, "que me quiere?". Aludiendo así no solo al deseo del Otro, sino a cómo mi propio deseo se articula a un enigma en relación al lugar que ocupo para el Otro.

Entonces tenemos no solo al yo, a su imagen, y al espejo sino un elemento más, una Otra mirada, que sostiene al yo que se mira en el espejo. Una mirada que asiente que ese que está viendo en la imagen es él mismo. Una mamá, papá, o hada madrina, que lo/a mira mirándose, y que confirma también feliz, su unidad perfecta, y su hermosura.

Y es a partir de allí que se iniciarán una serie de transactivismos que podrían alumbrar ciertas situaciones que van desde la mágica posibilidad del espectador de convertirse no tanto en el actor, sino en el personaje que éste encarna, como la oscura relación entre el que pega pero siente haber sido pegado, o en como Freud ubica los celos del infiel vía el mecanismo que llama de proyección.

Pero en estas encrucijadas resulta capital poder distinguir dos niveles, que Lacan llamará el eje de lo Imaginario y el de lo Simbólico.

Es decir un nivel que se refiere a las imágenes, al conjunto de los yoes así constituidos, los competidores y los colegas, los pares. Y es en este nivel que se juega la rivalidad y la envidia, o la identificación y la comprensión.

Y otro nivel que supone ya no tomar a los otros yoes sino al lugar que vengo a ocupar para el deseo del Otro.

Llevado al ejemplo del espejo, podríamos postular un nivel que incluiría a mi yo y a los otros yoes, es decir las imágenes que se ven en el espejo y otro nivel sería el Espejo mismo, la Mirada que me reconoce, en el sentido del deseo que me posibilita mirarme.

Otra manera de aludir a estos dos ejes, alude a la diferencia que existe entre los recién nombrados otro con minúscula del plano imaginario (los otros semejantes, los pares, donde se ubica la rivalidad imaginaria, y en cierto sentido la realidad) y el Otro con mayúscula del plano Simbólico (que alude al lenguaje, a la regulación entre los semejantes, y en sentido amplio al Deseo).

Extremando esta diferencia, podría decirse que todo conflicto entre yoes, entre semejantes nos hablaría de una falta de lectura respecto a qué de lo Simbólico está en juego en ese conflicto. Es decir que el análisis apuntaría a una lectura que no se quede en el plano de la realidad, sino que abra el juego al plano simbólico, es decir del deseo Inconsciente.

Entonces, lo que venía a plantear es que en psicoanálisis la confusión respecto a estos dos niveles, es decir el tomar un síntoma que apunta al reconocimiento de un deseo de algún Otro como si fuera una cuestión imaginaria de la realidad, puede llevar a cristalizar ese síntoma o a una debacle del yo.

Y en relación al lazo social, a la segregación del distinto en tanto viene a recordarme lo que tuve que excluir para sostener la ilusión de unidad.

Es decir que el reconocimiento en el plano imaginario lleva un trabajo infinito, y mortífero tal como varios personajes famosos presas de ser “los más” (bellos, jóvenes, ricos, etc.) lo testimonian, aplastando no solo a los rivales sino por sobre todo al propio deseo en juego.

IV. Concluyendo

Si Graciela se quedara en el reconocimiento imaginario, quedaría eclipsada por la imagen de la jovencita de pelo llovido. Así ya sea que el/la analista le insista que ella es más linda que la rubia o que le brinde una dirección de una peluquería, para un buen baño de queratina, estaría dejando de leer que se juega en esa caída en lo imaginario.

Es lo que les pasó a las hermanastras de Cenicienta y a todos nosotros cuando creemos junto a ellas que el Príncipe eligió a Cenicienta solo por su belleza... ¿será la condición erótica del príncipe su zapatito de cristal?... ¿será su saber respecto a la finitud que el duelo por su madre y el plazo del hada le ayudaron a atravesar?... ¡Y qué hay del padre de sus hermanastras!

Así el niño menor quiere cumplir años para alcanzar al mayor, cuestión que lo lleva a una permanente desventaja, aunque en tamaño sea mayor, podríamos aventurar que encarna una rivalidad que lo trasciende.

El gong de las doce pone fin al espejismo de ser felices por siempre, pero es lo que posibilita algún deseo, o como Lacan nombra en el artículo en cuestión, “el verdadero viaje”.

Bibliografía:

Freud, S. (1981). El Tabú de la virginidad. En Obras Completas. Tomo III. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva (originalmente publicado en 1918).

Freud, S. (1981). Introducción al Narcisismo. En Obras Completas. Tomo II. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva (originalmente publicado en 1914).

Lacan, J. (1988) .El Estadio del Espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores SA. (Originalmente dictado en 1949)

Lacan, J (2006). Seminario X: La Angustia. Buenos Aires, Argentina: Paidós. (Originalmente dictado en 1963).

¿Qué es lo reconocido?

El logro de la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Eduardo Assalone

(CONICET-AAAdIE-UNMdP)

Introducción

El movimiento filosófico que se ha denominado “Idealismo Alemán” se destaca en la historia de la filosofía occidental, no únicamente por un énfasis en el sujeto de conocimiento y en general por un modelo de comprensión de la realidad centrado en la conciencia. Quizás lo más representativo de este movimiento sea no tanto la dimensión gnoseológica, que ocupa no obstante un lugar destacado, sino más bien la importancia que adquiere la dimensión práctica en las obras de los referentes más desatacados de esta tradición inaugurada por Kant a partir de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en 1781. El “primado de la razón práctica” por sobre la teórica –primado defendido por el filósofo en su *Crítica de la razón práctica*, de 1788–;¹ la libertad como principio normativo fundamental; el componente de autodeterminación del sujeto que cualquier concepción moral debe suponer; la necesidad de derivar racionalmente un sistema institucional que sea respetuoso de la libertad de todo ser humano. Este conjunto coherente de exigencias prácticas, que pueden encontrarse en la obra de Kant, funda al Idealismo Alemán como movimiento filosófico y pueden encontrarse todavía sus resonancias en algunas expresiones de la filosofía alemana contemporánea, por ejemplo en la ética del discurso o en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth.

No es ninguna novedad señalar los orígenes idealistas del concepto contemporáneo de reconocimiento, entendido como *Anerkennung*. El propio Honneth lo ha señalado al tomar como base de su primera teoría del reconocimiento –la que se encuentra desarrollada en *La lucha por el reconocimiento* de 1992–² ciertas obras de juventud de Hegel, especialmente *El sistema de la eticidad* de 1802.³ La obra posterior de Honneth no rechazó esta filiación intelectual, sino que la profundizó, llegando a identificarse con el proyecto filosófico de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, una obra de madurez usualmente impugnada en los círculos

¹ KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. Aus., pp. 119 y ss.

² HONNETH, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.

³ HEGEL, G.W.F., *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*, mit einer Einleitung von Kurt Rainer Meist, herausgegeben von Horst D. Brandt, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.

de pensamiento crítico por su aparente sesgo conservador. En *El derecho de la libertad* de 2011 Honneth se propone, con Hegel, realizar una “reconstrucción normativa”, esto es, “una reconstrucción tipificadora del desarrollo histórico de cada esfera” que muestre “hasta qué grado las comprensiones de la libertad institucionalizadas en cada caso ya han alcanzado su realización social”.⁴ En otras palabras, se trata de explicitar los principios normativos que efectivamente estructuran las instituciones sociales contemporáneas. El reconocimiento será de gran importancia para este proyecto, pues se funda en una concepción social de la libertad según la cual ningún individuo es efectivamente libre si su comunidad no lo es también.⁵ La fuerte intuición hegeliana de que sólo pueden existir sujetos libres en la medida en que vivan en una comunidad de reconocimiento mutuo parece ser el trasfondo de esta concepción de la libertad social que explicaría la legitimidad de nuestras instituciones sociales existentes.

Pero, como sabemos, Hegel no fue el primero en desarrollar el concepto de reconocimiento en un sentido filosófico y de tomarlo como principio práctico. Un tratamiento similar puede encontrarse en el *Fundamento del Derecho Natural* de Fichte, una obra de 1796, bastante anterior a la *Filosofía del Derecho* de Hegel (1821) e incluso de la *Fenomenología del espíritu* (1807) o *El sistema de la eticidad* (1802). En el parágrafo 3 del *Fundamento del Derecho Natural*, Fichte busca demostrar que el ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sino a partir de la “exhortación” (*Aufforderung*), por parte de otro sujeto, a realizar una actividad libre.⁶ Esta exhortación se encuentra a la base de todo el sistema jurídico.⁷ Así, el reconocimiento intersubjetivo se convierte, como en Hegel, en una premisa de la libertad institucionalizada.

Incluso podríamos remontarnos hasta la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de Kant, cuya primera edición es de 1785, para encontrar quizás la primera aparición en la historia de la filosofía del reconocimiento intersubjetivo como principio normativo fundamental. La segunda fórmula del imperativo categórico, la que exige tomar a todo ser racional siempre a la vez como un fin en sí mismo (*Zweck an sich selbst*) y nunca solamente como un medio para nuestros propósitos subjetivos,⁸ podría ser el primer antecedente y el modelo para las versiones fichteanas y hegelianas del reconocimiento

⁴ HONNETH, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a.M: Suhrkamp, 2011, p. 10 [10]. Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en español utilizada en la cita: HONNETH, Axel, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, trad. Graciela Calderón, Buenos Aires: Katz, 2014.

⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁶ FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796-1797) § 3, en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band III.

⁷ Cf. DAMIANI, Alberto Mario, “La función de la exhortación en Fichte”, en: DAMIANI, Alberto et al. (coordinadores), *Actas del Tercer Simposio de Filosofía Moderna. Rosario, 2015*, Rosario: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2016, pp. 53-64.

⁸ KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. Aus. (1786), p. 429.

intersubjetivo, aunque no haya en ese lugar ninguna demostración –ni siquiera la indicación de la *necesidad* de semejante demostración– del carácter intersubjetivo de la conciencia misma. También la segunda variante de la tercera fórmula,⁹ la del “Reino de los Fines” (*Reich der Zwecke*), se asemeja bastante a una comunidad de reconocimiento intersubjetivo, puesto que en ese reino ideal cada miembro es un fin en sí mismo, y todos están sujetos a las leyes morales que ellos mismos legislaron.¹⁰ En el reino de los fines cada uno es un fin en sí mismo para los otros, y todos obedecen a una legislación que es común porque es universalmente querida, y es universalmente querida porque es racional.

En la presente comunicación no nos ocuparemos de estas primeras apariciones del reconocimiento intersubjetivo en Kant y en Fichte sino, antes bien, abordaremos la versión hegeliana del mismo. No nos interesará tampoco destacar el valor mediador del reconocimiento para la constitución del sujeto, lo cual ya ha sido ampliamente desarrollado en la literatura especializada, sino, por el contrario, poner de manifiesto aquello que la dependencia con respecto a los demás suele invisibilizar: la *independencia* de la autoconciencia, su carácter auto-fundado. Frente a la *mediación* intersubjetiva del reconocimiento, que es condición para la constitución del sujeto, queremos enfatizar la *inmediatez* de la autoconciencia. Contra la tradición cartesiana que sólo pudo evidenciar la naturaleza (auto)fundante del yo a costa de asumir un solipsismo radical, la teoría hegeliana de la autoconciencia, desarrollada en el Cap. IV de la *Fenomenología del espíritu* (en adelante, *PhG*), explicita la necesaria mediación de los otros en la constitución del yo. Sin reconocimiento intersubjetivo no hay sujeto. De este modo se elimina el riesgo del solipsismo y se sientan las bases de una concepción comunitarista del proceso de subjetivación. Pero, ahora contra cualquier forma concepción de la intersubjetividad que opaque el valor de la autoconciencia, Hegel nos muestra que el acto de reconocer supone algo que merece ser reconocido: el logro que representa llegar a ser autoconsciente, sujeto.

1. La mediación social del yo

Hegel parece indicar en el Cap. IV de la *PhG* que la autoconciencia no es un dato primario sino que la misma requiere la satisfacción de ciertas condiciones para llegar a producirse.¹¹ Requiere haber atravesado las figuras de la conciencia tratadas a los capítulos precedentes: la certeza sensible, la percepción y el entendimiento. Requiere también haber

⁹ Siempre siguiendo el orden de las fórmulas del imperativo categórico que propuso Paton. PATON, H. J., *The Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*, London: Hutchinson's University Library, 1946.

¹⁰ KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. Aus. (1786), p. 433.

¹¹ PIPPIN, Robert B., *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2011, p. 60.

negado su nuevo objeto, la “vida” como destino de su incesante deseo, y haber pasado también por “la experiencia de la independencia” de ese objeto (*PhG*, p. 143 [111-112]).¹² Luego tendrá que enfrentarse a otra autoconciencia con la que se tramará en una lucha a muerte por demostrar su independencia frente a la vida y probar que lo esencial es para ella la libertad.¹³ Habrá de darse un reconocimiento unilateral, y se configurará una relación de “señorío y servidumbre” o, en términos más cercanos, una relación de dominación y sometimiento. Más tarde serán el servicio, el trabajo y el terror experimentado en la lucha a muerte, los que le permitirán a la autoconciencia continuar su auto-constitución como sujeto práctico.

Nada parece estar más lejos de esa exposición realizada por Hegel que la afirmación que queremos defender aquí del carácter inmediato de la autoconciencia para dicho filósofo; una inmediatez que, además, sería el rasgo por el cual la autoconciencia llega a ser fundamento normativo de sí misma. Pero en el Cap. IV parece ocurrir todo lo contrario de lo que afirmamos: ese capítulo puede ser leído como un intento de demostrar la *mediación intersubjetiva o social del yo*, la mediación del reconocimiento como condición de posibilidad de la emergencia de un sujeto autoconsciente. Es, con el de Fichte, uno de los primeros intentos filosóficos realizados en ese sentido. Con el Cap. IV Hegel parece querer refutar esa suerte de “dogma del racionalismo” que, al menos desde Descartes, ve en la autoconciencia un elemento no derivado, capaz, por ello mismo, de ser fundamento de validez de nuestros juicios. En Descartes, por ejemplo, el *cogito* se revela como el primer principio de la filosofía precisamente porque no podemos llevar la duda más allá de él. No hay nada más elemental que el yo y es por eso que éste puede ser lo más básico para todo lo demás. Aquí la autoconciencia es inmediata y por ello es fundamento de normatividad (epistémica, en este caso), pero no se avizora ninguna clase de mediación que oficie de condición de posibilidad del *cogito*.

Contra a este convencimiento racionalista, Hegel muestra la génesis social del yo. La autoconciencia no es entonces para este filósofo un dato primario o un elemento no derivado u “originario”. Por el contrario, tiene como condición algo que *sí* es primario: el “espíritu”

¹² La abreviatura “PhG” indica la siguiente edición de la *Phänomenologie des Geistes*: HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl., 1989. Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en español utilizada para las citas textuales: HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 16ta. reimpresión, 2006.

¹³ Cf. NEUHOUSER, Frederick, “Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord”, en: WESTPHAL, Kenneth (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Oxford: Blackwell, 2009, p. 38. BEISER, Frederick, *Hegel*, New York/London: Routledge, 2005, p. 181.

(*Geist*), una comunidad de reconocimiento mutuo, un orden normativo.¹⁴ Sólo gracias a este “nosotros” es posible la constitución de un “yo”.

2. La inseparabilidad de la mediación y la inmediatez

Sin embargo, señalar las mediaciones necesarias para la constitución de una autoconciencia no implica necesariamente descartar cualquier clase de inmediatez relacionada con ella. Que algo sea inmediato no significa que esté libre de toda mediación. Pero que algo sea mediado, a su vez, no excluye toda inmediatez. Incluso podría decirse que donde hay mediación hay inmediatez y donde hay inmediatez hay mediación. Hegel lo expresó con toda claridad al inicio de la *Ciencia de la Lógica*, cuando se pregunta por el comienzo de la ciencia: “nada *hay* en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como *unidas e inseparables* [ungetrennt und untrennbar], y aquella oposición aparece sin valor [*jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt*]”.¹⁵ De esta proposición podemos extraer la conclusión de que no hay nada que sea estrictamente inmediato, pero también estamos igualmente habilitados a concluir lo contrario: que no hay nada que sea estrictamente mediado. Incluso lo más mediado, según esta proposición, es en alguna medida también una forma de inmediatez. Como explica Michael Rosen: “Sería un error [...] entender a Hegel afirmando que todo lo que *parece* ser inmediato resulta, en realidad, estar mediado. Aunque no pueda haber tal cosa como una inmediatez *pura*, la inmediatez misma no es más ilusoria que la mediación”.¹⁶

Los conceptos de mediación e inmediatez o inmediatez, así como también los calificativos de “mediato” e “inmediato”, son relativos, remiten el uno al otro. “Mediato” es un adjetivo que usamos para decir que algo no es inmediato, es decir, que es in-directo. Y a su vez, como bien señala Andreas Arndt, la inmediatez, en tanto relación directa, es siempre una *relación* entre al menos dos términos y por ello es también mediación.¹⁷ De acuerdo con esta intercambiabilidad e inseparabilidad de la mediación y la inmediatez no podemos descartar la

¹⁴ Cf. BRANDOM, Robert B., *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge (MA): Harvard University Press, p. 227. PIPPIN, Robert B., “Brandom’s Hegel”, *European Journal of Philosophy* 13:3, 2005, p. 401, nota 1. VALLS PLANA, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona: Estela, 1971, p. 76.

¹⁵ HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, en dos tomos. Tomo 1 (I) en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke [in 20 Bänden]*, Band 5, Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Erste Auflage, 1986, p. 66 [88]. Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente versión en español utilizada para la cita: HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968, tomo 1.

¹⁶ ROSEN, Michael, *Hegel’s Dialectic and Its Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 87.

¹⁷ ARNDT, Andreas, *Unmittelbarkeit*, Berlin: Eule der Minerva Verlag, 2013, p. 47.

posibilidad de un punto de vista desde el cual hasta lo más inmediato se nos aparezca como mediado y viceversa.

Si lo que interesa determinar es la constitución o la *génesis* de la autoconciencia, por ejemplo, entonces no puede perderse de vista el carácter mediado de dicha constitución. En este caso, no deberíamos pasar por alto la mediación social del yo. Pero si lo que interesa determinar es la validez o la *legitimidad* que tiene la autoconciencia para la producción de ciertos juicios o acciones prácticos, entonces todas las cuestiones relativas a su constitución ontológica dejan de ser relevantes. Sí es relevante, en cambio, establecer en qué funda su legitimidad la autoconciencia, por ejemplo, en qué se basa la “autoridad de primera persona”. La inmediatez que buscamos destacar es normativa, no ontológica: no nos interesa saber si la autoconciencia se encuentra libre de toda mediación relativa a su constitución social, sino si su legitimidad se funda en otra cosa que en ella misma.

3. La inmediatez de la autoconciencia

Es justamente el juego especular que se pone en escena en el Cap. IV lo que nos indica que sólo la autoconciencia puede ser condición y fundamento de la autoconciencia. Sólo otra “cosa” como ella puede reconocerla. Entendemos de esta manera las célebres sentencias hegelianas presentes en dicho capítulo: “[L]a autoconciencia sólo puede [...] lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación” (*PhG*, p. 144 [112]); “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia” (*loc. cit.*); la “autoconciencia viva” es “una autoconciencia para una autoconciencia” (*loc. cit.*). Que la autoconciencia sólo pueda satisfacerse en otra autoconciencia significa que aquello que le confiere autoridad a la autoconciencia es algo consubstancial a ella. La autoconciencia tiene en sí misma su fundamento; las pretensiones de validez de la autoconciencia no se fundan en otra cosa que en ella misma.

Cuando Hegel dice: “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (*PhG*, p. 145 [113]), tendemos a enfatizar que la autoconciencia sólo llega a ser gracias a la mediación de otra autoconciencia. No deja de tener fundamento este énfasis habitual, pues la concepción de sentido común de la autoconciencia es la racionalista y atomística, y contra ese modelo de autoconciencia cartesiana la sentencia de Hegel afirma, como vimos, la mediación intersubjetiva y social del yo. Pero la frase de Hegel no dice: “La autoconciencia es *en y para otra* autoconciencia”, lo que estrictamente dice es que la misma es “en y para sí” porque es “en sí y para sí para otra autoconciencia”. Podemos acentuar la última parte de lo declarado, esto es, podemos enfatizar la mediación social de la autoconciencia, pero también podemos enfatizar la primera parte de la frase, la cual señala que la autoconciencia existe efectivamente

en y para sí misma (claro que gracias a la mediación de otra autoconciencia, esto es, sólo gracias a que es reconocida por ella). La autoconciencia hegeliana no existe en el modo de la heteronomía y de la dependencia; no es sencillamente *en otro* y *para otro*, como un accidente para una substancia ajena. Por el contrario, la autoconciencia es esencialmente autónoma, libre, sólo que esa autonomía la consigue (o la recupera) gracias a la intervención de las demás autoconciencias. Enfatizando la primera parte de la frase nos encontramos entonces con ese elemento de inmediatez –entendida como producto, como *logro*, no como dato primario– que es el fundamento del estatus moral de la persona singular.

La afirmación de que la autoconciencia hegeliana es fundamento de sí misma no conduce necesariamente a un solipsismo, tal como puede parecer en un primer momento. Pues el espíritu, esa comunidad de reconocimiento donde puede llegar a producirse una autoconciencia, es a la vez una instancia plural y consubstancial al yo. No debemos olvidar que, según Hegel, “el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*” (*PhG*, p. 145 [113]). El yo requiere del espíritu objetivo para llegar a ser fundamento de autoridad, para ser reconocido. Pero ese espíritu tiene la misma naturaleza que el yo; ambos son autoconciencia. O, a la inversa, el yo tiene la misma naturaleza que el espíritu objetivo o absoluto: es espíritu “subjetivo”. Ambos entonces son espíritu. Tanto el yo como el nosotros forman parte de esa “sustancia absoluta” que es la unidad de las conciencias, esto es, el espíritu.

El reconocimiento tiene, entonces, un doble sentido: es, por un lado, el hecho de ser reconocido por otra autoconciencia, pero también el de reconocerse en el otro, el descubrir que “lo otro que uno” es en realidad “un otro como uno”. Gracias a esta sustancialidad común, la autoconciencia no necesita de nada heterogéneo para llegar a constituirse y puede ser, así, fundamento último de validez práctica, puede ser una forma de inmediatez normativa, sin por ello negar su dimensión intersubjetiva, social, y por ende, no-solipsista.

La autoconciencia, por tanto, no se funda en otra cosa que en sí misma. Y por esta característica, justamente, puede ser fundamento normativo de autoridad. No sólo de la autoridad de primera persona sino de otras formas de autoridad subjetiva, por ejemplo, la autonomía del ciudadano en la *Filosofía del Derecho*.¹⁸

¹⁸ Coincidimos con Dudley Knowles en la importancia de relacionar el Cap. IV de la *PhG* con la *Filosofía del Derecho* en su conjunto, pero especialmente para comprender mejor los supuestos que contiene el concepto jurídico de “persona” presente en la Primera Parte de la última obra mencionada. KNOWLES, Dudley, *Routledge Philosophy GuideBook to Hegel and the Philosophy of Right*, London: Routledge, 2002, Chap. 4. De alguna manera, el capítulo sobre la autoconciencia de la *PhG* ofrece los fundamentos para construir luego en la *Filosofía del Derecho* un modelo de Estado basado en el respeto y el reconocimiento del valor de los ciudadanos. Cf. HONNETH, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001. Para la relación entre el Cap. IV de la *PhG* y la *Filosofía del Derecho*, véase: HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des*

4. ¿Qué es lo reconocido?

Se nos podría cuestionar que identifiquemos la inmediatez de la autoconciencia como el rasgo decisivo de la misma que le confiere legitimidad. De acuerdo con esta objeción, no sería el carácter *inmediato* de la autoconciencia lo que le otorgaría a ésta su autoridad sino, por el contrario, la *mediación* social que, al reconocer a la autoconciencia como tal, la constituye. Pero con ello estamos descuidando una cuestión fundamental: si la autoconciencia es verdaderamente un logro, este logro reviste una novedad radical respecto del conjunto de las condiciones que lo hicieron posible. Hay algo verdaderamente novedoso en la autoconciencia, y esa novedad es lo que hace que la aparición de la autoconciencia sea comprendida como un salto cualitativo respecto de todas las figuras anteriores de la conciencia. Lo nuevo es irreductible a sus condiciones. La autoconciencia no puede ser reducida a las condiciones de su constitución. Cada nueva inmediatez, conseguida por la infinidad de mediaciones (e inmediateces) anteriores, representa un logro y, como tal, no es posible de ser explicada completamente por esas mediaciones. Lo decisivo, entonces, lo que le confiere a la autoconciencia su autoridad, no está dado en las mediaciones que la hacen posible sino en la nueva inmediatez que ella alcanza.

Entonces, ¿qué es lo reconocido? ¿Qué es lo que reconocemos en los otros y qué reconocen ellos en nosotros? En la escena de enfrentamiento entre las autoconciencias que se presenta en el Cap. IV de la *PhG*, cada autoconciencia busca demostrarle a la otra su independencia con respecto a la vida, que lo que la define es la libertad, no la vida: “[L]a *presentación* [*Darstellung*] de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse [*sich zeigen*] como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado [o “atado”, *geknüpft*], a ningún *ser allí* [o a ninguna existencia, *Dasein*] determinado, [...] ni se está vinculado a la vida” (*PhG*, pp. 115-116 [148]). Arriesgar la propia vida es la forma de demostrar esa independencia. Antonio Gómez Ramos explica este acto de poner en riesgo la vida, siguiendo de cerca las interpretaciones, que nosotros consideramos “normativistas”, de autores contemporáneos como Robert Pippin, Terry Pinkard, John McDowell y Robert Brandom:¹⁹

Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke [in 20 Bänden]*, Band 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl., 1989, § 35, *Obs.* y § 57, *Obs.*

¹⁹ Sobre esta interpretación normativista de Hegel véase nuestro artículo: ASSALONE, Eduardo, “Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro social y como sujeto de estados normativos en el cap. IV de la Fenomenología del espíritu”, *Ideas y Valores*, Año 64, N° 158 (2015), pp. 61-84.

Lo que el otro reconoce en mí, entonces, es *mi autoridad sobre mí mismo*, mi no ser un mero animal, un simple miembro de la especie en el ciclo de la vida, sino un género en mí mismo, un universal concreto aquí: un ser *singular*. O bien: mi no ser una persona –recuérdese el desprecio con el que Hegel trata ese apelativo–, alguien que lleva ese título por el hecho de haber nacido dentro de un sistema jurídico, pero que no ha arriesgado la vida en cuanto que no se ha negado a sí mismo para someterse a criterios y normas que él mismo se dé. Es la autoridad sobre sí mismo, *su propia autonomía*, lo que yo reconozco en el otro.²⁰

Se trata entonces de probar que la autoconciencia no es un ente biológico, sino un ser normativo o “espiritual”. Ser sujeto implica detentar cierta autoridad, reconocida por los demás, de determinar la propia vida en concordancia con los principios y valores que nosotros mismos nos damos. Ser un sujeto o un “yo”, según la interpretación de Robert Brandom, significa a su vez “ser capaces de adoptar una actitud normativa frente a las cosas, de comprometerse, tomar responsabilidades, ejercer autoridad, evaluar la corrección” de las acciones.²¹

De acuerdo con la perspectiva hegeliana, llegamos a ser sujetos en el marco de una comunidad de reconocimiento mutuo; una comunidad con sus valores socialmente determinados. Dentro de ese marco, los sujetos están autorizados comunitariamente a desarrollar ciertas acciones, siempre y cuando no entren en contradicción con compromisos asumidos previamente por esos mismos sujetos. Como sostiene Terry Pinkard, ser autoconscientes significa “asumir una posición en el ‘espacio social’, esto es, asumir un conjunto completo de inferencias que autorizan al agente a moverse de una posición en ese espacio a otra. Un ‘movimiento’ en un ‘espacio social’ es una inferencia autorizada por tal espacio. Conocerse a uno mismo en este sentido es conocer la posición de uno en tal ‘espacio social’”.²² El “espacio social” permite ciertos movimientos y prohíbe los contrarios. Una vez asumida una posición dentro de ese espacio, se pueden inferir ciertos movimientos, mientras que otros deben descartarse. Dicho de otra manera: ser reconocido como un ser autónomo significa ser comprendido como un ser racional.²³ Cuando una conducta no se infiere racionalmente de compromisos asumidos anteriormente por parte de ese ser autónomo,

²⁰ GÓMEZ RAMOS, Antonio, “¿Qué puede significar no estar atado a la vida? Sobre subjetividad y reconocimiento en Hegel”, en: AAVV, *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, Madrid: Escolar y Mayo, 2014, p. 415.

²¹ BRANDOM, Robert B., “The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution”, en: IKÄHEIMO, Heikki & LAITINEN, Arto (eds.), *Recognition and Social Ontology*, Leiden/Boston: BRILL, 2011, p. 48.

²² PINKARD, Terry, *Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 47.

²³ Aquí –señalémoslo al pasar– resuena la segunda fórmula del imperativo categórico kantiano: le debemos respeto a las personas, no podemos nunca instrumentalizarlas, es decir, quitarles su carácter de fin en sí, porque son seres racionales como nosotros. Lo que valoramos en los otros es la racionalidad que compartimos con ellos.

entonces, o bien la conducta es impugnada por parte de sus semejantes (al considerarla una violación del compromiso), o bien éstos ponen en duda la racionalidad misma del individuo.

La auto-constitución del individuo como sujeto racional autoconsciente, independiente y auto-determinado equivale al ingreso de ese individuo en un orden normativo, en el “espíritu objetivo”. Nuevamente siguiendo a Brandom, lo espiritual (*geistig*) debe ser entendido como el reino de las normas conceptualmente articuladas de autoridad y responsabilidad, compromiso y autorización. El espíritu es la comunidad de reconocimiento de todos aquellos que asumen estos estados normativos y en la que desarrollan sus actividades normativamente significativas.²⁴

Cuando se enfatiza el acto de reconocimiento, el reconocer, se pone de relieve el elemento *mediado* de la autoconciencia, su dependencia con respecto a otras autoconciencias, el hecho de que no hay yo sin nosotros, el carácter *social* del logro que constituye llegar a ser sujeto. Pero cuando aquí destacamos el objeto del reconocimiento, lo reconocido mismo, buscamos no perder de vista lo esencial, esto es, por qué ese logro social es efectivamente un logro. Lo que hacemos, entonces, es señalar la dimensión de *inmediatez* que adquiere la conciencia cuando deviene autoconciencia, el hecho de que el yo tiene una autoridad práctica que es irreductible a la comunidad que lo reconoce como un ser independiente, libre, auto-determinado (claro que ese ser se determina a sí mismo de acuerdo con un conjunto coherente de normas efectivamente compartidas con todos los demás miembros de la comunidad). Lo que reconocemos en los demás y lo que los demás reconocen en nosotros es nuestra naturaleza esencialmente libre, no atada a ningún fundamento externo. Una libertad que no está *dada* desde un comienzo, por supuesto, sino que debe ser *demostrada* en el encuentro con las demás autoconciencias.

²⁴ BRANDOM, Robert, *Tales of the Mighty Dead*, ed. cit., p. 227.

Tensiones del reconocimiento:

Lacan y Hegel

Vanesa Baur

(UNMdP)

El punto de partida de este trabajo es el fecundo diálogo establecido entre el psicoanálisis lacaniano y la filosofía. En esta intersección, especialmente considerando las teorizaciones de Lacan, tiene gran protagonismo la figura de Hegel. Más precisamente, el Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*. Sin embargo, a pesar de las constantes y múltiples referencias de Lacan a la dialéctica del amo y el esclavo (esta formulación, en lugar de *señor* y *siervo*, es la elegida muy probablemente por la influencia de Kojève) el concepto de *reconocimiento* no ha tenido especial desarrollo en la clínica lacaniana.

Podemos situar algunos usos que Lacan ha hecho del mismo. En primer lugar, el reconocimiento de la propia imagen en el espejo, movimiento fundante de la constitución subjetiva, excede la pura imagen ya que se sostiene en la mirada del Otro. Se trata de una identificación que supone su sostén en la mediación de un lugar tercero. De no contar con esa mediación, la tensión agresiva se precipita en su pendiente mortífera.

En segundo término, el lugar crucial que el *deseo de reconocimiento* ocupó para Lacan en su trabajo de dar centralidad al concepto de deseo, en una dimensión irreductible al anhelo consciente objetual. La lectura del reconocimiento en clave *kojéviana* da entrada al deseo de reconocimiento, constitutivo, humanizante. Reconocimiento implica tanto mediación como deseo, estando a su vez ambos conceptos íntimamente ligados. En 1963 se produce una modificación respecto a la dialéctica del deseo como deseo (de reconocimiento) del otro, en tanto Lacan comienza a considerar al *deseo del Otro* (y por consiguiente a la falta en el Otro) como el vacío indialectizable en la constitución subjetiva.

En tercer lugar, el reconocimiento se encuentra presente en la obra de Lacan en relación con la locura y con los estudios de los años '50 acerca de las psicosis. En "Acerca de la causalidad psíquica" de 1946 –en la línea de inspiración hegeliana– Lacan caracteriza específicamente a la locura como fenómeno de *desconocimiento*, lo que supone una detención en la dialéctica del reconocimiento. En *Seminario 3* (1955-56) Lacan caracteriza al psicótico en una relación de exclusión con el Otro, correlativa de que no es el Otro del reconocimiento. "El Otro está excluido verdaderamente en la palabra delirante" (Lacan, 1998, 81).

Considerando estas referencias al reconocimiento, en este trabajo exploro las que mencioné en tercer lugar, en función del siguiente interrogante ¿hay vigencia del concepto de reconocimiento para el psicoanálisis lacaniano?

Reconocimiento, deseo y mediación

Lacan no ha dejado de referirse (con mayor o menor distancia de sus planteos) a Hegel y sabemos que su acercamiento al filósofo estuvo matizado y tamizado por la asistencia a los cursos de Kojève y por la relación con Jean Hyppolite (*cf.* Roudinesco 1991). Desde el hegelianismo derivan algunos rasgos del reconocimiento: se vincula con el deseo, no se trata de un movimiento inmediato y por eso mismo involucra negación y alienación; es constitutivo del devenir sujeto. Devenir sujeto, a su vez, no es un planteo ajeno al psicoanálisis: el sujeto no consiste-subsiste; el sujeto se hace, deviene, se pone y su ser es dialéctico. Es en el devenir sujeto que tiene lugar el reconocimiento, fenómeno que implica una *trabazón multilateral y multívoca* como decía Hegel (lo cual supone desgarramientos, negaciones y negaciones de las negaciones, atravesamiento de la negatividad, devenir otro consigo mismo). Así enunciada –aún sabiendo de las diferencias en cuanto al sujeto que pone en juego cada teoría- es una tesis cercana al psicoanálisis: considerar que devenir sujeto requiere de la mediación y la operación de constitución subjetiva no es ajena a los avatares de la relación con el Otro. Pero las diferencias se hacen notar, ya que para Hegel los desgarramientos son superados, la negación es un momento del despliegue de la dialéctica a través del cual lo otro deviene sí mismo. El sujeto se enriquece, se hace espíritu universal concreto. Desde una perspectiva psicoanalítica no podemos olvidar el carácter irreconciliable del sujeto y del goce.

Más específicamente, el reconocimiento es un proceso, por lo cual es mediación, lo que impide reducirlo a una captación de la imagen, por ejemplo. Supone además y esencialmente la mutualidad y está ligado a la dialéctica del señor y el siervo, constitutiva de la autoconciencia. Requiere que cada uno de los participantes experimente en sí la negación, teniendo como pieza clave, fundamental, la reciprocidad del proceso. Es decir, el reconocimiento unilateral, el que deriva de la conciencia servil respecto del señor, no es un verdadero reconocimiento y este es el drama de la autoconciencia.

Pero hay un factor más que participa en el reconocimiento y es particularmente acentuado en la lectura que realiza Kojève de esta dialéctica: el deseo. En la *Fenomenología...* encontramos que Hegel se refiere a *Begierde*, y esta es nada menos que lo que caracteriza a la autoconciencia, ya que ella es deseo en general. La apetencia es afirmación, pero se agota y renueva incesantemente en el goce de la cosa. Esta afirmación deseante aniquila al objeto y afirma a un yo independiente que en verdad no es tal, ya que su

afirmación de sí requiere del objeto a consumir: “Por tanto, la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce, así como reproduce el deseo” (Hegel, 2009, p.112). Paradoja de lo humano: el resultado de la experiencia es el contrario al esperado, la satisfacción no es un punto de llegada, no agota el deseo, éste se re-lanza, se re-produce en dependencia de su objeto. A esta dificultad crucial Hegel le añade una que es además la ocasión de resolverla: el encuentro –dramático– con otra autoconciencia, deseante por supuesto ¿cómo se satisface un deseo con un objeto que también se autoafirma? La aniquilación del otro dejaría a la autoconciencia frente a la misma paradoja, por lo tanto la resolución de esta situación abre a una nueva posibilidad: la del reconocimiento mutuo que implica una transformación o una nueva fase del deseo. Para que el deseo como negación-goce del objeto sea superado “es necesario que la negación se presente como un movimiento propio de lo deseado” (Rendón, 2012, p.10) y sólo una autoconciencia puede efectuar la negación en sí misma. La dramática de este encuentro se despliega en la dialéctica del señor y el siervo, teniendo en cuenta que

“... según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro” (Hegel, 2009, p. 115).

Este proceso es leído por Kòjeve destacando dos tipos de deseo, dos niveles en los cuales el de reconocimiento es un deseo propiamente humano. El yo humano se constituye así en relación con un deseo que excede la inmediatez y que involucra que el otro no homogéneo con él lo reconozca como deseante y no como cosa.

El hombre se “reconoce” humano al arriesgar su vida para satisfacer su deseo humano, es decir, su deseo que se dirige sobre otro deseo. Pero desear un deseo es querer superponerse a sí mismo al valor deseado en ese deseo. Porque sin esta sustitución se desearía el valor, el objeto deseado y no el deseo mismo. Desear el deseo de otro es pues en última instancia desear que el valor que yo soy o que “represento” sea el valor deseado por ese otro: quiero que él “reconozca” mi valor como su valor; quiero que él me “reconozca” como un valor autónomo. Dicho de otro modo, todo deseo humano, antropógeno, generador de la autoconciencia, de la realidad humana, se ejerce en función del deseo de “reconocimiento”. (Kojève, 2006, 3)

Kojève resalta el valor humanizante del deseo, generado por un vacío incolmable, motor de la relación conflictiva y trágica con los otros. Y cuyo objeto no es más que un deseo,

otro deseo, ser deseado por un deseo. Quiero destacar que es una operación de lectura del ruso, cuya marca tiene fuertes resonancias en el psicoanálisis.

Hay un rasgo más que se encuentra presente en la letra de Kòjeve y no resalta de la misma manera en el texto hegeliano. La lucha es constitutiva, el reconocimiento no es automático, implica arriesgarse a la pérdida. Hay una dimensión profundamente trágica en la relación del hombre con el deseo que lo humaniza. Pero Kojève califica a esta “lucha a muerte” como “lucha por el puro prestigio”. Él mismo admite que es su operación de lectura sobre el texto hegeliano sin ser el término que el alemán usó, pero que tendría el mismo alcance semántico. No quiero hacer una discriminación filológica que no está a mi alcance, pero resulta sugestivo que la referencia al puro prestigio suaviza los resortes trágicos de la lucha y me pregunto cuánto de la reducción del reconocimiento a la lucha por los oropeles de la imagen es deudor de leer prestigio sin muerte. En nuestra lengua, prestigio es realce, estimación, buen nombre y también es engaño fascinado a través de la ilusión (según el Diccionario de la Real Academia Española).

Reconocimiento o exclusión

Es de notar que la crítica de la noción de autoconciencia no fue un obstáculo para que Lacan aprovechara rasgos de la dialéctica del reconocimiento. Pero el reconocimiento *necesariamente* recíproco, además de articulado al deseo, nos pone frente a una dificultad en la apropiación del término por parte del psicoanálisis ya que ¿hay reciprocidad entre el sujeto y el Otro? Para el psicoanálisis se trata más bien de alteridad (el término elegido por Lacan es “otro”) que de relación sujeto-sujeto ¿podemos hacer lugar a la idea de reciprocidad aún en la alteridad?

En Seminario 3, a partir de la afirmación por la cual “la estructura de la palabra es que el sujeto recibe su mensaje del Otro en forma invertida” (Lacan, 1998, 57), Lacan señala que esto se manifiesta en la palabra plena. Esta compromete al sujeto, tiene un carácter fundante de su posición y de aquel a quien se dirige (el ejemplo paradigmático con el que trabaja es Tú eres mi amo...). Más aún, dicho valor fundante reside en que “lo apuntado por el mensaje, así como lo manifiesto en el fingimiento, es que el Otro está ahí en tanto que Otro absoluto. Absoluto, es decir que es reconocido pero no conocido” (Lacan, 1998, 59). Por otra parte, la concepción del Otro no está afectada por una falta ni, aún, por la inconsistencia, lo cual permite entender que este Otro absoluto es necesario en tanto garante de la verdad. Así es posible comprender la insistencia de Lacan en la exclusión del Otro, como lugar de reconocimiento de la palabra del sujeto... y su correlativa imposición al sujeto como discurso que se independiza, como significante en lo real, revelándose por ejemplo en los fenómenos de franja propios del desencadenamiento de las psicosis.

A diferencia de la palabra verdadera, en la cual el Otro es presupuesto, es aquello ante lo cual el sujeto se hace reconocer pero es posible porque está ya reconocido. “Esta dimensión suplementaria, la reciprocidad, es necesaria para que valga esa palabra” (Lacan, 1998, 79). En este sentido el Otro es un absoluto irreductible. Leer la exclusión del Otro en la palabra delirante implica que “no hay verdad por detrás”, quedando el sujeto en un estado de perplejidad, de embudo temporal en el que no se sabe quién habló primero. (Lacan, 1998, 81).

En el Seminario 3 es crucial la dimensión del Otro como un más allá necesario, en su funcionamiento velado para el sujeto y en tanto tal, lugar del reconocimiento. Su carácter excluido no implica su desaparición sino más bien la aparición de teratologías en la relación imaginaria y una presencia desregulada del aparato significante. Ahora bien, podemos conjeturar entonces que el funcionamiento del Otro en un “más allá” constitutivo es lo propio de su funcionamiento como lugar de reconocimiento.

La locura: ausencia de mediación y desconocimiento

La recepción de las ideas de Hegel por parte de Lacan se había hecho evidente ya en la ponencia que presentó en el Coloquio de Bonneval titulada “Acerca de la causalidad psíquica”. La idea planteada en 1946 supone la reintroducción de la locura como fenómeno de sentido, con significación humana, que pone al hombre frente al límite de su libertad. Al leer este artículo en función del asunto del reconocimiento, es posible identificar el efecto de la lectura (quizás) directa de la *Fenomenología...* (su primera traducción al francés de la mano de J. Hyppolite había aparecido en 1941) en la reflexión lacaniana. Esta proporciona la oportunidad de valerse de otras figuras de la conciencia en su *viaje* hacia el Espíritu Absoluto. Ley del corazón, desvarío de la infatuación, alma bella son figuras que muestran el drama del sujeto que desconoce una parte de sí y le retorna dramáticamente de lo otro (que en Hegel es parte de sí aunque lo desconozca). Es el drama de la ausencia de mediación -la que posibilita devenir otro consigo mismo-, el que se pone de manifiesto en ellas y el que me permite leer con mayor amplitud la insignia del “Otro no reconocido” que extraje del Seminario 3.

D. Rabinovich (1993) ofrece un detallado contrapunto entre las referencias de Lacan a las figuras de la conciencia como fenomenología de la locura y su formulación en el texto hegeliano. A partir de ellas sitúa como esencial a la mediación, en tanto es la que viabiliza o posibilita o “pone” al reconocimiento y –por lo tanto– al deseo. La locura es, de acuerdo a la propuesta de Lacan “fenómeno de desconocimiento” y este no se pone en juego como opuesto a un supuesto conocimiento. La tensión se establece con el reconocimiento y este

proceso, como ya he señalado, es mediación. El desconocimiento que es la locura implica la “estasis del ser en una identificación ideal, sin mediación e infatuada” (Lacan, 2002).

La mediación supone reconocer una dimensión otra que, en Hegel, implica la negación-alienación necesaria para el devenir y cuyo desgarramiento será superado en el momento de negación de la negación. Mediación supone también algo diferente a la dimensión de lo Uno.

Conclusión

A partir del recorrido realizado emergen dimensiones del reconocimiento que guardan una tensión productiva con el tratamiento del concepto en Hegel.

Por una parte, la suposición del Otro no reconocido y por lo tanto funcionando excluido para el sujeto –formulada en Seminario 3– se entrama con la estructura general de desconocimiento propia de la locura y no sólo con el momento específico de constitución de la autoconciencia en la dialéctica del señor y el siervo. Lo desconocido en esta estructura es la mediación y el efecto es la infatuación, estasis, identificación inmediata en una seducción del ser.

En segundo lugar, la lectura del reconocimiento en clave kojéviana da entrada al deseo de reconocimiento, constitutivo, humanizante. Reconocimiento implica tanto mediación como deseo, estando a su vez ambos conceptos íntimamente ligados.

Mi hipótesis es que el reconocimiento en juego, cuya reciprocidad no implica homogeneidad, es el de la dimensión deseante y que esta implica a ambos participantes de la dialéctica. No hay deseo sin Otro ya antes de que formule Lacan que el deseo del hombre es el deseo del Otro. Porque hay deseo en cuanto hay pérdida de la propia consistencia y reconocimiento de la condición deseante del otro. Pero además el deseo es inconsciente y si no hay reconocimiento del deseo, lo que implica tolerar el enigma, tampoco lo habría del inconsciente.

Esto implica consecuencias localizables en el caso específico de las psicosis, cuyas referencias caractericé previamente, Si el psicótico está afectado por la ausencia de reconocimiento y el inconsciente se presenta *a cielo abierto*; operar en transferencia en el sentido de ubicar un velo, una división, un valor de verdad en el soñar, por ejemplo, puede ser entendido como una maniobra que sostiene una posibilidad de reconocimiento. Operación que, soportada por la posición del analista, no podría funcionar más que desde un deseo.

Referirme a reconocimiento es acercarme también a la referencia al deseo. Este tema, polémico para el psicoanálisis, ha sido recientemente estudiado con profundidad por Julieta De Battista en “El deseo en las psicosis” (2015). Siguiendo su propuesta, la de habilitar la interrogación acerca del deseo en las psicosis, entiendo que es posible situar allí el tema del

reconocimiento y ponerlo en juego también como un elemento en transferencia, como lugar o espacio o relación privilegiada para dar lugar a la instalación de un margen de vacío no forclusivo, de imposible mediador y por qué no de mediación.

Bibliografía

DE BATTISTA, J. El deseo en las psicosis. Buenos Aires, Letra Viva, 2015

DRI, R. Hegelianas. Irradiaciones de la "Fenomenología del Espíritu", Buenos Aires, Biblos, 2011

HEGEL, G.W.F. Fenomenología del espíritu, México, FCE, 2009

KOJÈVE, A. La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, Buenos Aires, Leviatán, 2006

LACAN, J. "Acerca de la causalidad psíquica" en Escritos I, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, pp.142-183.

LACAN, J. "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis" en Escritos II, Buenos Aires, Siglo XXI, 1985, pp.513-564.

LACAN, Jacques (1955-56) El Seminario. Libro 3.Las psicosis, Paidós, Buenos Aires, 1998.

RABINOVICH, D. La angustia y el deseo del Otro, Manantial, Buenos Aires, 1993.

RENDÓN, C. "La dialéctica del deseo en la Fenomenología del Espíritu de Hegel" en: Tópicos, N° 24, Santa Fé, Diciembre de 2012.

ROUDINESCO, E. Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Buenos Aires, FCE, 1994.

La reproducción social entre la identidad nacional y la subjetividad postradicional en la construcción de ciudadanía

Yvo Castillo
(UCV-UNLa)

Quiero comenzar por agradecer la oportunidad de estar aquí, en estas decimo séptimas *Jornadas Nacionales de Ágora Filosófica* en la hermosa ciudad de Mar del Plata, acá en Argentina. Agradezco esto porque soy un latinoamericano caribeño, caraqueño, que tiene la fortuna y privilegio de exponer sus inquietudes en cuanto al tema de la identidad latinoamericana; en el marco de unas Jornadas que aspiro me permitan compartir los avances preliminares que vengo desarrollando desde la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús, en la que tengo el gusto de ser estudiante del Doctorado; y en la que también cuento con el lujo de ser becario, tutorado por la Doctora Roxana Ynoub, en el marco del Proyecto bajo su dirección, que se titula: *La «teoría de la reproducción social» de Juan Samaja examinada a la luz de los aportes de las «ciencias de la complejidad» y el enfoque de la «transdisciplina»*.

Para mí es una grata fortuna poder exponer aquí estas inquietudes, pues, las ideas que hasta ahora he venido desarrollando, desde mi participación en la investigación arriba mencionada, tan sólo son el reflejo de inquietudes asociadas a mi formación como investigador. Y aclaro esto, aspirando también que me dispensen, en principio; ya que, los avances que pretendo compartir con ustedes ahora son bastante limitados, pues, se circunscriben en un estudio que he comenzado recientemente y, por tanto, apenas inicia su recorrido.

La cuestión de la identidad es uno de los grandes temas que, desde el pensamiento latinoamericano, viene ocupando un permanente sentido de interés. A riesgo, en esta oportunidad, traigo el tema desde una perspectiva que hace referencia a un autor europeo: Jürgen Habermas; pero no porque pretenda realizar una lectura eurocéntrica de la cuestión identitaria, sino porque nos ha resultado como un valioso aporte contar con el estudio de la realidad histórico-social de la integración europea, como referente de una comunidad en construcción, a propósito de las tensiones y contradicciones que han transitado para lograr conformarse como Unión Europea, luego de la Segunda Guerra Mundial. Asumiendo este hecho histórico, toda vez que nos venimos aproximando al estudio y comprensión de las influencias directas e indirectas que ha tenido la comunidad europea sobre América Latina,

en especial luego de establecida la Guerra Fría; pretendiendo observar así la incidencia que tuvo este conflicto, de proporciones globales, en el desarrollo de los modelos políticos democráticos instaurados en Latinoamérica durante el siglo XX.

Partimos del reconocimiento de la ciudadanía como la forma práctica que tiene el sujeto social para relacionarse en el contexto de una comunidad política, que está determinada por una delimitación geográfica, en la que pueden confluir distintas tradiciones culturales; aunque estén regidos por diferentes marcos jurídicos-políticos específicos. Para el mundo occidental moderno reconocemos tres hitos claves en el proceso de desarrollo histórico-social, a partir de los que surge de hecho y derecho la conformación de la ciudadanía. Estos hitos son: la independencia de las trece colonias inglesas de norteamérica, con la *Declaración de Derechos de Virginia* en 1776; la Revolución Francesa, con la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, en 1789; y la Revolución Haitiana, que, desde finales del siglo XVIII, inicia el primer movimiento independentista y anticolonial en Latinoamérica.

Pretendemos poder avanzar en esta investigación sobre la identidad latinoamericana, en base a estos tres referentes históricos del nacimiento de la ciudadanía como forma de identidad. No obstante, para esta exposición, sólo nos limitaremos a hablar de este asunto tomando como referencia la conformación ciudadana en la comunidad europea. Y para ello hemos asumido el estudio que realiza Habermas, entorno a la construcción de ciudadanía y su relación con la identidad nacional; desde donde también plantea una perspectiva que modeliza el surgimiento de un tipo de subjetividad postradicional. A partir de ello, esperamos poder luego ampliar este desarrollo articulándolo con la *teoría de la reproducción social* de Samaja (2016), dado el potencial que presenta este modelo conceptual para comprender el proceso latinoamericano; aún cuando en esta ponencia dejaremos sólo planteado algunas de las líneas a trabajar.

Jürgen Habermas (2007) plantea un análisis histórico referido a la construcción de la identidad y la ciudadanía, que nos ha permitido valorar las distinciones entre la identidad nacional que surge a partir del siglo XVIII, con el nacimiento de los estados-nacionales modernos, y la reconfiguración identitaria que comienza a perfilarse a partir de la Segunda Guerra Mundial en el siglo XX. Esta última configuración ha sido designada por Habermas como el nacimiento de una identidad posnacional, que se encuadra en la construcción de una ciudadanía democrática desde una subjetividad postradicional, abriendo paso a la integración de comunidades políticas y económicas supranacionales; como ha sido el caso de la Unión Europea.

Los hitos históricos vinculados al nacimiento de la ciudadanía, como forma de ejercicio político con la conformación del Estado-Nación republicano a partir del siglo XVIII; estuvieron vehiculizados por el nacionalismo moderno. Conforme a la mirada de Habermas, este

nacionalismo comienza a reconstituirse a propósito de hechos históricos de impacto amplio, como lo fue el ascenso del nazismo en Alemania y el fascismo de Mussolini en Italia; lo que, durante el siglo XX, atizó las rupturas sociales que permitieron generar condiciones para el surgimiento de la identidad posnacional.

Para Habermas, el nacionalismo se desarrolló en Europa a finales del siglo XVIII como una forma moderna de identidad colectiva, tras la ruptura con el antiguo régimen feudal; luego de la Revolución Francesa de 1789. Este hecho favoreció la generación de condiciones para la instauración del sistema capitalista, debido a la disolución del orden socioeconómico regido por monarquías tradicionales, dando lugar al advenimiento de las primeras sociedades burguesas. Al respecto, nos dice Habermas...

...los individuos se emancipan en el marco de libertades ciudadanas abstractas. La masa de los individuos así liberados se torna móvil, no sólo políticamente como ciudadanos, sino económicamente como fuerza de trabajo, militarmente como obligados al servicio militar y, también, culturalmente como sujetos a una educación escolar obligatoria; que aprenden a leer y a escribir y se ven arrastrados así por el remolino de la comunicación y cultura de masas (2007: 89)

Según Habermas el nacionalismo vehiculiza nuevas identidades, y se propone analizar esta cuestión señalando los rasgos característicos que diferencian al ciudadano moderno republicano que nace en el s. XVIII, del sujeto moderno que se encontraba aún en el estadio del régimen feudal, es decir, perteneciente a una comunidad política delineada por una tradición cultural monárquica, en la que en vez de ciudadanos había súbditos. Conforme a esto, una vez que el individuo social fue constituido en ciudadano pasó a configurarse como un sujeto moderno delineado por la cultura del Estado-Nación republicano; allí, atravesado por un complejo proceso histórico-social, se fue convirtiendo en fuerza de trabajo para el sistema capitalista, mientras era adoctrinado militar e ideológicamente a través de la cultura de masas, con su paulatina inserción en el sistema educativo y comunicacional.

Por otro lado, Habermas va a caracterizar la conformación de esta identidad nacional, de una manera que permite observar el complejo sistema de cambios progresivos que operan en la dinámica estratigráfica de la vida social. Así, señala que estas ideas fundadoras de la identidad nacional provienen de una herencia profana, pues busca independizarse del predominio ejercido desde la iglesia y la religión. Igualmente, nos indica que este nacionalismo republicano surgió como una identidad vehiculizada por la promoción de las ciencias del espíritu, que iban tomando fuerza en ese contexto desde el pensamiento ilustrado. Asimismo, define que fue un nacionalismo que buscó consolidarse haciendo coincidir la herencia cultural

de la lengua, la literatura y la historia, con las formas organizativas del Estado; reconociendo el Estado-Nación surgido de la Revolución Francesa como el modelo a seguir.

Ahora bien, una vez definida esta identidad nacional que surge para Europa a partir del siglo XVIII, Habermas plantea un análisis crítico sobre el desarrollo histórico-social de este proceso. Señala que el entusiasmo inicial desde el que se promovió la idea de libertad y autodeterminación política para lograr la soberanía popular, con base en la consolidación de un Estado de derechos ciudadanos, fue quedando como un adorno discursivo en los movimientos nacionalistas que transitaron la construcción de la ciudadanía democrática, desde el siglo XIX hasta el siglo XX. Fundamenta esta crítica al Estado-Nación moderno en hechos históricos ocurridos en torno a la Segunda Guerra Mundial; a fin de indicar la utilización que tuvo el ideario nacionalista para lograr implementar lo que él define y caracteriza como “nacionalismo integral”; refiriéndose a las figuras de Hitler y Mussolini como los máximos representantes de este tipo de identidad. Así, Habermas nos dice:

Sólo el nacionalismo integral, que se encarnó en figuras como Hitler o Mussolini, destruyó ese precario balance, liberando por entero al egoísmo nacional de las ataduras a los orígenes universalistas del Estado constitucional democrático. El elemento particularista, apaciguado hasta entonces una y otra vez, rompió finalmente en la Alemania nazi en la idea de una supremacía racial del propio pueblo. Y esto, como queda dicho, cubrió las espaldas a una mentalidad sin la que no hubiera sido posible el exterminio, organizado a gran escala... (2007: 92).

El desbalance al que Habermas se refiere tiene que ver con una de las críticas fundamentales que realiza al nacionalismo moderno; pues, señala que en la realidad histórico-social no existe una población nacional completamente homogénea que corresponda y represente el ideario de una identidad nacional sin diferencias internas. En este sentido, Habermas nos dice que el modo identitario que representa el nacionalismo generó la necesidad para cada Nación de organizarse en Estado, con el objetivo de alcanzar la independencia político-territorial. Sin embargo, observa que el mismo Estado promotor de los movimientos autonomistas, somete a su administración central a los grupos minoritarios que integran la población nacional y que luchan por el ejercicio de sus derechos ciudadanos. Con esto, “...el Estado nacional se pone a sí mismo en contradicción con las premisas de autodeterminación a las que él mismo apela.” (2007: 91).

Por otra parte, citando al historiador Walter Benjamin, Habermas plantea la necesidad de *barrer la historia a contrapelo*, a fin de mantener su permanente búsqueda crítica de la verdad. Esto lo dice a propósito de señalar la utilización de la revisión histórica institucional, por parte de los estados-nacionales, con el objetivo de generar una tendencia unilateral en

favor del poder central; sin tener en consideración el sentido histórico que se debe otorgar a la identidad colectiva. Al respecto, Habermas nos dice:

Para poder dar forma y servir de soporte a una identidad colectiva, el plexo de la vida lingüístico-cultural ha de ser hecho presente en unos términos capaces de fundar sentido. Y sólo la construcción narrativa de un acontecer histórico dotado de un sentido cortado al talle del propio colectivo puede suministrar perspectivas de futuro orientadoras de la acción y cubrir la necesidad de afirmación y autoconfirmación. (2007: 91).

Con todo, Habermas apunta cuatro señalamientos claves que evidencian, a su juicio, el debilitamiento del elemento particularista en la figura de conciencia que representó en sus inicios el nacionalismo; así, va perfilando las condiciones de posibilidad para la generación de lo que denomina dentro del proceso histórico-social como identidad posnacional, observada a la par del surgimiento de una subjetividad postradicional.

Primero: cita la *Filosofía del Derecho* de Hegel para criticar la idea del *momento ético de la guerra y el sacrificio de la propiedad y la vida*, señalando la negativa de cumplir con el servicio militar en la construcción de la identidad posnacional, a propósito de la clara contradicción que esto conlleva. Así, nos dice que:

El Estado nacional es el heredero del antiguo deber de morir por la patria, en nombre de una soberanía pensada en términos modernos, sellando con ello el predominio de la nación sobre todos los demás bienes terrenos. (2007: 96).

Ante esta idea, Habermas critica la capacidad que posee el nacionalismo para fundamentar este principio como motor de la guerra; toda vez que los avances evidenciados en los desarrollos tecnológicos aplicados a las armas bélicas, a partir de la Segunda Guerra Mundial y el Proyecto Manhattan, dan cuenta de lo insostenible de implementar, por ejemplo, conflictos con bombas nucleares, armas biológicas u otras de destrucción masiva; pues, al pretender atacar a un supuesto enemigo se estaría atentando gravemente contra el propio país; ya que, se destruye el ecosistema que posibilita la vida en el planeta, tal como la conocemos.

Segundo: Habermas cita la experiencia de Hannah Arendt, quien, luego de sobrevivir a los campos de concentración del régimen nazi, se nacionaliza como estadounidense; señalando desde este caso, él de los trabajadores desplazados forzosamente por la guerra. Con esto, Habermas advierte que este hecho trasciende la cuestión de la composición étnica en las sociedades desarrolladas, y apunta a realizar una revisión crítica de los propios privilegios, así como pretende asumir una revisión que contenga mayor formalidad en cuanto

a los fundamentos universalistas de las propias tradiciones; pues, haciendo un balance de todo el proceso, considera que la experiencia del desplazamiento forzado podría constituir un impulso para los procesos de aprendizaje intercultural, ya que:

Estos gigantescos movimientos de población, impuestos por la guerra, la opresión política, la miseria económica y el mercado internacional de trabajo, apenas si han dejado intacta en su composición étnica a ninguna de las sociedades desarrolladas. (2007: 96).

Tercero: Habermas indica que la comunicación y la cultura de masas reflejan una normalización a lo que es heterogéneo, donde predomina la intuición directa y la moralidad grupal de lo más próximo; pero esta normalización también se convierte en muestra de la insensibilidad y la necesidad de olvidarse, ante la conexión ampliada que se tiene con la totalidad del mundo. Sobre esto advierte que, en cuanto al derecho, la aceptación de la asincrónica pluralidad de formas de vida diversa, tiende a desaparecer la conciencia moral universalista. Así nos dice:

...esta circunstancia de no poder vivir sino tratando de olvidar muchas cosas delata la inquietante presencia de una sociedad ampliada al mundo en su totalidad. En ella las imágenes del enemigo y los estereotipos que tratan de blindar lo propio contra lo ajeno y extraño funcionan de forma cada vez menos fiable. Cuanto mayor es la instancia con que reclama su derecho esa asincrónica pluralidad de formas de vida diversas, que compiten entre sí, que se explotan unas a otras, con tanta mayor claridad desaparece toda alternativa a una ampliación de la conciencia moral en dirección universalista. (2007: 97).

Y, cuarto: Habermas observa, por un lado, una progresiva desintegración de las capas de la burguesía culta, que en el siglo XIX se apropiaba públicamente de la tradición mediante las ciencias del espíritu; y, por otra parte, señala la integración internacional del sistema de ciencia, que ha hecho posible permear unas a otras las distintas tradiciones científicas nacionales, generando las condiciones para el desarrollo de los estudios transdisciplinarios; todo lo cual ha impulsado una tendencia a implementar modelos teóricos que diferencian la investigación (vista como ciencia especializada), de la exposición (vista como historiografía divulgativa para todo público). En criterio de Habermas, esto ha fomentado una mayor problematización en la conciencia histórica, en vez de generar identidad y sentido. (2007: 97-98).

Ahora bien, desde estas cuatro observaciones críticas, Habermas señala el advenimiento de un nuevo estadio en la conformación de la identidad ciudadana. Pues, lo dicho hasta ahora: si en la superación del régimen feudal, a finales del siglo XVIII, cuando la

comunidad política estuvo delineada por la tradición cultural monárquica, se generaron las condiciones para que la identidad nacional fungiese como centro identitario ante la conformación del Estado-Nación republicano, esas condiciones parecen haberse perdido luego de los grandes episodios sociales que acabamos de comentar. En el caso de la superación del nacionalismo moderno, conforme a la lectura de Habermas, la comunidad política delineada por la tradición republicana va generando las posibilidades para la conformación de una subjetividad posnacional, que persigue establecer los fundamentos para consolidar el ejercicio democrático y deliberativo de la ciudadanía.

Estos cambios en la construcción histórica de los procesos que signaron la vida social, han creado las condiciones para la generación de una subjetividad postradicional que Habermas denomina “posnacionalismo”.

Como síntesis, Habermas plantea la posibilidad de identificar un *Patriotismo Constitucional*, que persigue coadyuvar al logro del autodomínio y la autorregulación, vehiculado por una relación que va en dos direcciones complementarias: el posnacionalismo y la comunidad contractual. Considerando para ello que, independientemente del reconocimiento de la multiplicidad cultural que pueda existir en un determinado territorio, es necesario el ejercicio de la intersubjetividad desde una comunidad política contractual común. Así nos dice:

Las tradiciones nacionales siguen acuñando todavía una forma de vida que ocupa un lugar privilegiado, si bien sólo en una jerarquía de formas de vida de diverso radio y alcance. A estas formas de vida corresponden, a su vez, identidades colectivas que se solapan unas con otras, pero que ya no necesitan de un punto central en que hubieran de agavillarse e integrarse formando la identidad nacional. En vez de eso, la idea abstracta de universalización de la democracia y de los derechos humanos constituye la materia dura en que se refractan los rayos de las tradiciones nacionales –del lenguaje, la literatura y la historia– de la propia nación. (2007: 101-102).

De esta manera, Habermas plantea finalmente la posibilidad de superar la identidad nacional como eje central de los procesos políticos, mediante la implementación universal de la democracia y los derechos humanos, asumidos como materia prima para la reconfiguración del lenguaje, la literatura y la historia; que ha constituido la tradición en los procesos de conformación nacional.

Aportes del modelo de la Reproducción Social de Samaja

Ante el desarrollo que acabamos de exponer, consideramos que la *teoría de la reproducción social* concebida por Samaja, nos brinda valiosos elementos que contribuyen para realizar un estudio mucho más ampliado, dirigido a la comprensión de estos procesos históricos, tanto a escala local y regional como global.

Algunos de dichos aportes, sobre los que comenzamos a configurar la nueva etapa de esta investigación, pueden resumirse en los siguientes puntos:

- a) La concepción “estratigráfica” de la vida social, examinada en perspectiva dialéctica, en tanto el modelo concibe a la vida social distinguiendo específicos patrones organizativos al modo de estratos o planos de sociabilidad. Cada uno de esos planos o estadios emerge, a partir de límites o crisis que presenta el plano anterior. De modo que cada nuevo plano contiene pero también remodela, a los elementos del plano anterior.
- b) La distinción (recuperando tradiciones de la teoría social y filosófica) entre el orden de la sociabilidad comunal, política y societal. Caracterizando a la primera por vínculos de dependencia cultural/territorial; a la segunda, por las regulaciones jurídico-políticas; y, a la tercera, por relaciones predominantemente contractuales.
- c) La consideración de una génesis histórica a partir de la cual se delinean cada uno de estos planos o estratos de la vida social: la sociabilidad comunitaria hace posible el paso a la sociedad política (fundamentalmente por la emergencia de las clases sociales), y ésta a su turno vehiculiza la plena maduración a la sociedad contractual o de mercado.
- d) Finalmente, la posibilidad de comprender cualquier momento histórico concreto a partir de las específicas articulaciones entre todos estos dominios y sus mutas tramas epigenéticas, funcionales y/o estructurales.

Desde este marco, los procesos de integración latinoamericanos son susceptibles de ser abordados desde una perspectiva innovadora, ya que pueden analizarse distinguiendo aquellos factores que comprometen a cada uno de los planos de la sociabilidad que hemos comentado, a saber: las tradiciones lingüístico/culturales y étnico/territoriales en la construcción comunitaria; los procesos de gestación jurídico-político en la conformación del Estado; y, la consolidación de las operaciones económicas de mercado, a escala micro, mezzo y macro. Ésta es la tarea que nos hemos trazado para avanzar en esta investigación en la etapa que iniciamos.

Bibliografía

- Habermas, J. "Conciencia histórica e identidad postradicional". En: *Identidades nacionales y postnacionales*. Tecnos. Madrid, 3ª Ed. 2007 [1989]. Pp. 83-109.
- Samaja, J. *Epistemología de la Salud. Reproducción social, subjetividad y transdisciplina*. Lugar. Buenos Aires. 2016.

La paradoja del reconocimiento

Intersticios entre Fanon, Hegel y Lacan

Ayelén Cavalli

(UNICEN-UNQ-UNMdP)

Hernán López Morales

(UNMdP)

Introducción

Franz Fanon (1925-1961) nació en Martinica, departamento francés que forma parte de las llamadas Antillas Menores en el Mar Caribe. Realizó su formación universitaria en Francia, gracias a una beca, donde obtuvo el título de médico y se especializó en psiquiatría. A partir de 1953, se desempeñó como director de psiquiatría en el hospital de Blida – Joinville, Argelia, lugar de trabajo que abandonó al año siguiente para sumarse al Frente de Liberación Nacional argelino (Wallerstein, 2009).

En su obra se encuentran claras huellas de diversos debates intelectuales en el marco del marxismo, el psicoanálisis, la fenomenología, la hermenéutica y el existencialismo, de una época signada por fuertes transformaciones sociales (guerra fría, movimientos de liberación nacional, revolución cubana, etc.). Pero sobre todo lo que marcó su narrativa fue su experiencia de vida como negro antillano en Francia y, a través de dicha vivencia, la obra de su maestro Aimé Césaire, poeta y político antillano que problematizó la categoría de “negritud”, al calor de los movimientos contra la dominación francesa, y luego estadounidense, en Haití (Fernández Pardo, 1971).

Siguiendo a Gates, encontramos que “la actual fascinación por Fanon tiene algo que ver con la convergencia de la problemática del colonialismo con la formación del sujeto” (1991:458; traducción propia). En la misma línea, Hall (1996) plantea el problema de la representación y la subjetividad como constitutivo de la política de la descolonización, por lo que la tarea fanoniana se presenta con el fin de:

“Subvertir las estructuras de la otredad en el lenguaje y la representación, la imagen, el sonido y el discurso, y, además, volver los mecanismos de significación de la fijeza racial contra sí mismos, con el objetivo de comenzar a constituir nuevas subjetividades, nuevas posiciones de enunciación e identificación” (1996, p.19; traducción propia)

En dicho contexto, el objetivo del presente artículo consiste en realizar una reconstrucción del problema de la lucha por el reconocimiento mutuo desde los aportes que nos brinda Fanon. El trabajo se centrará en los textos del pensador antillano *Piel negra, máscaras blancas* (1952) y *Los condenados de la tierra* (1961), con el fin de problematizar el carácter intersticial de la lucha por el reconocimiento, retornando a autores que han marcado la obra fanoniana como J. Lacan y G. W. F. Hegel, desde una lectura en clave colonial, tal como propone H. Bhabha.

Reconocimiento y negritud

En 1952, Fanon comienza *Piel negra. Máscaras blancas* fundamentando la necesidad de escribir dicha obra en la siguiente denuncia provocativa: “el negro no es un hombre (...) Hay una zona de no-ser” (2009, p. 42), de la cual el negro intenta escapar pero se produce una paradoja: en términos de Gordon, el negro “intenta ser humano en la faz de una estructura que niega su humanidad” (2005, p. 3; traducción propia). Sartre identifica una contradicción que denomina “neurosis”, en la cual el colonialismo distorsiona las relaciones de reconocimiento recíproco, de modo que: “para encontrarse en alguna forma de interacción social, el colonialista debe reconocer a los nativos como personas y menospreciarlos al mismo tiempo, lo mismo que estos deben aspirar al estatus de hombre y al mismo tiempo negarlo” (Honneth, 1997, p. 190)

En consecuencia, el objetivo de Fanon es: “nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo” (Fanon, 2009, p. 41-42). Con el fin de superar el complejo de inferioridad del negro, el autor encuentra la necesidad de una interpretación psicoanalítica del problema, propone por medio del análisis la destrucción de un “complexus psico-existencial” que se ha compactado a partir de la división racial entre blancos y negros.

Desde la lectura fanoniana, el complejo de inferioridad es producto de un doble proceso: económico y por interiorización o “epidermización” de dicha inferioridad. Por lo cual, la desalienación implica ambos aspectos. La actividad negadora sobre el cuerpo del negro produce una sobre-determinación desde el exterior provocando el derrumbe del esquema corporal y da lugar a un esquema epidérmico-racial:

“La vergüenza y el desprecio de mi mismo. La nausea. Cuando se me quiere, se me dice que es a pesar de mi color. Cuando se me odia, se añade que no es por mi color... Aquí o allí soy prisionero de un círculo infernal. Doy la espalda a esos escrutadores de antes del diluvio y me aferro a mis hermanos, *negros* como yo. Horror, ellos me rechazan. Ellos son casi blancos. Y además quieren casarse con una blanca.” (Fanon, 2009, p. 116)

A través del análisis de obras literarias, Fanon aborda las relaciones entre “la negra y el blanco” y entre “la blanca y el negro”, mostrando cómo se constituyen por medio de las narrativas mitos de blanqueamiento como forma de salvación y evolución. El psiquiatra antillano identifica un reconocimiento que Hegel no describió: el negro desea ser reconocido como blanco, mediante el amor dignificante de una amante blanca.

Fanon intenta mostrar que en la relación entre el colonizado y el europeo se establece una dialéctica en la cual el negro se identifica con el amo, abandonando el objeto. Este es el punto de articulación con los desarrollos lacanianos en torno al estadio del espejo, referidos tempranamente por Lacan (1972) en “*El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*” de 1949. El estadio del espejo es entendido como la condición estructuralmente necesaria y necesariamente previa -y por tanto conformante- a la comprensión del sí como yo completo, del otro como otro semejante, y de la falta y el deseo en el otro (Mendoza Gutiérrez, 2002). En esta primigenia experiencia especular se constituirá y se formará, aunque en esbozo, la función del yo, cuando el cachorro humano, todavía en un estado de esencial incoordinación motriz –dada su fetalización o prematuración entre la edad de seis meses hasta los dieciocho–, anticipe imaginariamente la aprehensión y el dominio de su unidad corporal. Esta unificación imaginaria se efectuará gracias a la identificación con la imagen del semejante como forma total, en tanto imagen que devuelve el espejo. El niño, pues, se identifica con la imagen que le es predestinada, base y matriz de su yo. La forma total del cuerpo le es dada como Gestalt, es decir, en una exterioridad que es constituyente y formadora antes que constituida y formada por él (Lacan, 1972). Esta experiencia del estadio del espejo no puede ser comprendida sino como:

“un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia (orgánica) a la anticipación (da la imagen completa); y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación especular, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentaria del cuerpo hasta una forma [...] ortopédica de su totalidad y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental” (Lacan, 1972, p. 90).

Desde esta perspectiva, existe una tensión entre la percepción de un cuerpo fragmentado (cuerpo real del niño) y la imagen de unidad en el espejo (yo ideal), clara evidencia de que la cría humana, a diferencia de los animales, ya es capaz de desdoblarse el espacio en real (su cuerpo) e imaginario (la figura unificada de otro en el espejo).

Hasta aquí, Lacan. Pero, ¿qué apropiación hace Fanon de estos textos para indagar el problema ontológico de la negritud? La lectura fanoniana propone una apropiación crítica del estadio del espejo como acto inaugural de identificación del negro a la *imago* del blanco,

en tanto fundante de su yo. Si el yo es el otro, aquí el otro del negro es el blanco, ubicado en la posición del Yo-Ideal, con lo que de completud y pregnancia refiere. Este es el plano imaginario que sostiene la interacción entre dos yoes, punto de negociación de la agresividad y tensión estructural en donde ambos yoes tenderán a la exclusión mutua: o yo, o el otro.

Ahora bien, si el yo se constituye a partir del momento enajenante en que se reconoce en otro, es inevitable que de ahí deriven ambivalencias de odio y amor, de completud y falta, de intimidad y exterioridad respecto a lo que se considera propio (Mendoza Gutiérrez, 2002). El momento fundacional del orden imaginario para el sujeto conlleva la formación del yo que, desde un inicio, es otro a pesar de sus intentos por tapar la disolución de la identificación que le subyace. Por esta razón, el yo "*se constituye al mismo tiempo que el otro en el drama de los celos*" (Lacan, 1982, p. 57). Así lo define el propio Lacan:

El yo es ese amo que el sujeto encuentra en el otro, y que se instala en su función de dominio en lo más íntimo de él mismo. Si en toda relación con el otro, incluso erótica, hay un eco de esa relación de exclusión, él o yo, es porque en el plano imaginario el sujeto humano está constituido de modo tal que el otro está siempre a punto de retomar su lugar de dominio en relación a él, que en él hay un yo que siempre en parte le es ajeno. Amo implantado en él por encima del conjunto de sus tendencias, de sus comportamientos, de sus instintos, de sus pulsiones [...] ¿Y dónde está ese amo? ¿Adentro o afuera? Está siempre a la vez adentro y afuera, por esto todo equilibrio puramente imaginario con el otro siempre está marcado por una inestabilidad fundamental. (1955-1956, pp. 134-135).

Algo similar ocurre en las relaciones de dominación colonial: las dificultades para romper esos órdenes de dominación son inherentes a sortear el orden imaginario. Siguiendo Fanon (2009), en la subordinación de lo negro a lo blanco que aparece en esos discursos, ambas *imago*s se encuentran en un espacio liminar donde lo único claro es la presencia del otro en la conformación del yo: un yo que no se define más que a costa de su contraparte. El yo del negro surge necesariamente en contraste con la imagen de un otro, que es el blanco. Se trata siempre de una imagen negra sobre un fondo blanco. O sea que cada vez que el negro se identifique como *ser un cuerpo negro*, paralelamente se identificará como *no ser un cuerpo blanco*.

Vale destacar que la pregnancia del registro imaginario en las articulaciones fanonianas es subsidiaria de una lectura temprana de los desarrollos lacanianos, pues los siete años que separan la redacción del texto *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* (1972) con el dictado del Seminario IV de *La relación de objeto* (1956-1957), les han servido a Lacan para resituar teóricamente el papel del estadio del espejo y del registro imaginario en la comprensión de

los momentos estructurales de la constitución subjetiva. Lacan articula el escrito de 1949, en el que había una primacía absoluta del registro de lo imaginario, con las ganancias teóricas que ha alcanzado por esta época: estableciendo la prioridad estructural y temporal del registro de lo simbólico por sobre el imaginario (Mendoza Gutiérrez, 2002). El juego simbólico involucra la triádica participación del niño y la madre, y en ese espacio de intersección, el objeto que introduce la falta en esta: el falo. Ahora esa misma imagen que devuelve el espejo será sostenida por una matriz simbólica (ideal del yo), lugar de la mirada libidinosa de la madre, como la mirada del niño, que siguiendo esa otra mirada logra ver lo que ella ve: un cuerpo unificado del otro del espejo. Volviendo a Fanon, y tratando de introducir el registro de lo simbólico que ha quedado ausente en sus desarrollos, será el Otro de la blanquitud, ahora con mayúsculas, tesoro de significantes en torno a la lógica ontológica negro-blanco, quien oficiará de instancia sancionatoria y garante de esa relación especular, pues será su mirada la que certifique la subordinación ontológica del negro con respecto al otro-blanco (aquí con minúsculas) colocándolo en un lugar de no-ser, como un yo no identificable ni asimilable.

Fanon no distingue entre la identificación primaria –aquella fundadora del sujeto– y las identificaciones secundarias, que se articulan a la primera. La identificación primordial se produce en el plano de lo Simbólico; se trata de un significante cualquiera que funcionará como nombre para el sujeto, en tanto este lo asuma como propio. Fanon postula que esa primera marca no puede ser cualquiera, sino que será necesariamente un significante fijo: *negro* (= *no-blanco*). Por otra parte, para el psicoanálisis, significantes como *hipersexual*, *animal*, *feo* o *hediondo*, se corresponderían con identificaciones secundarias, es decir, no se encontrarían ya contenidas en el significante *negro*, aun cuando ese hubiese sido el significante primordial. En suma, desde esta perspectiva, dado que la constitución del cuerpo propio depende de la identificación primaria, este no se estructurará indefectiblemente como un cuerpo negro ni tampoco como un cuerpo hediondo, feo, etc. La universalidad a la cual arriba Fanon es insostenible desde una lectura contemporánea de Lacan, pues no hay una identificación significativa que iguale a los sujetos.

Por otro lado, siguiendo la lectura fanoniana de Lacan, encontramos que el temor a la fragmentación, la tensión entre aceptar la imagen especular o desaparecer, se muestra en la experiencia del negro traducida en términos de blanquearse o desaparecer, que coloca al negro entre una zona de no-ser y un campo de dispositivos de blanqueamiento.

Entre-medio de blanquearse o desaparecer

Se presenta una tercera opción a “blanquearse o desaparecer”, la cual es propuesta por Bhabha mediante la noción de mimetismo. Esto involucra la superación de la experiencia de despersonalización y de fijeza (*Fixity*) donde el colonizado es colocado. El mimetismo

colonial es definido como “el deseo de un Otro reformado, reconocible, como sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente” (Bhabha, 2002, p. 112). Esto constituye un discurso que muestra ambivalencia donde el sujeto colonial es fijado a una presencia parcial, incompleta, virtual. El reconocimiento parcial del objeto colonial produce una doble visión que constituye la amenaza del mimetismo: ambivalencia del discurso colonial y, al mismo tiempo, perturbación de su autoridad. Bhabha sostiene que en lugar de hablar de objeto de deseo del mimetismo colonial se pueden identificar objetivos estratégicos, significantes inapropiados del discurso colonial que producen “efectos de identidad” siempre escindidos, a los que denomina “la metonimia de la presencia”. En otras palabras, Bhabha (2002, p. 117) define al mimetismo como:

“El proceso de fijación de lo colonial como forma de conocimiento interclasificadorio y discriminatorio dentro de un discurso interdictorio, y en consecuencia plantea necesariamente las cuestión de autorización de las representaciones coloniales; una cuestión de autoridad que va mas allá de las falta de prioridad del sujeto (castración) llegando hasta una crisis histórica en la conceptualización del hombre colonial como un objeto de poder regulador, como el sujeto de la representación racial, cultural, nacional”

Desde un lenguaje psicoanalítico Bhabha interpreta a Fanon, y plantea tres condiciones presentes en el proceso de identificación en la analítica del deseo:

- 1) *Existir es ser llamado a ser en relación con una otredad, a su mirada o lugar.* Esta cuestión ha sido presentada cuando se abordó la imagen especular a partir de la lectura fanoniana de Lacan.
- 2) *El lugar de identificación, capturado en la tensión de la demanda y el deseo, es un espacio de escisión.* Bhabha sostiene en este punto que es la distancia entre-medio (*in-between*) que constituye la figura del colonizado como un artificio, que perturba y se contrapone a la estabilidad del ego entendida como equivalencia entre imagen e identidad. Esto implica un corrimiento del campo visual a un lugar discursivo.
- 3) *La identificación como producto de una imagen de identidad marcada por el desgarramiento en el otro lugar de procedencia,* que transforma al sujeto al ser asumida. “Para Fanon, como para Lacan, los momentos primarios de esa repetición del yo residen en el deseo de la mirada y los límites del lenguaje. La atmósfera de cierta incertidumbre que rodea al cuerpo certifica su existencia y amenaza con su desmembramiento” (Bhabha, 2002, p. 66)

Mediante el abordaje de relatos poscoloniales, el autor plantea las limitaciones de dos tradiciones discursivas sobre el problema de la identidad: el posicionamiento filosófico que entiende la identidad como autorreflexión, imagen del espejo de la naturaleza humana, y la perspectiva antropológica que ubica a la identidad en la tensión Naturaleza/Cultura. La supuesta equivalencia entre identidad e imagen que sostiene la estabilidad del ego es perturbada y trastoca los posicionamientos del reconocimiento, mostrando el desgarramiento del sujeto poscolonial o migrante. Es en el espacio de lucha entre la imagen (invisibilidad) y la posición de enunciación (no-lugar) donde se despliegan estrategias de identidad, se establece un corrimiento del problema entorno a la identidad personal, entendida como imitación de la realidad, hacia la identificación en términos psicoanalíticos que plantea a la identidad como “el proceso problemático del acceso a una imagen de totalidad” (Bhabha, 2002, p. 2)

Esta lectura habilita un posicionamiento desde los espacios “entre-medio” (*in-between*), entendidos como aquellos que:

“proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad (*selfhood*) (...) Es en la emergencia de los intersticios (el solapamiento y el desplazamiento de los dominios de la diferencia) donde se negocian las experiencias intersubjetivas y colectivas de nacionalidad (*nationess*), interés comunitario o valor cultural” (Bhabha, 2002, p. 18)

Este espacio liminar constituye un entre-medio de las designaciones de identidad que busca un desplazamiento temporal, evitando la fijación en categorías monolíticas y polarizadas. Bhabha (2002, p. 25) parte de la siguiente cita de Fanon para pensar la recreación del yo en una experiencia histórica:

“No bien deseo, estoy pidiendo ser tenido en cuenta. No estoy meramente aquí-y-ahora, encerrado en la coseidad. Soy para otro sitio y para otra cosa. Pido que se me tome en cuenta mi actividad negadora en la medida en que persigo algo distinto que la vida; en la medida en la que combato por la creación de un mundo humano, que es un mundo de reconocimientos recíprocos”.

Conclusión

Desde de los estudios postcoloniales, encontramos el intento de realizar una apropiación crítica del psicoanálisis que permita dar cuenta de las discusiones en torno a la subjetividad y la negritud, como podemos ver en el caso de los escritos de Homi Bhabha. El autor indio plantea como un espacio liminar constituye un entre-medio (*in-between*) que habilita el terreno para las estrategias de identidad. Esto implica un deseo de reconocimiento,

la re-creación del yo en una experiencia histórica, de modo que la novedad irrumpe en la historia como un espacio entre-medio contingente. Mediante la noción de mimetismo, Bhabha encuentra una tercera opción ante la sentencia “blanquearse o desaparecer”, con el fin de superar la experiencia de despersonalización y fijeza que sufre el negro.

Como sostiene Sartre (1983, p. 14) en el prólogo a *Los condenados de la Tierra*, en clave fanoniana: “el europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos”. Aquí lo monstruoso se entiende como la extraña condición del colonizado de no poder rechazar la cultura eurocéntrica pero tampoco terminar de asimilarla, esto se encuentra en consonancia con el carácter trágico y fallido del sujeto.

Dicho carácter se encuentra en los desarrollos lacanianos como condición estructural para la emergencia del sujeto, pues si un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante, el sujeto se halla en la hiancia entre S1 y S2. El sujeto no es sin los significantes del Otro, a la vez que no es ningún significante del Otro. Aquello que se presenta como su negación ontológica es condición de posibilidad de su existencia. Del mismo modo, el espacio entre los dientes de una cremallera no es una nada, sin más, sino que es la separación que habilita el movimiento necesario para que la cremallera cierre (Areta, 2017).

Fanon interpela la posición binaria maniquea en la producción de identidades, al tiempo que implosiona cada uno de los términos y habilita el posicionamiento en la tensión entre-medio. Se abre la posibilidad de pensar(se) y hacer(se) desde otro lugar, otra narrativa, desplegar estrategias identitarias, asumir dicho carácter monstruoso, fragmentario, trágico y fallido. Sin embargo, esta no es la tarea de un sujeto solipsista; al contrario, esto implica una lucha por el reconocimiento mutuo, donde el límite entre la esfera de lo público y lo privado se transgrede y desdibuja constantemente.

Bibliografía

Areta, M. C. (2017) *Seminario El Acto psicoanalítico*. Escuela Freudiana de Mar del Plata. 14 de octubre del 2017.

Bhabha, H. K. (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bulhanen, H. A. (1985) *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. New York: Plenum Press.

Fanon, F. (2009) *Piel negra, mascarar blancas*. Madrid: Akal.

Fanon, F. (1983) *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fernandez Bravo, A.; Garramuño, F. (2000) Entrevista con Homi Bhabha. En Fernandez Bravo, A. (Comp.) *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial.

Fernandez Pardo, C. (1971) *Frantz Fanon*. Buenos Aires: Galerna.

- Gates, H. L. (1991) Critical Fanonism. En *Critical Inquiry*, Vol. 17, N° 3, Spring 1991. University of Chicago Press. Pp. 457-470.
- Gordon, L. R. (2005) Through the Zone of Nonbeing: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday. *The C.L.R. James Journal* 11, no. 1 (Summer 2005): 1-43.
- Hall, S. (1996) The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks? En Read, A. (Ed.) *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. London: Institute of Contemporary Arts and International Visual Arts. pp. 12-37.
- Hegel, G. W. F. (2009) *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
- Honneth, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Kojeve, A. (2003) *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- Lacan, J. (1972) *Escritos*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1956-1957). *El Seminario. Libro 4: "La relación de objeto"*. Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Lacan, J. (1982). *La familia*. Buenos Aires, Argentina: Argonauta.
- Mendoza Gutiérrez, G. (2002). La referencia al escrito del estadio del espejo en el Seminario IV (o como Lacan lee a Lacan). *Revista Acheronta*, 16, 101-105.
- Sartre, J. P. (1983) Prefacio. En Fanon, F. (1983) *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 5-16.

Reconocimiento intersubjetivo y derecho de resistencia en Fichte

Alberto Mario Damiani

(UBA-UNR-CONICET)

En su *Fundamento del derecho natural* Fichte presenta una teoría que explica el origen de la autoconciencia a partir del reconocimiento intersubjetivo. Hay al menos dos razones que vuelven a esta teoría altamente significativa para la investigación histórico filosófica. Por un lado, esta teoría es una novedad frente a las concepciones filosóficas anteriores de la autoconciencia. Por ejemplo, frente a la noción de apercepción que Leibniz presenta en su *Monadología*, donde cada mónada se encuentra encerrada en sí misma sin un contacto directo con las otras y, por lo tanto, donde la autoconciencia surge en ciertas mónadas sin que medie una relación intersubjetiva. Otro ejemplo que ilustra la novedad de la teoría fichteana mencionada es la noción de apercepción trascendental que Kant presenta en su *Crítica de la razón pura*, en la que no interviene ninguna relación intersubjetiva como condición de posibilidad de la autoconciencia. Por otro lado, la teoría fichteana sobre el origen intersubjetivo de la autoconciencia resulta significativa también como un antecedente del tratamiento que Hegel ofrece de la cuestión en su *Fenomenología del espíritu*.

En el presente trabajo intentaré llamar la atención sobre la relación entre la tesis de la génesis intersubjetiva de la autoconciencia y doctrina fichteana del derecho de resistencia. Para ello, empezaré refiriéndome brevemente a la elaboración de esta doctrina en una discusión que antecede al *Fundamento del derecho natural*, para luego examinar la relación mencionada, atendiendo a algunos pasajes del § 16 de este libro.

Fichte comienza a elaborar su doctrina del derecho de resistencia en su *Contribución a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución Francesa*, publicada anónimamente en 1793, para refutar los argumentos presentados por August Wilhelm Rehberg en sus *Investigaciones sobre la revolución francesa*. Allí Fichte propone justificar el derecho del pueblo a resistir la autoridad política en la premisa contractualista que identifica al consentimiento con la fuente exclusiva de la obligación política de obedecer las leyes. Esta obligación depende de un contrato que surge del arbitrio meramente empírico de los individuos y este arbitrio puede cambiar. Esta justificación procede, entonces, derivando, en primer lugar, el derecho a la revolución del derecho a cambiar la constitución y éste del derecho a cambiar el contrato. Finalmente, éste último es derivado del derecho a sellar un contrato en general. El cambio de un contrato es un nuevo contrato que puede suprimir algunas de las partes del primero y conservar otras. Este nuevo contrato, como el primero,

recibe su obligatoriedad solo del consentimiento de los individuos. Para que este contrato sea vinculante la adhesión a los cambios debe ser tan voluntaria como la del primer contrato.

En 1795 Johann Benjamín Erhard publica, por un lado, en el *Philosophisches Journal*, editado por Friedrich Immanuel Niethamer, varios textos filosófico políticos, entre ellos una reseña de la *Contribución* fichteana. Por otro lado, en el mismo año aparece su propia intervención en la discusión contemporánea sobre este problema, es decir, su libro *Sobre el derecho del pueblo a la revolución*. Después de advertir, como buen kantiano, que este derecho no puede estar contenido en una legislación positiva, Erhard se propone examinarlo en el plano de la moralidad. Sin embargo, dado que una insurrección es una tarea colectiva en la que muchos ciudadanos deben actuar simultáneamente, éstos tienen que contar con una exhortación (*Aufforderung*) para la comunicación recíproca, que les dé a todos la esperanza fundada de ser comprendidos por los demás y de encontrar en ellos los mismos sentimientos contra la injusticia de los gobernantes. Ante los abusos de un poder arbitrario, tengo permitido, sostiene Erhard, censurar la injusticia en voz alta, exhortar (*auffordern*) a todos a defender la dignidad de la humanidad y emplear todos los medios para conseguir la libertad necesaria para esta convocatoria (Cf. Erhard 1795: 54 y 58).

En 1796 Fichte publica el primer tomo de su *Fundamento del derecho natural*, en cuya Introducción, reconoce “algunas indicaciones excelentes del Señor Doctor Erhard, en varios de sus escritos más recientes” como una excepción a la manera habitual e incorrecta de tratar el derecho natural. En esta obra Fichte presenta una doctrina del derecho de resistencia distinta a la formulada en la *Contribución* publicada años antes. Las modificaciones de su doctrina pueden conectarse con las excelentes indicaciones que Fichte declara encontrar en la obra de Erhard. Antes de examinar el aspecto que nos interesa de la nueva doctrina fichteana, vale recordar que los objetivos de las obras mencionadas son distintos. Mientras que la *Contribución* está dedicada casi exclusivamente al derecho de resistencia, en el *Fundamento*, este derecho aparece tratado *explícitamente* de manera más bien marginal. Sin embargo, quisiera mostrar que el derecho de resistencia se encuentra, en esta obra, conectado intrínsecamente con la novedosa teoría sobre la génesis de la autoconciencia a partir del reconocimiento intersubjetivo, que Fichte presenta como Segundo Teorema de su Deducción del concepto de derecho, a saber: “el ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuirla también a otros y, por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él” (Fichte, 1796/1797: 30).

Según la justificación del derecho de resistencia formulada por Fichte en 1796, cuando no existen o son ineficaces los mecanismos constitucionales que garantizan la punición de los abusos del poder político, es decir, cuando no existen los éforos o no cumplen correctamente su función, el pueblo tiene derecho de resistir la autoridad de los magistrados. Este derecho se sigue del principio de soberanía popular sobre el que se asienta la idea misma de república.

La aplicación consecuente de este principio, sin embargo, exige distinguir cuidadosamente entre las nociones de resistencia y de rebelión. La primera remite al ámbito puramente físico de una confrontación fáctica entre potencias de coacción en pugna. La segunda remite al ámbito puramente jurídico de la desobediencia a una autoridad. Por ello sostiene Fichte que un pueblo entero puede levantarse en armas contra el poder político de los magistrados, puede resistir, pero no puede rebelarse porque siendo soberano no hay autoridad humana sobre él (Cf. Fichte, 1796/1797: 182). Una rebelión es una acción realizada por un agente jurídicamente subordinado contra su superior. No hay, sin embargo, nada humano que sea superior al pueblo, fuente de todo poder, de todo derecho y sólo responsable ante Dios. Por tanto, resulta imposible que el soberano se rebele, aunque sea posible que resista, esto es que se levante en armas contra magistrados que lo oprimen.

Fichte distingue dos maneras en que puede realizarse un levantamiento popular. La primera es un levantamiento más o menos espontáneo. Un presupuesto del mismo es la percepción generalizada de los abusos del poder. Cuando de la mala administración del poder político se sigue la opresión intensa de todo el pueblo, éste puede levantarse “como un solo hombre” contra los magistrados. Este levantamiento, según Fichte, es siempre justo, en cuanto a su forma y a su materia, por el mencionado principio de soberanía popular. El segundo tipo de levantamiento popular es el resultado de una exhortación, mediante la que una o varias personas privadas animan a los súbditos a constituirse como pueblo, es decir, a unirse como una comunidad que juzgue a los magistrados. Fichte denomina “éforos naturales” a estos instigadores del levantamiento popular contra el poder político. Esta denominación se justifica en que, por un lado, pretenden cumplir las funciones de los éforos: acusar a los magistrados del poder político de alta traición a la república y convocar a un tribunal popular que los juzgue. Por otro lado, los instigadores no han sido elegidos mediante comicios regulados por las leyes de la república, pero pretenden cumplir la función de los éforos. Su eforato es entonces “natural”, porque no han sido elegidos por el pueblo mediante un procedimiento legal previsto en la constitución. La acción de los éforos naturales puede tener dos efectos distintos:

“O la comunidad se subleva a consecuencia de su apelación, o no se subleva. En el primer caso, el poder ejecutivo se disuelve en nada y la comunidad se convierte en juez entre él y los exhortadores (*Aufforderern*), como ella lo es de ordinario entre él y los éforos. Si la comunidad encuentra fundada la exhortación (*Aufforderung*) su voluntad es confirmada como la verdadera voluntad común, por la voluntad de la comunidad, declarada después” (Fichte 1796/1797: 183).

Antes de continuar quisiera destacar aquí algunos elementos relevantes para nuestro tema. En el *Beitrag* la noción de exhortación no aparece en relación a la justificación del

derecho de resistencia, sino sólo en el contexto de la discusión con el iusnaturalismo de Theodor Schmalz referente al derecho que tengo a la sinceridad del prójimo. Como ya mencioné, esta noción aparece en la justificación del derecho de resistencia en los escritos de Erhard, publicados en 1795, cuyas indicaciones Fichte elogia como excelentes, en la introducción de su *Fundamento del derecho natural*. Como muestra el pasaje citado, esta noción aparece también en la nueva doctrina fichteana del derecho de resistencia. Si dejamos a un lado la conocida función que cumple esta noción en la célebre teoría sobre la génesis intersubjetiva de la autoconciencia, formulada en el mencionado segundo teorema de esta obra, el pasaje citado es el único pasaje donde vuelve a aparecer esta noción.

Pero volvamos a examinar esta nueva justificación del derecho de resistencia. Los riesgos que corren los instigadores que exhortan al pueblo a levantarse contra el poder político son semejantes a los que corren los éforos legalmente elegidos, cuando pronuncian el interdicto. Si su exhortación no produce la sublevación popular que esperan, el poder ejecutivo tiene la potencia, el derecho y la obligación de arrestarlos como “rebeldes”, que se han alzado contra la voluntad común, jurídicamente constituida, y de aplicarles el castigo que marque la ley.

La diferencia evidente entre el interdicto pronunciado por los éforos y la exhortación pronunciada por los instigadores de un levantamiento popular consiste en que sólo el primero es legal. Ello significa que mientras el interdicto suspende inmediatamente la autoridad de los magistrados, la exhortación de los instigadores tiene que esperar la respuesta del pueblo. Durante el lapso que dure esa espera, quienes pronuncian la exhortación son perseguidos como bandidos por el poder político constituido. El resultado de dicha persecución, sin embargo, estará condicionado, en buena medida, por la opinión que tengan los representados sobre los representantes. Cuanto más injustos, *a los ojos del pueblo*, sean los magistrados de una república, menos capaces serán para atrapar y castigar a los instigadores. Por lo tanto, la suerte corrida por estos últimos dependerá, hasta cierto punto, de su propia capacidad para diagnosticar la situación y la disposición de la comunidad.

“Pero un poder injusto es siempre débil, porque es inconsecuente y tiene en su contra la opinión general, a menudo incluso la opinión de aquellos de que se sirve como instrumentos; y por ende es tanto más débil e impotente cuanto más injusto es. Por consiguiente, cuanto más despreciable sea el poder ejecutivo, tanto mayor es la probabilidad de que los incitadores del pueblo se sustraigan, en un primer momento, a su castigo”. (Fichte 1796/1797: 183; Cf. Damiani, 2016).

Si la comunidad responde a la exhortación de los instigadores y se subleva, entonces ella se ubica como juez entre éstos y los magistrados. La sublevación por sí misma parece

ser signo suficiente de que la comunidad encuentra fundada la exhortación. Como ya se indicó, un levantamiento espontáneo y unánime es siempre justo en cuanto a la forma y a la materia del derecho. En cambio, en el caso de un levantamiento convocado por instigadores, la voluntad de éstos contiene, según Fichte, sólo la materia del derecho. Sólo la aprobación popular puede confirmar esa voluntad como “verdadera voluntad común”, otorgándole la forma del derecho al levantamiento. Esta aprobación, expresada en el acto mismo de la sublevación, eleva a los instigadores al rango de “éforos naturales” y “custodios de la nación”, reconocidos por su virtud y su coraje. Si la comunidad, en cambio, no se subleva, su pasividad debe interpretarse como una denuncia del carácter infundado de la exhortación, lanzada por los instigadores. Como consecuencia, estos pasan a ser considerados rebeldes, y, como tales, serán juzgados y condenados por los magistrados según las leyes de la república.

Fichte identifica tres motivos que pueden impedir el levantamiento popular proyectado por la exhortación. El primer motivo es una razón de índole objetiva: la presunta opresión sufrida por el pueblo sólo existe en la imaginación de los rebeldes. El segundo motivo es de una índole más bien cognitiva: dicha opresión existe verdaderamente pero el pueblo no la percibe aún con suficiente claridad. El tercer motivo es de índole sociogenética: la opresión existe y es evidente pero el pueblo se encuentra hundido aún en una *minoría de edad espiritual*, que le impide reconocer su derecho a la autonomía política y reconocerse como un agente portador de ese derecho. Dicho de otro modo, el pueblo no es aún lo suficientemente consciente de la injusticia que sufre como para querer emanciparse. Una de las condiciones necesarias para ejercer el derecho de resistencia consiste, entonces, en la ilustración política del pueblo, esto es, el reconocimiento racional de su derecho natural a la autolegislación (Cf. Damiani 2004, Zöllner, 2004).

Cualquiera de los motivos mencionados puede explicar que una exhortación no sea escuchada. En cualquiera de los tres casos, los instigadores sólo pueden comprender *post festum* que no se debería haber apelado al pueblo. Una exhortación fallida es prueba suficiente de que los rebeldes carecían de un conocimiento adecuado de la situación y/o de la disposición anímica de la comunidad. Por ello, serán legalmente castigados según lo indica el “derecho externo”, aunque ante el foro interno de la conciencia moral puedan ser absueltos. En ese caso, sostiene Fichte, serán “mártires del derecho”, culpables por sus actos, pero inocentes por sus intenciones.

El derecho de resistencia aparece justificado en la *Grundlage* como el último mecanismo disponible para garantizar o restablecer la vida republicana, dentro de una teoría que adopta como punto de partida el presupuesto jurídico del egoísmo universal, esto es, que hace abstracción de la posible buena voluntad de los individuos. Fichte confía en que la eficacia de estos mecanismos tiende a volverlos superfluos. Así, por ejemplo, un Estado organizado mediante una constitución que sea acorde al concepto racional de derecho tendrá

leyes que velen por la propiedad de los ciudadanos. Con una administración rigurosa, disminuirán progresivamente los crímenes originados en la codicia, porque cada uno sabrá que los transgresores serán efectivamente descubiertos y castigados. Esta certeza hará que la legislación criminal se vuelva, a la larga, prácticamente superflua (Cf. Fichte 1796/1797: 186). Una buena administración restará, por tanto, ocupaciones a los magistrados, quienes tendrán por ello cada vez menos oportunidades de actuar injustamente. Los éforos, entonces, también verán progresivamente reducida su función de inspeccionar a un poder ejecutivo mínimo y, prácticamente, no tendrán ocasión de convocar a la comunidad mediante un interdicto. La instancia del tribunal popular permanecerá, bajo esas condiciones, como una mera posibilidad legal contemplada por la constitución, que no sería necesario actualizar. Por lo tanto, la inclusión en la constitución republicana de la convocatoria al tribunal popular terminaría siendo una disposición adoptada justamente para impedir que ocurra el caso en que tendría que intervenir dicho tribunal. El tribunal popular, advierte Fichte, sería una figura jurídica superflua en los Estados que la contemplan en su constitución y una institución necesaria en los Estados que no la contienen. Ante la ausencia y la necesidad de esa institución, en cambio, el ejercicio de la soberanía popular requiere del derecho de resistencia.

Hasta aquí he intentado destacar la función que cumple la noción de exhortación (*Aufforderung*) en la justificación del derecho de resistencia, que Fichte presenta después de leer los escritos publicados por Erhard en 1795. Como es sabido, esta noción tiene en la filosofía práctica de Fichte un significado que remite a una dimensión más profunda y fundamental, cuyo momento expositivo dentro de la doctrina filosófica del derecho es previo no sólo al concepto de república, sino también al de derecho jurídico. Dicha dimensión fundamental se encuentra presente en la teoría fichteana que explica la génesis misma de la autoconciencia humana a partir del reconocimiento intersubjetivo. No es necesario ni posible aquí exponer esa célebre teoría, formulada en el § 3 del *Fundamento del derecho natural* y en el § 18 de la *Doctrina de las costumbres*. Baste aquí mencionar lo siguiente.

La dificultad que Fichte pretende resolver mediante su teoría de la génesis intersubjetiva de la autoconciencia consiste en determinar cómo puede un ser racional finito saber que es libre, sin que el intento de pensarse a sí mismo lo obligue a considerarse un mero objeto determinado por la causalidad natural. La solución que ofrece a esta dificultad para explicar la posibilidad de la autoconciencia se encuentra en la noción de exhortación. Un ser racional sólo puede descubrir que es libre por medio de la exhortación de otro ser racional a serlo.

Según Fichte, la exhortación de otro ser racional permite superar la contradicción entre objetividad y libertad, planteada por una vía reflexiva-solipsista para explicar la autoconciencia. Sólo cuando un sujeto es exhortado por otro a ser libre, puede realizar simultáneamente dos acciones que de otro modo serían incompatibles: encontrarse como

objeto de su conciencia y saberse libre. La exhortación del co-sujeto convoca al sujeto a una acción autodeterminada, originada espontáneamente en sí mismo. En ese sentido, la exhortación de un co-sujeto puede contraponerse al choque (*Anstoß*) que experimenta un sujeto finito al encontrarse con un objeto natural. Mientras ese choque inhibe la actividad causal espontánea del ser racional, la exhortación convoca, en cambio, a dicha actividad. Mientras que los objetos naturales se presentan como una tercera persona absoluta, que se comporta determinada por la necesidad casual, los co-sujetos son siempre una segunda persona que puede exhortar o ser exhortada a la actividad libre.

Esta célebre teoría sobre la génesis intersubjetiva de la autoconciencia humana parece, entonces, como el trasfondo filosófico general de la justificación fichteana del derecho de resistencia. El despotismo es un sistema en el que un amo utiliza a los esclavos como meros instrumentos de su voluntad arbitraria. Esta utilización no es solamente externa o física sino que es reproducida en el interior mismo de los esclavos, quienes no ven en el lazo despótico ninguna injusticia. De esa manera el despotismo impide que los esclavos se comprendan a sí mismos como seres libres, que han sido sometidos injustamente a la voluntad arbitraria del amo. Según la teoría fichteana sobre la génesis intersubjetiva de la autoconciencia, sólo cuando un sujeto es exhortado por un co-sujeto a ser libre, puede devenir consciente de su libertad o autoconsciente. Traducido en los términos de la doctrina fichteana del derecho de resistencia, ello significa que la emancipación del lazo despótico entre amo y esclavo supone necesariamente la intervención de un tercero, el éforo natural, que exhorta al esclavo a emanciparse, es decir a volverse autoconsciente de su propia libertad.

La teoría fichteana de la génesis de la autoconciencia, mediante la exhortación y el reconocimiento intersubjetivo, puede ser ilustrada, ciertamente, recurriendo a la afirmación de Fichte: “La exhortación a la espontaneidad libre es lo que se llama educación” (Fichte 1796/1797: 39). Espero haber contribuido a aclarar el significado que cobra esta afirmación en la doctrina fichteana del derecho político.

Bibliografía

Damiani, Alberto Mario (2004), “El concepto de ilustración política en Kant”, en: Fernández, Graciela y Parente, Diego (eds.), *El legado de Immanuel Kant. Actualidad y perspectivas*, Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2004, pp. 323-326.

Damiani, Alberto Mario (2016), “Soberanía y resistencia en el joven Fichte”, *Cuadernos de filosofía*, Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 63, pp. 49-56.

Erhard, Johann Benjamin (1795), *Über das Rechts es Volks zu einer Revolution*. En id., *Über das Rechts es Volks zu einer Revolution und andere Schriften*, München, Carl Hanser Verlag, 1970.

Fichte, Johann Gottlieb (1793), *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*. En *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, editados por I. H. Fichte. Berlin: Veit & Comp., 1845/1846, Band VI.

Fichte, Johann Gottlieb (1796/1797), *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. En *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, editados por I. H. Fichte. Berlin: Veit & Comp., 1845/1846, Band III.

Rehberg, August Wilhelm (1793), *Untersuchungen über die französische Revolution*. Hannover: Osnabrück.

Zöllner, Günter (2004), "Kant, Fichte und die Aufklärung", en: Carla de Pascale, et. al. (Hrsg.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim, Olms, pp. 35-52.

Antropología filosófica y teoría de la mente: la perspectiva de Michael Tomasello

Nahir Fernández
(UNMdP)

En este trabajo abordaremos algunas nociones respecto del desarrollo de la cognición humana tal como son presentadas por Michael Tomasello en sus numerosos trabajos. Pondremos el énfasis en la reconstrucción de sus argumentos acerca de la relación entre la cognición humana y la cultura, delimitando la especificidad de estas con respecto a las de otros primates no humanos. Dos ideas que operarán como hilo conductor serán las de aprendizaje social y efecto de trinquete en la acumulación cultural. Luego trazaremos la conexión con la importancia que la idea del reconocimiento adquiere en esta perspectiva. Nuestro esfuerzo estará orientado a realizar una lectura en clave filosófica de algunas investigaciones científicas que pueden echar luz y promover una manera distinta de abordar algunos problemas tales como el de la diferencia antropológica.

Para comenzar, recordemos que la discusión sobre la dicotomía naturaleza/cultura atraviesa el debate reciente en lo que consiste una suerte de rehabilitación de la antropología filosófica. Esta dicotomía ha sufrido numerosos ataques en particular desde la antropología científica y las discusiones filosóficas correspondientes. Se han presentado diversos modos de superar o disolver tal dicotomía, ya sea subsumiendo uno de los términos en el otro o bien atendiendo a la influencia recíproca. Este será el marco general para el presente trabajo. Por un lado tenemos a quienes adhieren a una mirada de corte naturalista, según la cual la cultura sería un subproducto de la evolución natural. Un autor que adhiere a esta línea de pensamiento es el antropólogo francés Dan Sperber. Por otro lado, la postura constructivista sostiene la inexistencia de una naturaleza objetiva, tal como se puede observar en los trabajos de Donna Haraway y Bruno Latour. Otra opción es la que presentan antropólogos como Philippe Descola y Tim Ingold, quienes hablan de una coevolución entre organismos y ambiente.

Otra temática que se desprende de la anterior es la búsqueda de una diferencia específica (también denominada diferencia antropológica) entre los seres humanos y los demás animales. Mayormente se ha hecho referencia a aspectos que tienen que ver con la cognición como la racionalidad y el lenguaje, o la generación de cultura (ver Scotto, 2016). En este orden de cosas podemos mencionar también dos posturas principales respecto de la

relación entre la especie humana y las demás especies animales. Un polo lo constituye el animalismo, postura que enfatiza la continuidad entre animales humanos y no humanos. En el polo opuesto nos encontramos con el excepcionalismo, que resalta la ruptura que representa la singularidad de la humanidad. Este segundo polo se encuentra pormenorizadamente analizado (y criticado) por Jean-Marie Schaeffer en su texto *El fin de la excepción humana*.

Nuestra propuesta es ahora ubicar en este marco de problemas a las teorías de Michael Tomasello, quien desarrolla desde hace años su programa de investigación teórico con fuerte componente empírico. Tomasello es un psicólogo evolutivo que investiga procesos cognitivos de carácter social en humanos y primates cercanos evolutivamente hablando. Su foco está puesto en los procesos sociales de aprendizaje y creación cultural que aparentemente resultan únicos en los seres humanos. Además de participar en el diseño y la interpretación teórica de experimentos (por ejemplo con niños pre-lingüísticos y primates), Tomasello ha elaborado concepciones sobre lo distintivo de la cultura humana en una serie de libros (2003, 2006, 2007, 2010, 2013, 2014). Nuestro interés reside en focalizar en algunos conceptos centrales que surgen en estas obras para investigar dos cuestiones entrelazadas. Nos referiremos entonces, por un lado, a la noción de cultura que se sostiene y las implicancias de la misma para reafirmar una diferencia antropológica. Por otro lado, analizaremos la postura de Tomasello con referencia a una posible teoría de la mente en los primates no humanos, para ver de qué modo tal postura puede ser comprendida haciendo hincapié en el aspecto del reconocimiento.

Lo que tomaremos como punto de partida para adentrarnos en el trabajo de Tomasello y sus consecuencias filosóficas, es la idea de que hay rasgos de la cognición humana que difieren de los de otros primates. Esta afirmación sin dudas resulta obvia, pero consideramos que si no estamos atentos puede llevarnos rápidamente al establecimiento de una jerarquía en la naturaleza, y por el momento ello es algo que pretendemos evitar. Es importante tener presente entonces que no hay nada especial en ser único, ya que “*toda especie se distingue de las otras por propiedades específicas*” (Schaeffer, 2009: 24). Como dijimos, hablar de diferencias no tiene por qué conllevar hablar en términos de superioridad e inferioridad.

En *Los orígenes culturales de la cognición humana*, Tomasello distingue entre herencia biológica y herencia cultural, y caracteriza la especial adaptación humana en términos de acumulación cultural. La herencia biológica de una especie tiene que ver con los órganos sensoriales, la estructura corporal y la estructura cerebral. Estos tres aspectos son compartidos, por ejemplo, por todos los primates. Además, “*todos los mamíferos viven en el mundo sensorio-motor de objetos permanentes dispuestos en un espacio representacional*” (Tomasello, 1999: 28). Los primates no humanos, por su parte, son capaces de comprender

acontecimientos físicos y sociales complejos. Sin embargo, hay algunas habilidades cognitivas que ellos no poseen, mientras que los seres humanos sí.

Lo propio de la cognición humana, como veremos en detalle más adelante, sería la capacidad de comprender que los otros miembros de la especie son seres intencionales como uno mismo. Se trata de una fracción de la conducta humana que es distintiva, ya que no se encuentra en otras especies. Esta identificación posibilita el aprendizaje imitativo, en el cual se le presta atención a los fines o metas que persigue un/a agente, y no meramente a los efectos físicos que produce una determinada acción (por ejemplo el uso de un artefacto). Esto último es lo propio del aprendizaje por emulación, que sí se encuentra presente en los primates no humanos.

Vale destacar que entre el aprendizaje por emulación y por imitación no hay una diferencia de complejidad, sino que la misma radica en el grado de interacción social que requieren. En el aprendizaje por emulación no es necesaria la interacción social, ya que la atención se orienta a los efectos físicos de una acción, tanto si esta es realizada por un agente intencional como si lo es por fuerzas de la naturaleza como el viento (ver Tomasello, 1999: 44). Este tipo de aprendizaje es individual, y por lo tanto tiene un ritmo lento y constante. En cambio el aprendizaje por imitación es eminentemente social, ya que se aprende *de* los otros miembros de la especie, atendiendo a sus propósitos o intenciones. Este tipo de aprendizaje no se encontraría en los animales no humanos en su hábitat natural.

De acuerdo con lo anterior el aprendizaje imitativo es lo que, según Tomasello, posibilita la herencia cultural. Esta se basa en la sociogénesis y en el aprendizaje cultural. El aprendizaje cultural es lo que asegura la transmisión fiel de la cultura, promoviendo la eficacia de la creatividad social colaborativa. Mientras que la sociogénesis es el ingenio colaborativo, cuya eficacia cristaliza en el proceso de la evolución cultural acumulativa. Se trata de la colaboración simultánea de varios individuos para resolver un problema, pero también la colaboración puede ser virtual, es decir a lo largo del tiempo histórico, entre individuos que no coexistieron pero sí fueron modificando un artefacto para adaptarlo a su presente. Esto implica la acumulación de modificaciones tanto en las tradiciones como en los artefactos: el efecto de trinquete. Este consiste en evitar un deslizamiento hacia atrás de, por ejemplo, las modificaciones incorporadas a los artefactos para volverlos más funcionales a un determinado propósito. Vemos entonces que:

Juntos, la sociogénesis y el aprendizaje cultural permiten a los seres humanos producir artefactos materiales y simbólicos, cada uno de los cuales se basa en los anteriores; así se acumulan sus modificaciones a través del tiempo histórico (el efecto de trinquete), de modo tal que el desarrollo cognitivo de los niños tiene lugar en el contexto de algo similar a la historia cultural completa de su grupo social. (Tomasello, 2007: 74)

En este sentido, una de las tesis de Tomasello (sintentizada en su artículo de 2006) es que la cognición humana es un producto de la cultura humana, y que hay procesos de interacción social y comunicación entre seres humanos que crean funciones cognitivas y conductuales nuevas tanto en un tiempo histórico como ontogenético. La estructura del cerebro del ser humano en algún sentido hace posible estas interacciones, pero no las determina. Esto último va de la mano con la crítica de Tomasello hacia lo que él denomina “innatismo filosófico”, surgido a partir del debate entre racionalismo y empirismo en el siglo XVIII, y reeditado con la genética moderna en términos de la dicotomía naturaleza/crianza y genes/ambiente. Nuestro autor adhiere al pensamiento darwiniano en el sentido de atender a los procesos, en lugar de buscar factores que sean atemporales y estáticos. Dice entonces que “la meta no es decidir si una estructura es o no «innata», sino determinar los procesos que participan en su desarrollo” (Tomasello, 2007: 70).

Algo que no dijimos hasta aquí pero que es clave para entender el planteo de Tomasello y la conexión con los debates acerca de la dicotomía naturaleza/cultura que explicitamos en un primer momento, son los distintos niveles temporales que se manejan. Tomasello sostiene que para explicar la cognición humana tanto en sus aspectos generales de primate como en los aspectos únicos de la especie hay que tener en cuenta los niveles filogenético, cultural-histórico y ontogenético. El tiempo filogenético es el que atañe a la evolución de una especie. El tiempo ontogenético es aquel en el que se desarrolla un organismo o individuo particular. Y el tiempo histórico, es una porción más reducida de tiempo, que atañe a la sucesión de generaciones. En palabras de Tomasello:

El modelo general es, pues, que los seres humanos tienen habilidades cognitivas resultantes de la herencia biológica que opera en el tiempo filogenético; utilizan esas habilidades para aprovechar los recursos culturales que evolucionaron en el tiempo histórico, y lo hacen durante el tiempo ontogenético. (Tomasello, 2007: 66)

Vemos así que se busca tender un puente entre la teoría de la evolución y la psicología cultural, atendiendo a la acumulación de modificaciones tanto en las tradiciones culturales como en los artefactos. La diferencia entre los seres humanos y los primates más cercanos evolutivamente, no estriba entonces en la capacidad para crear cultura sino en la capacidad de acumularla y transmitirla. Los seres humanos somos seres ultrasociales, y la comprensión de la intencionalidad propia y ajena es una habilidad cognitiva que hace posible el aprendizaje imitativo. Este último es el que genera una transmisión cultural fiel, y hace posible a su vez el efecto de trinquete.

El aprendizaje cultural es un tipo específico de cognición social. Y como vimos, la cognición social específicamente humana se encuentra anclada en la capacidad de reconocimiento de los otros miembros de la especie como seres intencionales al igual que uno mismo, lo que lleva a la identificación. Tomasello detalla el origen ontogenético de esta característica, generada por el paso de una interacción diádica a una interacción triádica. La atención conjunta surge alrededor de los 9 meses de edad en los seres humanos, y se identifica como dijimos en una interacción triádica, esto es, entre el niño, el adulto y un objeto. Un ejemplo es que el niño busque dirigir la atención del adulto hacia un objeto determinado: esto no sucede generalmente antes de los 9 meses, y tampoco sucede en los demás primates. La atención conjunta posibilita el aprendizaje imitativo que, como ya explicitamos, es lo que marca la diferencia con respecto a otros primates ya que hace posible la acumulación cultural. “Junto con el aprendizaje imitativo, el proceso de enseñanza activa tal vez sea decisivo para el patrón exclusivamente humano de evolución cultural” (Tomasello, 2007: 50).

La capacidad de reconocimiento, de identificarse con los demás miembros de la especie, de comprender sus intenciones por asemejarlas a las propias, es para Tomasello una adaptación biológica. Sin embargo, vale recalcar que tal adaptación biológica posibilita pero no determina el desarrollo. La herencia biológica tiene lugar en el tiempo filogenético, mientras que el desarrollo de los recursos culturales se da en el tiempo histórico. Explica Tomasello que:

Por lo tanto, cualquier investigación seria de la cognición humana debe incluir una descripción de esos procesos históricos y ontogenéticos, posibilitados pero de ningún modo determinados por la adaptación biológica de los seres humanos a una forma especial de cognición social. (Tomasello, 2007: 23)

Para finalizar, trataremos de presentar una breve síntesis de lo expuesto hasta aquí. Lo que se intentó fue poner de manifiesto las consecuencias filosóficas de la visión de Tomasello respecto de la relación entre la cognición y la cultura humanas. Entendemos que las elaboraciones de este autor nos permiten dejar de pensar acerca de los seres humanos y los demás animales valiéndonos de oposiciones dicotómicas excluyentes. Su abordaje de una noción de cultura a tono con la mirada evolutiva, nos ayuda a comprender la singularidad de la conducta y la cognición de los seres humanos partiendo de habilidades comunes compartidas con otros primates.

La propuesta de Tomasello busca ofrecer una respuesta no esencialista al problema de la singularidad humana. Las conclusiones de sus trabajos pueden ser entendidas como intentos por comprender la singularidad de la cultura humana sin el planteo de una diferencia antropológica esencial. Podríamos decir que se encuentra más cercano a la postura

animalista que, como ya mencionamos, ve una continuidad entre animales humanos y no humanos. También podríamos avizorar cierto gradualismo en las distintas especies animales en cuanto a la capacidad de generar y transmitir cultura.

Tomasello explica la dicotomía naturaleza/cultura de una manera acorde con los planteos evolucionistas pero sin renunciar a la búsqueda de lo propiamente humano en la cultura, haciendo hincapié en la acumulación y transmisión de la misma. Desarma así dicotomías que considera estériles, como aquella entre lo innato y lo aprendido o entre los genes y el ambiente, acercándose a los planteos que enfatizan la coevolución entre los organismos y sus ambientes, en este caso con la mediación de la cultura.

Bibliografía

Descola, P. (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Ingold, T. (2008) "Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura", en: Sánchez Criado, T. (Ed.) *Tecnogénesis, Vol. 2*. Madrid: AIBR.

Parente, D. (2016) *Artefactos, cuerpo y ambiente*. Mar del Plata: La bola editora.

Schaeffer, J.M. (2009) *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE.

Scotto, C. (2016) "¿Qué nos hace únicos? La hipótesis de la «intencionalidad compartida»" En Crelier, A. y Fernández, N. *Actas de las XVI Jornadas Nacionales Ágora Philosophica*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.

Tomasello, M. (2003) *Constructing a language. A usage-based theory of language acquisition*. Cambridge: Harvard University Press.

Tomasello, M. (2006) "Uniquely human cognition is a product of human culture", en: Levinson, S. y Jaisson, P. (Eds.) *Evolution and culture*. Londres: MIT Press.

Tomasello, M. (2007) *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Tomasello, M. (2010) *¿Por qué cooperamos?* Buenos Aires: Katz Editores.

Tomasello, M. (2013) *Los orígenes de la comunicación humana*. Buenos Aires: Katz Editores.

Tomasello, M. (2014) *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge: Harvard University Press.

Sobre el reconocimiento. Reflexiones antropológicas y éticas

María Clemencia Jugo Beltrán
(UNC-Universidad Católica de Córdoba)

Introducción

La dialéctica 'Señorío y servidumbre' de la *Fenomenología del Espíritu*, parece estar presente en las diversas consideraciones de Butler, es por eso que abordamos aquí el texto de Judith Butler *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (Butler, 2012) como guía y referencia central del desarrollo del presente trabajo centrándonos en el deseo de reconocimiento y sus consecuencias en diversos aspectos antropológicos y éticos. Los análisis de Butler sobre el deseo como motor del itinerario de la conciencia y la autoconciencia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (Hegel, 1966), no sólo aportan a la comprensión del texto de Hegel, sino que sirven de base para los posteriores análisis de la autora sobre el tema que a nosotros nos interesa en el presente trabajo, el deseo de reconocimiento

La dialéctica del señor y el siervo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, que está de base en estas reflexiones, fue también abordada en las interpretaciones y aportes de Charles Taylor y Julio De Zan así como de Jean Hypolite (Hypolite, 1974) y Karl Marx (Marx, 1984), pensadores a los que hacen referencia los autores aquí considerados

Judith Butler

Es el deseo lo que para Butler guía el viaje del sujeto hegeliano quien, para autoconocerse, requiere de la mediación, conociéndose como la estructura misma de esa mediación ya que la identidad que busca implica una internalización de lo otro de sí. Cada lugar que encuentra y en el que se redescubre en su 'viaje' es ontológico y metafísico. El viaje es movido por el deseo insatisfecho, por lo que el deseo se encuentra relacionado con el autoconocimiento que se realiza con la reflexividad de la conciencia y tiene lugar en la experiencia concreta, ya que de no ser así no sería fenomenológico. Desear es preguntar por la propia identidad descubriendo nuestra negatividad, nuestra carencia, en cada cosa que se vuelve

objeto de nuestro deseo; así como la satisfacción del deseo es una respuesta a la pregunta, búsqueda de nuestra identidad como promesa. (Butler, 2010, pp. 37-40)

En su lectura, lo Absoluto no es un lugar, sino que es comprendido en conjunción con el sujeto y la temporalidad como Devenir. Devenir del sujeto impulsado por la negatividad y el deseo, y constitución metafísica del sistema en una reorientación antropocéntrica del monismo metafísico de Spinoza. (Butler, 2010, p. 44)

El deseo es siempre intencional y a la vez reflexivo, expandiéndose el sujeto se conoce, se descubre; para Butler, búsqueda tácita de saber metafísico y origen de la diferencia interior de la conciencia. (Butler, 2010, p. 59; 83) En este camino, nos detendremos en el proceso que se lleva a cabo dentro de la experiencia de “señorío y servidumbre”. Hegel afirma: “La autoconciencia es *en y para sí*, en tanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia, es decir, en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1966, p. 113) Ese reconocimiento será tal en la medida que sea un reconocimiento recíproco. Butler nos dice que en esta relación el deseo pierde su tendencia y actividad de puro consumo y se caracteriza por la ambigüedad de un intercambio de dos autoconciencias que afirman su autonomía y, al mismo tiempo, su alienación. Por ello, la lucha a vida o muerte es una extensión del proyecto de la autoconciencia de alcanzar su identidad en el Otro y por el Otro. “...es deseo transformado en destrucción.” (Butler, 2010, pp. 94) Erotismo anti-corporal, llama Butler, ya que la conciencia supone que es el cuerpo lo que se opone a su libertad, sin comprender que es su mediación necesaria.

En los desarrollos de la dialéctica del señor y el siervo, la mutua dependencia que se establece entre ambos es interpretada por la autora como configuraciones de muerte en vida. La lucha a muerte deja vivos y atados a la vida a ambos polos de la relación, aunque de modo diferente, pero con una vida ensombrecida por el deseo de muerte y la experiencia de sus propias carencias. (Butler, 2010, p.97) La autoconciencia es deseo de vida, pero de vida plena, de identidad y autonomía.

En la relación de señorío y servidumbre el amo satisface sus necesidades que se manifiestan como formas del deseo a través del esclavo; y el esclavo se instruye en la libertad conformando el mundo por el trabajo: trabajo formativo en tanto necesidad reprimida, y trabajo creador. El reconocimiento llegará ahora como reconocimiento de una conciencia que se auto-determina en la transformación del mundo objetivo y universal. Dice Butler “El reconocimiento mutuo sólo deviene posible en el contexto de una orientación compartida hacia el *mundo material*... cada una de ellas reconoce a la otra en virtud de la forma que cada una le da al mundo.” (Butler, 2010, pp. 101-102) Y también afirma: “Nuestro cuerpo es expresión fugaz de nuestra libertad, mientras que nuestros trabajos protegen la estructura misma de nuestra libertad.” (Butler, 2010, p. 102) Pero no llegamos al reconocimiento sólo a través del trabajo, sino en la mirada del otro que nos ratifica en comunidades donde es posible el reconocimiento

recíproco Allí se vislumbra el nacimiento del espíritu en el deseo de identidad, identidad que se logrará en un lugar histórico y en una comunidad determinada. (Butler, 2010, p. 103)

Charles Taylor

Taylor presenta al sujeto humano de la dialéctica de la autoconciencia como una cosa viva también destinada para una vida consciente en lo universal. El sujeto es sujeto encarnado que depende del universo circundante. Siendo el hombre un ser de deseo, en tanto ser vivo, se nutre también de lo viviente. Así el hombre depende para su integridad de la realidad externa y, además, de una otredad que pueda ser negada sin ser abolida. El deseo básico de la autoconciencia sólo puede ser cumplido por otra autoconciencia: "...lo que se necesita es una realidad que permanezca... en la cual el sujeto pueda... encontrarse así mismo. Y así él se encuentra en otros hombres en tanto se reconoce así mismo como ser humano..." (Taylor, 2010, p. 133) El hombre desea ser reconocido por otro hombre pues así alcanzará su integridad, más este reconocimiento ha de ser reconocimiento mutuo. Sólo en el reconocimiento de otro reconocido por mí como ser humano, cumplimiento mi auto-reconocimiento como ser universal, y esto recíprocamente.

Sabemos que el camino del esclavo para alcanzar su auto-reconocimiento y la libertad, pasa a través del miedo a la muerte y el trabajo disciplinado, este último tema, advierte Taylor (Taylor, 2010, p. 134), será preservado en Marx. (Marx, 1984). En el trabajo el hombre se transforma transformando la naturaleza a la medida de sus capacidades y de sus proyectos, viéndose a sí mismo como universal en lo que plasma y perdura como encarnaciones de lo universal. Como sujeto encarnado, se modifica con sus encarnaciones (Taylor, 2010, pp. 135-6) El gran reto y la gran esperanza para Hegel será que los hombres pudieran unir la libertad radical y la plenitud expresiva; reunir la naturaleza y la cultura, el individuo y la comunidad. (Taylor, 1983, pp. 20-24).

Julio De Zan

Tanto De Zan como Butler abordan la lucha del señor y el siervo realizando un recorrido de sus antecedentes en la obra anterior de Hegel mostrando sus matices y diferencias de la obra posterior. En la presente comunicación nos limitaremos a la exposición que De Zan realiza de lo expuesto en la *Fenomenología del Espíritu*. Lo que Hegel gana en él, según Julio De Zan, es poner de relieve el camino de formación de la autoconciencia universal, y el de la universalidad en tanto tal. Otro aspecto positivo es mostrar, en la descontextualización histórica que se propone en esta obra, la lucha por el reconocimiento como una experiencia de la conciencia, la que se desarrolla en diversos momentos y niveles

de su formación y de la historia, como dialéctica constitutiva de la conciencia misma. (De Zan, 2003, p. 280) La lucha a muerte implica que cada conciencia quiere ser reconocida como absoluto, lo que conlleva la muerte del otro, o “para poder reconocer al otro, cada uno tiene que morir a sí mismo.” (De Zan, 2003, p. 281) Pero sólo puedo reconocirme como absoluto, como totalidad, en la conciencia del otro, en el reconocimiento del otro. Esto muestra la imposibilidad del solipsismo moderno, tema presente tanto en Taylor, como en Butler. La lucha a muerte y sus consecuencias éticas sólo tienen cabida, advierte el pensador argentino, en el reconocimiento del otro como otro igual; como conciencia autónoma en cuanto tal.

En Hegel, el reconocimiento recíproco y universal no se logra por sentimientos de benevolencia o de auto interés, comenta De Zan, sino mediado por la experiencia de la lucha y de la dominación que la preceden. Diríamos que el reconocimiento recíproco es una conquista que pasa por la lucha y el riesgo de muerte para poder llegar al reconocimiento universal de la conciencia y al entendimiento intersubjetivo. El deseo instintivo se convierte en deseo humano como deseo de reconocimiento. De Zan sostiene que el problema del reconocimiento en Hegel no es un problema de conocimiento, gnoseológico, sino un problema práctico y, por tanto, de la filosofía práctica. Y también, como afirman Taylor y Butler, es un problema ontológico, el de la constitución de la intersubjetividad y, por tanto, de la formación misma del Espíritu. El aprendizaje se logra cuando se comprende que el reconocimiento es recíproco, o no es reconocimiento. (De Zan, 2003, pp. 283- 289)

Sabemos que el que ha preferido la libertad a la vida, será el ganador de la lucha a muerte, frente al que, aferrado a la vida, prefiere la esclavitud a la muerte. Sin embargo, en esta relación el amo no logra el reconocimiento ya que no puede reconocerse a sí mismo en el esclavo y, dado que busca mantenerse en su posición de dominio, no logra una experiencia formativa, transformadora. El esclavo pasará por tres momentos constitutivos de la conciencia: angustia, dependencia y trabajo. El trabajo, será trabajo formativo por la disciplina y la obediencia, en cuanto lo convierte en amo y señor de sí mismo. Se libera del temor, de la internalización en sí mismo del amo, y se convierte en amo de la naturaleza liberándose así de su propia naturaleza de esclavo. Al dar forma a las cosas, el trabajo es formativo de modo objetivo y subjetivo. El aprendizaje del esclavo hace superfluo al amo, dado que es el señor el que depende del trabajo y el dominio del mundo ejercido por el siervo. El amo no sabe dominar sus deseos pero tampoco satisfacerlos, no sabe trabajar. Así, el amo se ve forzado a reconocer al esclavo en su independencia y poder sobre el mundo, pero el esclavo ha aprendido de la experiencia y no se pondrá en el lugar del amo, produciéndose el reconocimiento recíproco. (De Zan, 2003, p. 290-293)

Consecuencias antropológicas y éticas

Charles Taylor, en sus dos trabajos sobre Hegel (Taylor, 1983 y 2010), propone tres núcleos fundamentales en la constitución del sujeto de la modernidad: la Ilustración, la noción kantiana de autonomía como voluntad racional, y el expresivismo. Estos tensionan entre sí y esta tensión es lo que llevará a Hegel a proponer la necesidad de una síntesis. Según Taylor, es Hegel el filósofo que recupera la impronta del expresivismo, y realiza uno de los intentos más trascendentes de elaborar una visión de la subjetividad encarnada, que sintetice la racionalidad ilustrada con la libertad como autonomía. Desde allí queda claro por qué Hegel ha resultado y resulta importante para líneas contemporáneas que se distancian de la absolutización de la racionalidad analítica y de la racionalidad técnica, más aún cuando se trata de las Ciencias Humanas. Esto sucede, y coincidimos plenamente, tanto con el marxismo como con la Fenomenología del último Husserl y la Fenomenología existencial, tradiciones que desde la interpretación de la subjetividad como subjetividad encarnada han fundado su posición antropológica frente al dualismo y al mecanicismo, así como sus concepciones éticas y políticas frente al atomismo social. (Taylor, 1983, p. 40).

Los hombres como seres expresivos se comprenden alimentados y sostenidos no sólo por la naturaleza, sino también por una comunidad cultural que, como tal, tiene ella misma una unidad expresiva. Esta interpretación hace frente a la visión del hombre como sujeto y objeto de análisis científico, a la vez que sujeto de deseos egoístas para el cual la naturaleza y la sociedad sólo ofrecen los medios para su realización. Visión que propone una ética utilitarista, una filosofía social atomista y una ciencia analítica sobre el hombre y la naturaleza. (Taylor, 1983, pp.13-17; Taylor, 1997, pp. 389, 391). La libertad se entiende desvinculada de cualquier situación y al negar cualquier vínculo aparece, en su sentido político, como la libertad negativa del liberalismo clásico.

Las concepciones de Hegel y de Marx rompen con el individualismo de la libertad moderna, ya que proponen una libertad que sólo se logra con los otros; en Hegel, en una conquista por el reconocimiento, y en Marx como libertad genérica. Así superan ambos el sujeto monológico por la concepción dialógica de la identidad personal. En la esfera pública, el reconocimiento mutuo igualitario es el modo apropiado de las sociedades democráticas, pero es en este plano donde Taylor advierte la tensión entre igualdad y diferencia, ya que la dignidad exige reconocimiento igualitario pero la identidad y autenticidad exige el reconocimiento de la diferencia. (Taylor, 1993)

Los aportes antropológicos y éticos de Butler enriquecen en más lo hasta aquí desarrollado. Suponemos el acuerdo en lo esencial de lo dicho por Taylor, aunque no podemos aquí fundamentar esta afirmación, y avanzaremos en lo que comprendemos como sus aportes relevantes. No debemos pasar por alto que las consideraciones que Butler desarrolla antropológica y éticamente sobre el reconocimiento no sólo están inspiradas en Hegel, sino también en Emmanuel Levinas y Michel Foucault principalmente, entre otros.

Dice Butler:

“...ser un sujeto requiere en primer lugar cumplir con ciertas normas que gobiernan el reconocimiento, las que hacen a una persona ser reconocible. Y por tanto, el no cumplimiento pone en cuestión la viabilidad de la propia vida, de las condiciones ontológicas de pervivencia que cada uno posee.” (Butler, 2009, p. 325)

Siendo sujetos encarnados, estamos siempre en situación, existimos esta situación y la pre-comprendemos desde marcos que nos posibilitan el gozo de reconocimiento o la negación y la marginalidad. Por eso, así como podemos lograr la reafirmación de nuestras vidas y su reconocimiento, también se puede experimentar o establecer la pauperización y la destrucción de la vida humana; la cosificación de nuestras relaciones y el empobrecimiento de nuestra dignidad.

Desde una perspectiva de la dialéctica de amo y esclavo, Butler propone que la existencia de algunos seres bajo la condición de sujeto, requieren para su constitución de otros que no son reconocidos como tales. En efecto, fuera de los márgenes de quienes son reconocidos en su dignidad humana, se demarca un espacio-tiempo invivible e inhabitable; zona de exclusión y de abyección que delimita jerárquicamente lo social, por lo que el sujeto se hace también en referencia a los excluidos y marginados. La vida que no es considerada digna de vivir, fantasmagórica, extra humana y extra jurídica, puede siempre morir (Butler, 2002, pp. 19-20) Están negados en el discurso; no poseen nombre, están invisibilizados. Por lo que ser reconocido como sujeto humano depende del discurso, y de ciertas reglas que lo demarcan.

Recordemos la interesante distinción que Judith Butler realiza entre un aspecto óptico de vulnerabilidad de la vida humana, y la posibilidad de asumir esta condición a partir de marcos sociales y legales establecidos por el poder, lo que la lleva a proponer la existencia de una ontología social. Esta distinción se nombra como “precariedad” y “precaridad”. La precariedad hace referencia a la finitud y contingencia de toda vida, y por tanto de la vida humana, lo que conlleva admitir la necesidad de los otros para su realización. La ‘precaridad’ señala aquello que políticamente posibilita o imposibilita que cierta parte de la población sufra o no la carencia de soporte social y económico, quedando marginalmente expuestas al daño, la violencia y la muerte, o posibilitando el reconocimiento que disminuye su precariedad. (Butler, 2010, pp. 14-19) La posibilidad del reconocimiento de la vida y su precariedad, depende así de la confirmación de esa vida por ciertos marcos sociales y legales que encuadran también su aprehensión; estos posibilitan discernir quién es el que debe quedar protegido contra la violencia y quién no, en tanto vida no digna de ser reconocida como tal. Sólo las vidas que importan son dignas de ser lloradas. (Butler, 2010, p. 32) Que haya vidas

fuera de las redes y condiciones sociales de sostenimiento y de los marcos legales determinados por el poder, significa que en ellas se agudiza, como consecuencia de la invisibilidad, la precariedad y la muerte, muerte no digna de ser llorada.

Los grupos conformados por aborígenes, negros y mestizos, tanto en sus comunidades, como en los barrios pobres, así como en las “villas miseria” que rodean las ciudades más populosas de nuestro país, constituyen la gran mayoría de aquellos en donde se agudiza la precariedad de la vida humana por la falta de reconocimiento. Esto muestra que el poder hegemónico ha diseñado marcos de reconocimiento de la vida humana a la medida de una interpretación antropológica, tales marcos conforman nuestras instituciones y nuestra propia mirada.

Se pregunta Butler: “¿De dónde podría surgir un principio que nos comprometa a proteger a otros de la violencia que hemos sufrido, si no es de asumir una vulnerabilidad humana en común?” (Butler, 2006, p. 57). La precariedad muestra que nuestras vidas sólo pueden sostenerse por los lazos sociales, y en este reconocimiento se fundan las obligaciones éticas y políticas de construir condiciones para disminuirla y volver la vida más igualitaria. En la experiencia de la invisibilidad y la marginalidad se expresa el deseo como deseo de reconocimiento, a través de prácticas de protesta y reclamo de ciertos colectivos identitarios. Desde estas prácticas somos invitados a reflexionar y a comprometernos para ampliar los marcos de reconocibilidad, de modo que sea posible el reconocimiento igualitario de los deseos y necesidades humanas que precisan ser satisfechos por las relaciones sociales y por las estructuras políticas y legales que aseguren condiciones de reconocimiento y, con ello, de subsistencia y protección.

En consonancia con Hegel, Judith Butler concluye que la subjetividad alcanza su plenitud sólo en comunidades donde es posible el reconocimiento recíproco que se descubre en la mirada del otro quien ratifica nuestra existencia, por eso el deseo de reconocimiento es deseo de una comunidad que lo posibilite.

Bibliografía

Butler, J. (2009), “Performatividad, precariedad y políticas sexuales”, en *Revista de Antropología Iberoamericana*. Antropólogos Iberoamericanos en Red. www.aibr.org, V. 4, N°3, septiembre-diciembre, pp. 321-336, Madrid, ISSN: 1695-9752. (consultado el 9 de junio de 2011)

Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Bs. As., Paidós.

Butler, J. (2010), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Buenos Aires, Paidós.

- Butler, J. (2012), *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo xx*, Bs. As., Amorrortu.
- Butler, J.(2006), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.
- De Zan, J. (2003), *La Filosofía Práctica de Hegel*, Río Cuarto, Ed. del ICALA.
- Hegel, G. W. F (1966), *Fenomenología del Espíritu*, México-Argentina, F.C.E.
- Hypolite, J. (1974), *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Península.
- Marx, K.,(1984), *Manuscritos de 1844*, Bs.As., Cartago.
- Taylor, Ch., (1983), *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE.
- Taylor, Ch., (1993), *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*, México, F.C.E.
- Taylor, Ch. (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- Taylor, Ch. (1997), *Argumentos Filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- Taylor, CH. (2010), *Hegel*, Barcelona, Anthropos Ed.

Un diálogo entre las teorías esferológica de Peter Sloterdijk y de las representaciones sociales de Serge Moscovici: formas de interacción y reconocimiento directas y virtuales en el sujeto actual

Enrique Lombardo

(UNMdP-UBA)

Lucas Rimoldi

(CONICET-UCA)

Alicia Monchietti

(UNMdP)

La teoría psicoanalítica postula la imposibilidad de prescindir del reconocimiento en la estructuración subjetiva (Aulagnier, Bowlby, Winnicott). Según Sloterdijk, el ser humano es el ser vivo con índice de espontaneidad más alto, y bajo este sino está expuesto al influjo simpatético de otros seres. El intercambio simbólico configura la trama subjetiva, el vínculo social, y por ello, el comportamiento. La filosofía y las ciencias sociales han advertido que la participación en determinados espacios/climas simbólicos que implican a otros, sólo es posible a partir del reconocimiento de los otros, cuestión fundamental cuando se analizan los conflictos que existen en el interior de las sociedades. La subjetividad tejida de acuerdo a las pertenencias a diversas realidades sociales de que participamos, y sustentada por saberes y prácticas múltiples, nos interpela sobre el tema del reconocimiento. Los distintos grupos-entornos simbólicos en los que el sujeto participa condicionan modalidades de reconocimiento que, en su sentido más amplio, determinan al individuo en su singularidad y relaciones interpersonales, grupales y sociales, además de actualizar en diverso grado el propio reconocimiento. La presencia del otro no sólo nos pone frente a su alteridad, sino también ante nuestra singularidad y es este mismo proceso el que, a su vez, atraviesan los otros.

Hoy vivimos en sociedades complejas. Bien sabemos todos de la convivencia conflictiva y del permanente replanteo de los modos de comunicación. Una de las formas prevalentes de subjetividad propia de nuestra compleja contemporaneidad concuerda con la fragmentación de diversos mundos simbólicos y precipita a los sujetos en la falta de reflexión, en la desorientación y el aislamiento. El desarrollo de los medios de comunicación y las tecnologías de la información basadas en los intercambios multimedia ha cobrado inusitada importancia. Coexisten por lo tanto formas de interacción y reconocimiento directas y virtuales que hacen necesario repensar la noción de identidad, no monolítica sino múltiple y cambiante.

En la sociedad del conocimiento y el *big data* la identidad ya no está tan fuertemente asociada a referencias estables como la escolaridad o las instituciones, mientras van naciendo otras relacionadas con el acceso a la tecnología, al consumo y al bienestar como valores supremos. Estas nuevas propuestas identificatorias en gran parte refuerzan el co-aislamiento y la dificultad de reconocer en el otro un semejante. Ello equivale a decir que distintos grados de acercamiento y de comunicación entre los individuos reflejan distintos grados de reconocimiento. La convivencia conlleva el intento de construir un clima protector, y en la dificultad de este intento ubicamos al sujeto fragmentado que cae en una nueva ilusión de reconocimiento: ser parte de la masa virtual. El uso expandido de las redes sociales modela las expectativas intersubjetivas y cada persona -¿usuario?- se esfuerza en conseguir una presentación de sí misma que promete más de lo que puede cumplir. Espera conseguir un grado de reconocimiento que, en rigor, por esta vía está destinado al fracaso. Adentrarse por lo tanto en pensar –y vivir– la subjetividad de otra manera supone nuevos caminos en la dinámica del reconocimiento, consustancial a las relaciones humanas; diríase, para restaurar nuestros marcos de convivencia.

El eje de este trabajo es establecer un posible diálogo entre el pensador post humanista Peter Sloterdijk con su teoría esferológica y Serge Moscovici con su teoría de las representaciones sociales (RS). Consideramos fructífero hacer dialogar a Moscovici y Sloterdijk porque entendemos que tanto el campo representacional como las esferas forman parte de teorizaciones dirigidas a mejor comprender la creciente complejidad social como factor convergente en la desacralización de saberes absolutos. Ambos profundizan desde teorías sociales sobre la coexistencia de diversos saberes dentro de un mismo clima simbólico, sobre el conocimiento de la forma de subjetividad que se construye en este concierto.

El estudio de las RS de sostenido interés en las ciencias sociales y del comportamiento, se ha extendido a otras disciplinas como ciencias de la salud, antropología y estudios de arte. Esta teoría aportó una explicación novedosa para los mecanismos y dinámismos de la dimensión social del pensamiento y su incidencia sobre las actitudes y el comportamiento. Según esta teoría las RS son elaboraciones psíquicas complejas que se construyen a partir de los valores e informaciones circulantes en la sociedad, y que se integran en una imagen significativa. Condensan el conocimiento lego y cotidiano sobre un determinado objeto social. En particular examina sus contenidos, su formación, mantenimiento y cambio. Las RS están socialmente sostenidas y distribuidas y configuran un mundo simbólico del que surgen marcos interpretativos que garantizan la comunicación, la interacción y la cohesión sociales básicas; asimismo integran valores orientadores de las prácticas. Las RS se sitúan

en tres niveles de pertenencia subjetivo, intersubjetivo y transubjetivo, de este modo, gestan al sujeto en la heterogeneidad social.

Es fundamentalmente Serge Moscovici quien desde la Psicología Social y a lo largo de su obra ha ido modulando una definición de las RS. La más difundida es decididamente tripartita y sostiene que ellas son un sistema de ideas y creencias, valores, y actitudes y prácticas; siempre elaborado a través del diálogo colectivo (Moscovici, 1986). Dos ejemplos. El estudio de Monchietti et al. sobre la representación del envejecimiento femenino que, entre otras cosas, les permitió demostrar la manera en que la visión del proceso de envejecimiento propia del “paradigma bio-médico” –caracterizada por ser exclusivamente biologista y medicalizada– derrama en representaciones sociales que impiden comprender la vejez como un fenómeno más complejo y a la vez condición natural de la vida (Monchietti, 2002 y 2012). Segundo: mediante el estudio de las RS podríamos determinar los elementos característicos de la visión del teatro independiente según los artistas argentinos de la década de 1930 (por ejemplo que el teatro tenga una función didáctica y ética) y, longitudinalmente, observar si esos elementos siguen perteneciendo hoy a la representación social del teatro no comercial (Rimoldi y Monchetti, 2014). Es decir que las RS están determinadas históricamente, son dinámicas y “episódicas”, en tanto su producción cumple la función de “llenar” con diferentes o nuevas significaciones los espacios habilitados por la historia de las culturas: no son las mismas ni para todos ni para siempre. Su carácter dinámico se basa en la inevitable tensión y predominio temporario entre los diversos elementos que las conforman.

Asimismo nos interesa destacar que en el campo representacional conviven imágenes, conceptos y explicaciones pertenecientes a niveles cognitivos de distinta riqueza, complejidad y origen en tanto conlleva, como toda práctica significativa, una dialéctica entre consenso y disputa, imposición y resistencia, cooperación y conflicto (Howarth, 2006; Rose y Efraim, 1995). La investigación de Wagner et al. sobre polifasia cognitiva demuestra que los sujetos sostienen saberes diferentes según el ámbito en que interactúan, y esto responde a una búsqueda de reconocerse y ser reconocidos por el otro (1999). La busca de sentido en una multiplicidad de atmósferas simbólicas produce una permeabilidad social frente a creencias que no se rigen por un mismo criterio de racionalidad. Concretamente la investigación de Wagner hace visible la permeabilidad del saber tradicional de la medicina hindú frente a las innovaciones del saber científico de la medicina occidental. Mostró que los individuos entrevistados en Patna apelaban en el ámbito doméstico a la brujería pero de puertas afuera se declaraban confiados en la medicina occidental. Wagner señala que la mente moderna se caracteriza por la polifasia cognitiva, es decir, la coexistencia de conocimientos provenientes de tradiciones y formas de vida diversas, coexistencia que le permite a la persona afrontar el mundo actual.

Por lo tanto destaquemos, antes de pasar a la segunda teoría, que el campo representacional compartido por un grupo es un repertorio heterogéneo y diverso de saberes de distintas procedencias y hasta contradictorios pero de igual valor jerárquico, que otorgan sentido a la realidad cotidiana. Moscovici estima que esta heterogeneidad surge como una forma tanto individual como grupal de otorgar sentido al mundo, a la experiencia y a la realidad cotidiana.

Peter Sloterdijk encara esta cuestión desde una original visión filosófico-antropológica post-humanista, mediante un análisis sociosemiótico regido por la idea de esferas y, subsidiariamente, de espumas. Los intereses de este seguidor de la Escuela de Frankfurt incluyen la plástica, el psicoanálisis, la poesía, la historia, la política y un largo etcétera. En *Esferas I* propone que los hombres viven indefectiblemente en esferas, las cuales surgen siempre donde hay seres humanos juntos, desde lo íntimo hasta lo cósmico, pasando por lo global. Dentro de las esferas como espacios-tiempos compartidos y ámbito interior común autocreado, se establecen relaciones micro-climáticas que brindan inmunidad anímica. Estos espacios surgen de un entrelazamiento animante de seres interesados en estar en proximidad y participación unos con otros: “vivir en esferas significa, por lo tanto, habitar en lo sutil común” (2003, 51). Amor, amistad, consenso, comprensión y solidaridad designan las relaciones entre estos sujetos, lo cual no excluye, sin embargo, la presencia de la agresión primaria. Como queda ampliamente desarrollado al final del tomo I, Sloterdijk se inspira en la idea que ofrece el psicoanálisis relativa a la fuerte impronta de la primigenia condición del ser humano en el útero materno (relación feto-placenta) y que persistiría, inexorable, a lo largo de la vida bajo la forma del anhelo de reeditar una relación donde dos sean uno. En principio se trata de un modelo bipolar, según el cual las esferas son por lo menos diádicas, pero pueden ser el entorno común de convivencia de grupos pequeños o más amplios. De modo que el concepto puede aplicarse a la comprensión de hordas, tribus, pueblos o imperios, los cuales crean su propia atmósfera semiótica de la que, a su vez, llegan inspiraciones comunes que les otorgan características diferenciales: “...la climatización simbólica del espacio común es la producción originaria de cualquier sociedad” (2003, 52).

Mediante la figura de la esfera Sloterdijk explica el clima simbólico de los pueblos primitivos en la antigüedad refiriéndose a las creencias con potencia protectora, como la tierra en tanto eje en torno del cual giraban el sol y el pequeño cosmos de entonces, con el hombre como creación divina a imagen y semejanza. Sloterdijk considera que el hombre ha ido perdiendo el tipo de certezas provistas por la religión, la metafísica, y los saberes científicos iniciales aún vinculados a ellas. A partir de entonces ha iniciado una dolorosa búsqueda, en formas que incluyen el surgimiento de líderes extremistas políticos o religiosos, como fallas o malformaciones en las esferas. Según este autor, el saber científico no logró conformar en las

sociedades modernas un clima esferológico inclusivo y lo suficientemente protector para el desenvolvimiento de la vida humana en su conjunto. Así en *Esferas III* Sloterdijk plantea una escisión constitutiva en lo social: por un lado el grupo de expertos que se comprometen personalmente con el develamiento de las verdades y personificado en las figuras del profesor, investigador, especialista o erudito; por el otro los legos satisfechos con evidencias de su propia experiencia y “opiniones colectivamente almacenadas.” (2009, 329). De todas maneras del “saber absoluto” del que se ocupa Sloterdijk como clima simbólico característico de las esferas primigenias al saber científico transitorio que nutre, entre otros saberes, al campo representacional del que se ocupa Moscovici, nos parece indudable que ambos autores aluden a la creciente complejidad social y su simultaneidad con la desacralización de saberes absolutos, y a la coexistencia de saberes heterogéneos dentro de un mismo clima simbólico.

Es así que en el mismo tomo III, denominado *Espumas*, Sloterdijk señala que en la actualidad la crisis de los sistemas de esfera única ha dado lugar a una diversidad de espacios simultáneos imbricados unos en otros, interconectados unos con otros de manera multifocal, multiperspectivista y heterárquica. La forma contemporánea de las esferas son las espumas, que derivan de su implosión, y a la tercera parte de la teoría esferológica la propone como “...instrucción científico-ingeniera y política para la construcción y mantenimiento de unidades civilizatorias.” (2009, 35).

Según Sloterdijk el mundo hoy se caracteriza por la proliferación de esferas unidas-separadas, articuladas en forma interactiva, precisamente, espumas. Las define como: “... sistemas o agregados de vecindades esféricas, en los que cada una de las ‘células’ constituye un contexto (dicho en lenguaje usual: un mundo, un lugar)” (2009, 47). En la espuma rige el principio del co-aislamiento según el cual la misma pared de separación sirve de límite en cada caso para dos o más esferas. Las espumas son hoy la modalidad prevalente de estar en el mundo e implican una visión del mundo. Es decir, esta construcción poliesferológica produce un clima simbólico propio y único, que se da en este momento histórico (ver 2009, 327).

La complejidad y fragmentación de espacio y tiempo bajo la forma de un conjunto aglutinado –espuma– se corresponde con la soledad del ser en un mundo vacío de sentido, que busca transformar ese vacío en una “llenura” protectora. La aglomeración de esferas en alianzas más densas (las espumas sociales) mediante un enlace de vecindad/separación, lleva a habitar simultánea o sucesivamente las esferas del entramado. La soledad en urbes de millones de habitantes en donde se experimenta un aislamiento compartido es una expresión de ese conjunto aglutinado.

La burbuja individual en la espuma habitacional constituye un *container* para las relaciones consigo mismo del habitante, que se instala en su unidad de vivienda como consumidor de un confort primario;... a él le vale como sistema de inmunidad en un campo, contaminado, de *connected isolations*, alias vecindades. (2009, 438-439).

Para este sujeto forzado al más crudo individualismo crece la oferta de compensaciones narcisísticas ilusorias. El mito del hombre liberado encubre al hombre consagrado al cuidado de las relaciones consigo mismo: una autosimbiosis mediada por formas de hedonismo, egocentrismo, individualismo, y búsqueda de placer aquí y ahora (2009, 444-445). Como dijimos al principio, se promueven las referencias identitarias relacionadas con la tecnología, el consumo y el bienestar que refuerzan el co-aislamiento. Si el clima atmosférico de las esferas, en tanto invernadero de sociabilidad, modela simultáneamente la convivencia y el intento de reconstruir un clima protector, en el fracaso de este intento ubicamos al sujeto fragmentado que cae en una nueva ilusión: la que le otorga la pertenencia a la masa virtual, un enjambre en términos de Han, que consume un exceso de información como reemplazo de las distintas formas de conocimiento (2014). En el curso del giro digital, donde no hay verdadero diálogo ni verdadero enlace afectivo con otros, perdemos espesor subjetivo. Vivir de esta manera afecta la dinámica del reconocimiento consustancial a las relaciones humanas: como el propio reconocimiento sólo se puede ganar a través del reconocimiento del otro, es tan humanamente perjudicial para los demás el reconocimiento que les negamos como doloroso para uno el reconocimiento que se nos hurta.

Los conceptos de espumas y de polifasia en el campo representacional apuntan a la de la pérdida o ausencia de un discurso homogéneo. Si para Sloterdijk las espumas conforman hoy un sistema de co-aislamiento, a nuestros ojos constituye una analogía fundamental que los teóricos de las RS hablen de las múltiples y simultáneas pertenencias sociales como componente esencial de las identidades individuales en el mundo actual. Desde este diálogo de perspectivas puede ser mejor pensada la convivencia de creencias de distintos orígenes y naturaleza.

Surge del diálogo que planteamos entre las ideas de estos dos pensadores, expresadas según sus respectivas y distintas formaciones, una concepción no monolítica de la experiencia social. Sloterdijk y Moscovici coinciden en cuanto a la coexistencia de múltiples sentidos que constituyen el intercambio simbólico y que determinan formas de la trama subjetiva, del vínculo social, y por ello del comportamiento. Para ambos el sujeto es el sujeto de la cultura. En este diálogo la polifasia cognitiva y la naturaleza de la espuma son dos caras respectivas de una misma moneda. Surgen de los distintos grupos-entornos simbólicos en los que el sujeto participa. Tanto la trama social para las RS, como la espuma, son fértiles, tienen potencia generativa en cuanto a la identidad actual. Pensar y vivir la subjetividad en la

dinámica del reconocimiento restaura nuestros marcos de convivencia. Puede reconducir los procesos de construcción de nuestras identidades individuales y colectivas orientados hacia el ensamblaje abierto y flexible de múltiples pertenencias, apto para propiciar la confluencia de lo diferente, en aquello susceptible de ser compartido por todos como valioso, como lo son ciertos valores o el bien común. Ello permitiría superar el aislamiento y sus consecuencias entre aquellos que se comprometan en forma solidaria, habilitando así una cercanía, en la aceptación de la irreductible diversidad que constituye a los seres humanos.

Bibliografía

BRAVO, Elías y OLIVERA, Mariano (2017). "Una crítica del diagnóstico social de Byung Chul Han", en *Actas de las VIII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: animales, humanos y artefactos técnicos, entre el arte y la política*. Susana Barbosa, Alejandra González y Romina Conti comps. Mar del Plata: UNMdP. pp. 102-110.

HAN, Byung-Chul (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.

HOWARTH, C. (2006). "A social representation is not a quiet thing: Exploring the critical potential of social representations theory", *British Journal of Social Psychology*, 45 (1), pp. 65-86.

JOVCHELOVITCH, S. (2002). "Re-thinking the Diversity of Knowledge: Cognitive Polyphasia, Belief and Representation", *Psychologie & Société*, 5, pp. 121-138.

MARKOVÁ, Ivana (2000). "Amédée or How to Get Rid of It: Social Representations from a Dialogical Perspective", *Culture & Psychology*, 6 (4), pp. 419-460.

MONCHIETTI, Alicia (2002). "La representación social de la vejez. Influencia del paradigma biomédico". *Boletín de la Revista de la AACC*.

--- (2012). "De la dicotomía individuo/sociedad a la articulación de conceptos y la producción subjetiva", en Liliana Gastrón (coord.) *Dimensiones de la representación social de la vejez*. Mar del Plata: EUDEM.

MOSCOVICI, Serge (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.

--- (1986). *Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Barcelona: Paidós.

--- (1997). "Representations of society and prejudices", *Papers on Social Representations*, 6 (1), pp. 27-36.

PROVENCHER, Claudine, Arthi y Wolfgang Wagner (2012). "Cognitive Polyphasia: Introductory Article", *Papers on Social Representations*, 21, pp. 1.1-1.15
[\[http://www.psych.lse.ac.uk/psr/\]](http://www.psych.lse.ac.uk/psr/)

RIMOLDI, Lucas y Alicia Monchietti (2014). "Modalidades asociativas en el teatro argentino desde la teoría de las representaciones sociales", *European Review of Artistic Studies*, 5 (1), pp. 17-33.

ROSE, Diane y Efraim, D., Gervais, M. C., Joffe, H., Jovchelovitch, S. y Morant, N. (1995). "Questioning Consensus in Social Representations Theory", *Papers on Social Representations*, 4 (2), pp. 150-156.

SLOTERDIJK, Peter (2003). *Esferas I*. Madrid: Siruela.

--- (2009). *Esferas III*. Madrid: Siruela.

WAGNER, Wolfgang y Duveen, G., Themel, M. y Verma, J. (1999). "The Modernisation of Tradition: Thinking About Madness in Patna, India", *Culture and Psychology*, 5, pp. 413-446.

--- y Duveen, G., Verma, J. & Themel, T. (2000). "I have some faith and at the same time I don't believe. Cognitive poliphasia and Cultural Change". *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 10 (4), pp. 301-314.

**La performatividad del lenguaje y del reconocimiento.
Mediación simbólica y ontología en la subjetividad y en el lazo social**

Leandro Paolicchi
(CONICET-AAAdIE-BA-UNMdP)

I. El lenguaje previo al reconocimiento

En los desarrollos recientes de la escuela de Frankfurt se ha producido lo que se conoce como un cambio de paradigma, un cambio que ha generado muchos debates en la teoría política y social contemporánea. Se ha pasado de lo que se denominó un paradigma de la comunicación a uno del reconocimiento. Ello no significa que algunos conceptos se han cambiado para denominar a los mismos procesos o que la dinámica de la sociedad se la entiende de la misma manera pero se la conceptualiza con otras herramientas. Lo que se produce en el cambio es una verdadera alteración en la forma de concebir la reproducción social y quienes son los responsables de esta reproducción, entre otros cambios importantes.

En Habermas, la comunicación había servido para compensar la importancia que tenía el trabajo como forma de concebir la constitución de lo social en el pensamiento de Marx y la primera generación de la escuela. La comunicación y el trabajo se presentaban en la teoría como dos lógicas de reproducción social diferentes encarnadas en dos ámbitos específicos de la sociedad, el mundo de la vida y los subsistemas sociales.

Ese cambio en la conceptualización de las fuerzas que constituyen lo social tenía obviamente consecuencias normativas y políticas. Cuando se tiene una concepción inmanente de la crítica y el único elemento para explicar la reproducción social es el trabajo, se deben buscar allí la dimensión normativa y el potencial emancipador de lo social. Lo que en el marxismo se llamaba la “escuela de la fábrica” (Honneth, 1980, p. 196). Habermas, con su distinción entre dos dinámicas de reproducción social, podía disociar trabajo de emancipación (este es uno de los objetivos de base de su pensamiento) y concebir el desarrollo social en torno a dos fuerzas pero la normatividad sólo en una, la comunicación y su forma reflexiva, el discurso. El trabajo, luego de la primera generación de la escuela, ya no contiene potencial emancipador, sino más bien efectos perjudiciales si no es contenido por un marco normativo. La comunicación tenía en esa nueva configuración tanto un poder ontológico social como normativo. Con esa categoría, Habermas puede explicar la

constitución del lazo social y de las instituciones y a la vez criticarlas en función de las estructuras internas que conforman esa forma de lenguaje.

La forma de concebir la relación entre la teoría y la praxis también sufrió un cambio gestáltico. Habermas cree poder reconstruir con la comunicación las prácticas políticas de la sociedad de su momento, lo que se llamó “nuevos movimiento sociales” asociados al feminismo, ecologistas o gays y lesbianas (1981, II, p. 575-583) y de esta manera aunar teoría social y praxis política. La teoría crítica siempre se había presentado como una reconstrucción o una forma reflexiva de la praxis política de su momento. Con los desarrollos de Adorno y Horkheimer en los 40s y 50s el potencial emancipatorio había quedado relegado a una racionalidad estética afincada en obras de arte de vanguardia, es decir, la relación teoría y praxis política se había restringido significativamente.

Todas estas características se alteran nuevamente de manera importante con el emplazamiento del reconocimiento como categoría central de la teoría social y una especialmente: el lugar que tiene el lenguaje en la reproducción de la sociedad y gracias al cual se había efectuado el giro lingüístico dentro de la tradición frankfurtiana.

II. La marginalidad del lenguaje en la reproducción social en la teoría del reconocimiento

La relación que existe en la teoría del reconocimiento con el lenguaje, y con el discurso específicamente, es conflictiva. El lenguaje aparece escasamente tematizado en un planteo que por su profundidad no ha evitado introducirse en el estatuto último de instituciones sociales básicas como la familia y el Estado, temáticas propias de la ontología social (Detel, 2007: 39 – 102). El concepto de discurso, por otro lado, no ha podido evitarlo, pues en el posicionamiento crítico de Honneth con respecto a la teoría de Habermas, lo ha obligado a abordar la centralidad que tiene este concepto en la teoría de su antecesor. No obstante, toda la discusión sobre esta noción es con el objetivo de quitarle al discurso, no sólo la primacía normativa, sino también la dimensión ontológica que está presente como trasfondo en la pragmática universal¹. La estructuración ontológica del mundo social no le corresponde al

¹ Es conveniente dejar en claro aquí la diferencia que existe en Habermas entre lenguaje, comunicación y discurso (1999: 129 – 133). Mientras que la comunicación es una forma de interacción lingüística orientada al acuerdo y basada en pretensiones de validez que no se han vuelto problemáticas, el discurso representa una forma particular de interacción en la cual se tematizan *explícitamente* pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas y en la cual los interlocutores se presuponen recíprocamente las condiciones de una comunidad ideal de comunicación. En palabras de Habermas: “Sólo en los discursos teóricos, prácticos y explicativos tienen que partir los participantes en la argumentación del presupuesto (a menudo contrafáctico) de que se cumplen con suficiente aproximación las condiciones de una situación ideal de habla. Sólo hablaré, pues, de ‘discursos’ cuando el sentido mismo de la pretensión de validez que se ha tornado problemática fuerce conceptualmente a los participantes a suponer que en principio podría alcanzarse un acuerdo racionalmente motivado,

lenguaje en el planteo de Honneth, sino a las relaciones de reconocimiento que los sujetos mantienen en ámbitos característicos de la sociedad (Honneth, 1992: 107-211).

En este punto puede decirse que el desarrollo de la teoría del reconocimiento implica en algunos aspectos volver por detrás del giro pragmático lingüístico emprendido por la filosofía del siglo XX, intentando salvar cierta *intersubjetividad* que venía con ese giro, pero ahora ya sin lenguaje. Es decir, Honneth quiere hacer valer contra los planteos de la primera generación la dimensión *intersubjetiva* que viene con el giro lingüístico, y que estaba ausente en el paradigma de la conciencia (Honneth, 1986: 115 – 120), pero quiere deshacerse del lenguaje y del discurso, que eran los portadores de esta dimensión en el mencionado giro, como elementos constitutivos de la estructura social.

El primer punto positivo que Honneth detecta en los planteos de Habermas es haber encontrado las falencias que implicaba en términos de teoría social los desarrollos de Adorno y Horkheimer en *Dialektik der Aufklärung*. Sintéticamente puede decirse que las últimas definiciones teóricas de Adorno y Horkheimer ignoraban toda una dimensión de la racionalidad y de la estructuración de la sociedad concibiendo a la racionalidad instrumental como única forma de racionalidad posible (Honneth, 1986: 11 – 110). Este punto es común a todo el desarrollo del pensamiento de Horkheimer y Adorno, pues en su primera etapa también consideraron, aunque con un sesgo positivo, como única forma de racionalidad a la instrumental, encarnada en ese momento en las fuerzas productivas del capitalismo.

Este aspecto básico de la teoría de Habermas que Honneth rescata se complementa con otros que también son considerados correctos. Entre ellos pueden mencionarse la crítica a la filosofía de la historia que se encuentra también en los planteos de la primera generación, así como la visión sobre la modernidad que se halla en *Dialektik der Aufklärung*². En general, Honneth no agrega ninguna crítica sustancial a las objeciones que en su momento les realizó Habermas a la primera generación (Honneth, 1982: 87 – 126). Los puntos negativos de Habermas no están en su interpretación de las limitaciones de la primera generación de la escuela, sino más bien en los propios planteos y sobre todo en uno central: el lugar del lenguaje concedido en su teoría social.

Honneth ha identificado un conjunto de aspectos problemáticos en la teoría de Habermas. La presencia y amplitud otorgadas al funcionalismo, la disminución de la importancia de la lucha de clases, la relación de la teoría con la praxis, así como la valoración del trabajo que puede verse en la teoría de la acción comunicativa y escritos posteriores. De

significando aquí ‘en principio’ la siguiente reserva idealizadora: con tal que la argumentación fuera suficientemente abierta y durara el tiempo suficiente.” (1981: 71). También se ha hablado en este mismo sentido de “discurso argumentativo”. Véase al respecto Böhler, D. y Gronke, H. (1994: 812)

² Para una visión más amplia de las críticas de Habermas a la primera generación que Honneth adopta véase Deranty J. Ph., 2009, p. 58-77.

todas maneras, el punto problemático que subyace a muchos de los aspectos antes mencionados es, como se dijo, la centralidad que el lenguaje y en particular el discurso adoptan en la teoría habermasiana.

Tempranamente ha estado convencido Honneth que el lenguaje no tiene una importancia ontológica central en el mundo social. De hecho este es uno de los reparos más fuertes realizados a Habermas en *Kritik der Macht*. Como se sabe, el discurso en este último es una instancia de normatividad con la cual criticar a la modernidad tardo capitalista así como la comunicación es una forma de concebir y comprender los lazos sociales. Sin embargo, el lenguaje como tal es *también* un momento *ontológico* de conformación de la sociedad. Este es uno de los errores centrales de Habermas:

[...]las diferencias estructurales que él [Habermas] ha expuesto en términos conceptuales entre la acción comunicativa y la racional conforme a fines él ahora las repite en el plano del proceso de reproducción social haciendo distinciones entre esferas sociales de acuerdo con los dos tipos de acción predominante en ellas; es por ello por lo que de forma no intencionada *pasa por alto la distinción analítica a favor de una diferenciación de ámbitos fenoménicos empíricos de tal forma que al final se mantiene la ficción de una sociedad dividida en dominios de acción comunicativa y racionales conforme a fines* (Honneth, 1986: 282).

La objeción puede leerse en el fragmento citado de manera clara. Habermas confunde y toma una distinción que debería ser sólo *analítica* por una distinción en el plano *real* de la sociedad y de esta manera *ontologiza* una distinción conceptual. El reproche sólo puede provenir de un planteo que ya ha optado por una forma de concebir la realidad social, en este caso, por una teoría de relaciones de reconocimiento, pues Habermas no trata de ocultar bajo ninguna circunstancia que la comunicación, o al menos el lenguaje, es constitutivo de la realidad social. Esta idea forma parte de la manera que tiene Habermas de continuar con el giro lingüístico. Aún más, como bien se ha señalado (Stahl, 2013: 141), este es un paso que Habermas *debe* dar. La acción comunicativa no es sólo una metodología de acceso en términos comprensivistas a las acciones sociales, sino que con el objetivo de desarrollar una forma de crítica inmanente típica de los planteos frankfurtianos, Habermas *debe* desarrollar también una *ontología social* centrada en las capacidades del lenguaje.

Concebir al mundo social como lingüísticamente estructurado no es a priori problemática. No obstante, para Honneth, ello puede llevarnos a confundir las manifestaciones sociales y sus reclamos normativos. Es decir, pensar la sociedad como ontológicamente estructurada en torno al discurso puede llevarnos a pensar que todas las formas de protesta tienen su origen en patologías del discurso y a la vez a ignorar patologías sociales que no son esencialmente discursivas.

Este reparo está basado, como se dijo, en una idea más profunda. El mundo social no está constituido por el discurso, sino por relaciones de reconocimiento en las cuales no interviene de manera esencial ninguna forma de lingüisticidad explícita. Honneth ha sostenido como más fundamentales, tanto desde un punto de vista genético como normativo, a las dimensiones de reconocimiento recíproco en la familia, el derecho y la sociedad civil (Honneth, 2004: 109) Tomando esto como punto de partida, lo que habría que hacer según Honneth es diferenciar un ámbito en el que algunas patologías sociales tienen lugar y un ámbito en el que esas patologías se hacen *públicas*. Es decir, no hay que confundir el plano *fenomenológico* en donde se producen determinadas injusticias y el plano del discurso en donde esas injusticias se expresan. Como el mundo social no está constituido por ninguna forma de articulación lingüística, existen una infinidad de formas de injusticia, represión y exclusión que ocurren por fuera del discurso y a las cuales no debe interpretárselas como pertenecientes a ese ámbito. Se manifiestan a través del discurso, pero no son en sí mismas discursivas. Pensar que son discursivas sería ontologizar el discurso a la manera en que lo hace Habermas con los peligros mencionados.

Si se considera la teoría del reconocimiento más detenidamente, podrá verse que Honneth no niega que el lenguaje pueda llegar a tener algún rol en el proceso de reconocimiento, negarlo en algún punto sería contraintuitivo, pues el derecho y la estima social se vehiculizan en gran parte a través del lenguaje. Lo que se ha encargado de remarcar es que el reconocimiento va más allá del lenguaje, no se agota en él. En este sentido, más que el lenguaje, Honneth ha acentuado el rol de la mediación simbólica que tiene lugar en todo acto de reconocimiento. Esta mediación lo ha llevado a calificar al reconocimiento como un acto expresivo, por ejemplo un saludo, una sonrisa amigable o una palmada en la espalda, a través del cual se otorga una aprobación (Honneth, 2003, p. 15). Así ha dicho: "El reconocimiento de una persona sólo tiene lugar con ayuda de medios, cuya estructura simbiótica ha sido copiada de los gestos de expresión corporales, con los cuales los hombres confirman su validez social unos a otros." (2003, p. 20)

Este tipo de gestos corporales, más que aquellos explícitamente lingüísticos, le otorgan al otro el estatus de una persona y no una cosa como cualquier otra. El reconocimiento puede entonces llevarse a cabo a través de actos de habla, pero es primeramente a través expresiones simbólicas como las mencionadas en las cuales se les otorga a los sujetos el rango de seres dignos de reconocimiento y no cosas intercambiables.

Este tipo de acentuación en el efecto directo e inmediato de la dimensión simbólica de los gestos más que en los actos de habla puede sostenerse con alguna plausibilidad en el trato directo entre personas. No obstante, si nos extendemos a las otras esferas en las cuales también acontecen relaciones de reconocimiento, negar la necesidad de una mediación explícitamente lingüística se hace más difícil. Si se toma en cuenta la esfera del derecho, ésta

permanece completamente dependiente de una mediación lingüística para su constitución. En la esfera del trabajo en la sociedad civil, la mediación simbólica puede tener su lugar sin recurrir todavía al lenguaje articulado, de todas maneras, éste debe conservar su lugar central como articulador de conceptos centrales a través de los cuales se ordena esta esfera de la valoración social. Las ideas de rendimiento, contribución o eficacia son todas articulaciones lingüísticas que no pueden ser reducidas a gestos corporales o simbólicos. Honneth no ha tenido problemas en aceptar esto, sin embargo ha defendido la tesis de que todas las formas de reconocimiento, aun las más complejas del derecho y la sociedad civil tienen su origen en formas de reconocimiento simbióticas en el cual la gestualidad y demás formas simbólicas corporales se constituyen como claves más que el lenguaje explícito y articulado (2003, p. 19/20).

Honneth desde muy temprano en su obra se ha preocupado por no sobredimensionar el rol del lenguaje en detrimento de los efectos reales en el mundo que pueden tener las acciones. Así, en el caso del reconocimiento, Honneth ha intentado no entenderlo simplemente como una forma de acción meramente simbólica sin ningún tipo de efecto concreto. Declaraciones decorativas o palabras elogiosas que no tienen ningún tipo de repercusión en la forma en que se valora un trabajo o en la situación legal de grupos sociales son cosas que Honneth quiere evitar explícitamente.

De aquí se sigue la insistencia en que al reconocimiento le sean constitutivas una serie de acciones o consecuencias que concretizan en el mundo material aquello que en el plano simbólico tiene su aparición, para no relegar al reconocimiento a una forma más de ideología. El reconocimiento en el mundo del trabajo o en el derecho, así como en la familia, debe tener su correlato práctico en la realidad objetiva. Incluso el acto mismo de reconocimiento debe tener, para no ser una mera expresión simbólica, también su encarnadura material, por ejemplo, una garantía o un documento en papel o electrónico con el cual exigir el cumplimiento de ese reconocimiento en caso de que no se haga realidad.

A nuestro entender, estas formas de concebir el mundo social que subyacen a la teoría del reconocimiento no hacen justicia a la manera en que el lenguaje en su dimensión pragmática constituye el mundo humano. Tanto en la primera generación de la escuela como en Honneth hay un supuesto sobre el lenguaje altamente problemático si se lo mira desde el giro pragmático lingüístico de la filosofía y las ciencias sociales. Tanto en uno como en otro, el lenguaje es un instrumento que sirve para reflejar la realidad o para comunicarse con otros, pero la realidad y los otros están allí afuera en su materialidad objetiva sin que el discurso intervenga en su constitución como tales. Esta es una posición altamente problemática, pues para muchos planteos que siguieron al mencionado giro, el discurso no sólo es un instrumento de expresión sino que muchos aspectos de la realidad, esos que podríamos catalogar como parte de la realidad social, son productos de prácticas lingüísticas.

Lo que resulta problemático en esta forma de resolver la relación entre reconocimiento y lenguaje es el último salto que se pretende dar entre el mundo simbólicamente mediado, en el cual puede transcurrir el reconocimiento, y un mundo material que es el que daría sustento a aquello que se articula simbólicamente. Se ha señalado con razón (Kuch, 2016, p. 312) que el mundo material de las condiciones que hacen cumplir las formas de reconocimiento no es un mundo de materia inerte sino que es un mundo ya “simbólicamente sobredeterminado”. Es decir, cualquiera de las formas que harían cumplir el reconocimiento en la sociedad civil o en el estado de derecho es ya un mundo articulado simbólicamente. El dinero o un ascenso en el trabajo así como la posibilidad de informarse a través de medios de información diversos son objetos constituidos en el medio simbólico del mundo social. No hay aquí ningún traspaso de una dimensión simbólica del reconocimiento al mundo material inerte de los objetos.

Se podría decir que lo mentado por Honneth es que, si a alguien se le reconoce un derecho a la salud, efectivamente le den los remedios y no que ese reconocimiento se quede en el ámbito de lo simbólico. O que, si a alguien se le reconoce el derecho a una vivienda digna, tenga la posibilidad de acceder a esa vivienda y no que ese derecho quede en un artículo de la constitución. De todas maneras, una vacuna y una vivienda digna ya son como tales en el nivel de lo simbólico y no meramente el sustrato material que la naturaleza nos provee.

Este acento que pone Honneth en el carácter más bien concreto que debe tener el reconocimiento lo ha llevado a caracterizarlo como “performativo” (Honneth, 2003, p. 18). Tomando elementos de la teoría de los actos de habla (Austin, 1962 y Searle, 1969), el reconocimiento es performativo, pues es un acto simbólico que no solo dice algo sobre el mundo sino que crea algo en el mundo. Con el acto del reconocimiento le estamos dando aprobación a alguien y le damos a entender que nos sentimos obligados a un tipo de comportamiento benévolo frente a su persona (Honneth, 2003, p. 15 y 21). “El acto simbólico del reconocimiento no es la afirmación de la existencia de algo en el mundo, sino más bien manifiesta una autoobligación del sujeto que reconoce” (Kuch, 2016, p. 315).

Sin embargo, esta performatividad del reconocimiento no altera en nada aquello sobre lo cual se lo dirige. A diferencia de otros planteos que han utilizado las nociones de performatividad del lenguaje como una manera de explicar la génesis de la subjetividad o de las instituciones, la performatividad del reconocimiento no crea las condiciones que lo hacen exitoso sino que más bien las presupone como tales. En este punto, Honneth se plantea una distinción entre un concepto atributivo de reconocimiento y uno receptivo (2010, p. 112). El primero correspondería a una forma de reconocimiento en el que a través de dicho acto se crean las propiedades que se van a reconocer en los sujetos y el segundo correspondería a una forma de la percepción en la cual se reconocen propiedades que los individuos poseían *previamente*.

Si bien señala que no es fácil optar por alguno de ellos, Honneth se inclina por la segunda opción (118). Esta elección guarda estricta coherencia con lo que viene pensando desde los inicios de su trayectoria intelectual y con ella puede señalar finalmente la diferencia entre una noción de reconocimiento logrado y una noción ideológica de reconocimiento. Cuando el reconocimiento en alguna de las esferas alcanza una concreción material estamos frente a una forma de reconocimiento lograda, cuando el reconocimiento sólo se queda en la instancia simbólica del lenguaje estamos frente a una forma ideológica del reconocimiento.

Sin embargo, la referencia al carácter performativo del reconocimiento, en su acepción receptiva, no parece solucionar los problemas que encontrábamos con respecto al rol del lenguaje. Todos los desarrollos en torno al carácter performativo del lenguaje, incluso los asociados a posturas epistemológicas realistas como las de Searle (1995) hacen hincapié en el carácter productivo de la performatividad, en su capacidad de crear algo, una característica de la subjetividad o un lazo social que antes no existía en el mundo. La performatividad del reconocimiento tal como la entiende Honneth parece no tener en cuenta este aspecto, pues sólo es performativa con respecto al reconocimiento mismo pero no con respecto a las cualidades que se reconocen.

III. Algunas conclusiones

En este trabajo hemos procurado rastrear el lugar que se le ha asignado al lenguaje en los más recientes desarrollos de la escuela de Frankfurt, es decir, en la teoría del reconocimiento. Allí se ha podido ver que, si bien el lenguaje puede tener su lugar en el reconocimiento, no se hace justicia a las capacidades constitutivas de este. Honneth de hecho adopta la caracterización de performativo para el reconocimiento. Sin embargo, esta performatividad, a diferencia de muchas teorías que adoptan esta denominación, no es constitutiva de ningún rasgo del individuo reconocido. La performatividad se refiere solo a una serie de gestos mediante los cuales se da aprobación a una persona y se compromete a una serie de acciones benevolentes hacia el otro.

Para resaltar las funciones esenciales que el discurso cumple en la conformación de los elementos básicos de la sociedad, como las acciones sociales de individuos, grupos o instituciones, es necesario recurrir a un conjunto de teorías contemporáneas a las que se denomina "teorías del discurso" (Cooke, 2008). En ellas puede verse en detalle cómo no es posible concebir una acción social, un lazo familiar o una institución sin la participación del lenguaje, no ya en su dimensión semántica, sino propiamente pragmática. Son un conjunto de sujetos realizando una cantidad específica de prácticas discursivas los que determinan el sentido que adoptan acciones o identidades sociales concretas.

Se podrá objetar desde la teoría del reconocimiento que, si tanto el reconocimiento como su concreción ocurren en el orden simbólico, es imposible distinguir entre una noción “lograda” y una ideológica del reconocimiento. Este es en parte un problema central que se le plantea a varias teorías constructivistas del mundo social. Lamentablemente, por cuestiones de espacio no puedo abordar esta cuestión fundamental aquí y debo remitirla a futuros escritos.

Referencias bibliográficas

- Bernstein, J. (2016), “Mimetische Rationalität und materiale Inferenz: Adorno und Brandom” en Philip Hogh & Stefan Deines, *Sprache und Kritische Theorie*. Frankfurt am Main / New York, Campus, pp. 199 – 218.
- Böhler, D. [junto con H. Gronke] (1994), “Diskurs” en *Historisches Wörterbuch der Rethorik*, hg. von G. Ueding, mitbegründet von Walter Jens. Redaktion: Gregor Kalivoda, F.-H. Robling, Heike Meyer. Bd. 2. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Cooke, M. (2008), „Diskurstheorie“ en Stephan Gosepath (ed.), *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Berlin: de Gruyter, pp. 238-243.
- Demmerling, C. (1994), *Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Detel, W. (2007), *Grundkurs Philosophie, Bd. 5 Philosophie des Sozialen*. Stuttgart: Reclam.
- Deranty, J. Ph. (2009), *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth’s Social Philosophy*. Leiden-Boston: Brill.
- Habermas J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hogh, Ph. & Deines, S. (2016), *Sprache und Kritische Theorie*. Frankfurt am Main / New York: Campus.
- Honneth, A. (1980), „Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie“ en Honneth, A. und Jaeggi, U. (Hrsg.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 185 – 233.
- Honneth, A. (1982), „Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie“ en Wolfgang Bonß & Axel Honneth (ed.), *Sozialforschung als Kritik. Zum Sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 87-126.
- Honneth, A. (1986), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2003), „Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von ‘Anerkennung’“ en Id., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 10 – 27.
- Honneth, A. (2004): „Antwort auf die Beiträge der Kolloquiumsteilnehmer“ en Christoph Halbig und Michael Quante (Hg.), *Axel Honneth. Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Munster: LIT, pp. 99 – 121.
- Honneth, A. (2010), „Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht“ en Id., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 103 – 130.
- Howarth, D. (2000), *Discourse*. Buckingham – Philadelphia: Open University Press.
- Keller, R. (2007), *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Keller, R., Schneider, W., Viehöver, W. (Hrsg.) (2012), *Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Kuch, H. (2016): „Sprachen der Anerkennung. Der Stellenwert der Sprache in der gegenwärtigen Kritischen Theorie“ en Philip Hogh & Stefan Deines, *Sprache und Kritische Theorie*. Frankfurt am Main / New York: Campus, pp. 297 – 329.
- Hogh, P. (2016), „Nicht alles und nicht nichts. Kommunikation bei Adorno und Habermas“ en Philip Hogh & Stefan Deines, *Sprache und Kritische Theorie*. Frankfurt am Main / New York: Campus, pp. 219 – 240.
- Seel, M. (2016), „Das Potential der Sprache. Adorno – Habermas – Brandom“ en Philip Hogh & Stefan Deines, *Sprache und Kritische Theorie*. Frankfurt am Main / New York: Campus, pp. 275 – 296.
- Stahl, T. (2013), *Inmanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt/New York: Campus.

¿Qué aportes ético-antropológicos puede ofrecer Ricoeur acerca del reconocimiento?

Luisa Ripa
(UNQ)

En su obra póstuma Ricoeur brinda un interesante trabajo sobre el reconocimiento (2004/2006). A partir de lo que estima una vacancia en la obra filosófica estructura su obra tras escuchar largamente en los diccionarios las distintas nociones del verbo reconocer y el nombre reconocimiento. Apuesta –en el sentido pascaliano– a que las variaciones de sentido son un tránsito de nociones que abren un camino de auténtica cuestión filosófica: son auténticos filosofemas.

...el paso de una significación a otra se hace mediante saltos imperceptibles, ya que el principio de estas desviaciones ínfimas reside en lo no dicho, en lo implícito de la definición anterior en el que se oculta la generación misma de la serie ordenada de significaciones pajo el régimen de [una] polisemia regulada (2006: 16)

El derrotero¹ que propone es ir de la voz activa del verbo reconocer a la voz pasiva – ser reconocido–, mediado por la forma reflexiva –reconocerse–. En el estudio mediador entre los otros dos retoma sus tesis antropológicas, en especial como se exponen en “Sí mismo como otro” (1996).

Plantaremos aquí una serie de preguntas, con la ilusión no tanto de llegar a alguna certeza posible sino de dejar abiertas auténticas cuestiones.

1. ¿Qué importancia ético antropológica puede tener incluir el tema del reconocer “la verdad” como integrante del camino hacia el ser reconocido?
2. ¿Qué importancia tiene la cuadratura antropológica que propone Ricoeur y su tesis sobre las dos identidades, que finalmente resultan tres?
3. ¿Qué aportes puede hacer su reflexión en torno al sufrimiento y a los quiebres del sí mismo y del “como otro”?
4. ¿Qué peso puede tener el reconocerse en la necesidad y exigencia de ser reconocido?

¹ Prefiero esa palabra y no la de “caminos” para traducir el original “parcours”.

5. ¿Cómo pueden leerse estas categorías filosóficas en el marco de los derechos humanos?

Me propongo mostrar que la filosofía ricoeuriana ofrece interesantes categorías para pensar el reconocimiento en el tiempo de los derechos humanos y de la explosión de la diversidad. Postularé la tesis de que el desarrollo de los estudios esconden una interesante propuesta ética: la *necesaria* inclusión del conocimiento que acepta lo que aparece como verdadero y la reflexión que se enfrenta a la definición histórica del uno mismo, cada uno. Entre la presencia sencillamente dada de lo diferente y la consolidación de legislaciones que las permiten y hacen parte de la vida ciudadana y democrática, se encuentra el reconocimiento como un proceso de aceptación de la verdad, de propio reconocerse y de lucha por ser reconocido.

1.- Identidad y alteridad

Ricoeur ubica su reflexión antropológica en el quiasmo de la tradición cartesiana y nietzscheana, es decir, de la “exaltación del sujeto” y de su “humillación”, respectivamente. Entiende que el nuestro es el tiempo del “sujeto quebrado”: recuperación de la certeza de Descartes acerca de la subjetividad, pero *quebrada*. Creo que lo está doblemente: tanto en el sentido de herida, no ya solidaria de la hibrys racionalista, y en el sentido de la metáfora óptica de la refracción de la luz, dado que el sujeto es un yo complejo que no solamente se define por el pienso sino por el abanico de sus capacidades de las que dan cuenta las obras.

Piensa al sí mismo en el juego dialéctico de dos identidades: “idem” e “ipse”. Somos idem porque a lo largo de la vida nos mantenemos los mismos gracias al código genético y al carácter. Esta condición de base nos hace reconocibles a pesar de las enormes modificaciones a lo largo de los años². Pero en el otro extremo opera la ipseidad, identidad construida personalmente, gracias a la fidelidad a la promesa. Finalmente estas dos identidades resultan tres: la mediadora entre la condición de base y la construcción personal es la identidad narrativa: el flujo de los relatos que operan como modelos identitarios y el flujo de los relatos que otros y otras hacen de cada uno y cada una de nosotras y los relatos que hacemos de nosotros mismos a los demás. Estos relatos no son solamente reflejos de algo

² Una intuición semejante opera en la tesis aristotélico-tomista acerca de la “materia signata quantitatis” como causa de la individualidad.

que se da sino constitutivos de identidad, tanto en la revelación como en la construcción efectiva del sí que hasta que no se expresara a otro no existía³ (1996: XV-XL).

En cuanto a la ontología del sujeto⁴ Ricoeur define la subjetividad en términos de “capacidad”, utilizando muy libremente categorías aristotélicas sobre la *dynamis* y las del impulso de ser espinosiano. El hombre capaz se distiende en una cuadratura que, a mi parecer, conserva las antiguas tesis (dualistas y complementarias) sobre la inteligencia y la voluntad pero las retoma en sentido comunitario y ético. El hombre es capaz de decir y de hacer: esto es, de discernir y poner nombre y de afectar la realidad con su acción voluntaria. Pero es también capaz de narrar y de imputarse. Decir a otro y ante otro en una secuencia de sentido en la que interviene el tiempo. Y reconocerse responsable de sus acciones en tanto que precisamente propias. La alteridad y su necesario juego en la identidad se anunciaban en el título (1996: 328-397).

Esta tesis se vuelve más clara en una publicación sobre el sufrimiento (1992)⁵. Lo describe como una herida (que reconoce grados) en la capacidad básica. Y lo distiende en dos coordenadas: la de esa herida en la capacidad personal y la de la herida en la relación con el otro. Así el sufrimiento impide el decir que se reemplaza por el lamento que a lo sumo se lanza contra el otro, sin diálogo posible. Es pérdida de la capacidad de hacer hasta el punto extremo de “estar a merced de...”. No puede narrar porque el sufrimiento instala un presente tantum, una pérdida de la memoria del pasado y –sobre todo- de expectativa...Y no puede responsabilizarse en la opuesta y equivalente forma de la hipérbole de la culpa y de la paranoia. Con todo, Ricoeur rescata de Jan Patoka una cierta novedad de encuentro en la “comunidad de los quebrados”

2.- Derroteros del reconocimiento

Al explorar los sentidos que el término tiene en los grandes diccionarios franceses apuesta a que la multiplicidad de sentidos y las variaciones que van sufriendo esconden verdaderos filosofemas: contenidos filosóficos que merecen el estatuto de una teoría al respecto. La serie de significaciones tanto del verbo reconocer como del nombre reconocimiento organizan su trabajo en tres estudios que progresan del verbo en su voz activa –reconocer– hasta su voz pasiva –ser reconocido–, mediadas por la forma reflexiva –reconocerse–.

³ En estas consideraciones avanzo sobre las tesis, especialmente finales, de Ricoeur que limitara la identidad narrativa a los grandes textos literarios que como laboratorios de vida ofrecen modelos. Ver: Luisa Ripa 2015.

⁴ He omitido por razones de espacio la larga referencia, respetuosa y crítica, a la filosofía analítica y sus tesis sobre la persona. El mismo Ricoeur declara que era un recorrido necesario pero que no proporcionó los frutos esperados.

⁵ En una ocasión Ricoeur lo refiere como un “pequeño texto”, escrito para sus “amigos psiquiatras” (J'ai écrit une fois un petit texte (plutôt pour des amis psychiatres, Bulletin de Psychiatrie Edition du 24.05.05)

...propongo tomar como primera acepción filosófica el binomio identificar/distinguir [...] esta significación *princeps* no será abolida por las siguientes, sino que acompañará nuestro recorrido [...] a costa de transformaciones significativas [...] se tratará de identidad en cuanto reconocimiento de sí [...] En cuanto a la tercera temática, presentada con el nombre de reconocimiento mutuo, podemos decir [...] que con ella la cuestión de la identidad alcanzará una especie de punto culminante: la que exige ser reconocida es nuestra identidad más auténtica, la que nos hace ser lo que somos (2006: 35-36)

El desarrollo de la obra sondea tradiciones literarias y filosóficas en diálogo con su propio pensamiento y con sus propias perplejidades y certezas. Nosotros fijamos la mirada en la interpretación que el reconocimiento tiene en el *paso* mismo de las tres instancias. Pongámoslo nuevamente en forma de pregunta: ¿qué importancia tiene que el ser reconocido tenga que aceptar el paso por el reconocer la verdad –especialmente en su forma dura, de aceptar– y por el reconocerse?

3. El fenómeno de los derechos humanos

Para contestar nos es preciso desplegar el campo del “fenómeno” de los derechos humanos, tal como fuera denominado por el profesor Rabossi (1989).

Propongo (Ripa et al 2014b) entenderlo como un proceso de *instalación*. Antes que nada, jurídica. Se trata de la redacción, propuesta, firmas y vigencia de cuerpos legales diversos por su jurisdicción y por su contenido. Tratados, pactos, convenciones y todo tipo de documento han engrosado y diversificado exquisitamente las normas respecto a los derechos del hombre. Esta instalación se sigue de una instalación institucional. Se trata ahora de la cantidad de organismos, estatales y de la comunidad social, que en forma de secretarías, comisiones, defensorías y otras denominaciones, ofrecen enclaves territoriales y procedimentales para asegurar el acceso a las normas vigentes. Por último, asistimos a una formidable instalación cultural. Son un insumo presente, variado y creciente de nuestra civilización.

Podemos verlo como una novedad discursiva (Ripa 2013), como un nuevo circular de nombres y figuras que se dicen y comunican cada vez más naturalmente y cada vez más empoderadamente. Como novedad discursiva corre, desplaza, a otros discursos. Al discurso de la beneficencia: porque lo que me corresponde por derecho no es fruto de ninguna dádiva ni divina ni humana. Y al discurso de la meritocracia, porque no me es precisa ninguna contraparte de buena conducta o de acción exitosa para gozar de mi derecho. Pero lo verdaderamente novedoso radica en la autodefinición identitaria: el yo como sujeto de

derecho. Muchas observaciones podrían hacerse en base a la diferencia cultural entre el “estado de derecho” –del que tenemos propuestas teóricas y prácticas a lo largo de los siglos– y este fenómeno de los derechos humanos.

También podemos mirar este fenómeno desde la perspectiva de la semántica de los derechos humanos, en el sentido de las personas verbales en las que es dicho ese discurso novedoso. Podemos ver el despliegue histórico pero introducimos una perspectiva ética. En efecto: el discurso de los derechos humanos ha sido dicho, en primera instancia, en tercera persona. En la impersonal forma del “se” que es el las instituciones. El neutro genérico con el que se han expresado pone su contenido en una dimensión universal. Pero si nuestra tesis sobre la novedad identitaria se sostiene, el discurso es dicho, ahora –gracias a la instalación cultural– en primera persona. Son las y los propios sujetos de derecho quienes dicen desde el yo el contenido y su exigencia.

Ahora bien: en lo que el siglo XXI nos muestra como una explosión de las diferencias con su presencia en todos los campos –mediática, literaria, teórica, jurídica... –que unido a la acusación de algunas naciones acerca de que los derechos humanos tal como se han instalado son occidentales, liberales y solidarios de las experiencias y los deseos de los países centrales–, nos abre hoy un campo nuevo que es preciso ver y analizar con verdadero cuidado.

Este cuidado en clave ética significa, me parece, proponer que digamos los derechos en segunda persona. Pero no en la forma de dirigirnos a alguien para decirle o, peor, instruirle respecto de lo que se le debe. Sino en la forma egregia de la escucha, de la disposición interior de apertura y hasta vacío concediendo la posibilidad –sólo la posibilidad, pero nada menos– de que después de que él o la otra haya hablado algo se modifique en mi personal manera de ver y de sentir⁶ (Ripa 2014a).

4.- Concluyendo

Quiero concluir osando una tesis que avanza sobre la propuesta ricoeuriana gracias a la propuesta ricoeuriana.

En los largos derroteros de los tres estudios ricoeurianos sobre el reconocimiento no he podido advertir una tesis explícita como la que ofrezco como conclusión, aunque me parece puede justificarse toda vez que el autor apuesta a que no sólo la multiplicidad de distintos sentidos, sino también el movimiento por el que un sentido se desliza hacia otro, son auténticos filosofemas.

⁶ Ya Guardini en su tiempo proponía que el primer movimiento de encuentro interpersonal no era el avance hacia el otro sino el retroceso: el gesto de ponerme en la situación de tú para que el/la otro pueda decir con todo poder “yo”.

Por eso creo que podemos rescatar ese movimiento para postular que no sólo es un camino de estudio sino una propuesta de acción: es preciso reconocer y reconocerse para luchar por ser reconocido.

Dicho así resulta sugerente que la función “verdad” no como contenido teórico, sino con el peso que tiene, por ejemplo, en la prueba jurídica, antecede a la lucha por el reconocimiento. La valentía por ver sinceramente y la aceptación⁷ de lo que tiene algo de desnudo (la nuda verdad⁸) es el suelo, tantas veces silencioso, pero que hace legítima la lucha por ser reconocido o reconocida. Y la sincera mirada interior hacia la propia definición, tampoco en un sentido puramente teórico sino como historia de vida, como memoria honesta, concluye la dotación de fuerza para el reclamo. Y esto en distintos ámbitos: el personal, el grupal –familiar, de un equipo de trabajo...– y social.

Se trata de lanzar una dirección que tiene todo por construir. Pero que quizá ofrezca un camino valedero. En la serena y paciente escucha y en el sincero reconocimiento de lo que hay, de quién soy y qué he sido, de modo que los derechos humanos no sólo estén “en la boca de todos” sino que estén en la vida de todas y todos.

Si este derrotero del reconocimiento se teje en la intercomunicación de los encuentros, en las narraciones que producen identidad y en la ética de la escucha, entiendo que señalamos un camino posible y afirmador. Por supuesto, hay límites, muros y baches y no todo podrá ser cubierto pero es preciso dar una nueva instancia a este fenómeno, a un año de celebrar los setenta años de la Declaración. Si la propuesta final de Ricoeur es la de una mutualidad no “comercial” (do ut des) sino anclada en un agradecimiento a la donación original del universo común, algunos insumos constituyen mojones del camino intenido (2006: 306-312).

Recorramos la serie de novedades que –tantas veces invisibles– pintan nuestro mundo contemporáneo con figuras y coloraciones insólitas. La rapidez con que hemos asimilado deberes nuevos y hemos derrumbado prohibiciones viejas sólo se compara con la rapidez de la revolución de las comunicaciones. Las leyes que protegen las distintas formas de identidad, las leyes que penalizan cada vez más exquisitamente agresiones diversas y naturalizadas a lo largo de los siglos, las leyes que multiplican las implicancias de los distintos derechos en las distintas circunstancias (salud, trabajo, relaciones...) van instalando un mundo nuevo cuyos límites se vuelven, cada vez más, imprecisos⁹.

⁷ Recuerdo la magnífica respuesta de Violeta ante la presión de Germán: “é vero, é vero” en el segundo acto de Traviata.

⁸ Mientras académicamente nos dimos el lujo de negar toda verdad y afirmar –por cierto, en contradicción contrafáctica- que todo es interpretación, la crudeza de los juicios de lesa humanidad nos puso ante la necesidad imperiosa de reconocer la verdad como límite extremo: el caso de la desaparición y muerte de Santiago Maldonado es un ejemplo.

⁹ Como muestra quisiera mencionar dos casos que hoy parecen claros pero que, a mi leal entender, se complicarán progresivamente: la zoofilia y el incesto.

Mucho más lejanos y menos probables parecen dos notas que integran el horizonte de esperanza, como denominara Koselek, el mundo deseado desde antiguo. Me refiero a la paz entre los pueblos y a la cordialidad social que siguen siendo deudas civilizatorias.

Mientras tanto podríamos escuchar una última propuesta de Ricoeur. En una conferencia (1996) en la que recorriera las pujas entre lo universal y lo histórico en el orden a la instauración de una ética, muestra las diferencias y coincidencias y describe los tres niveles de su “pequeña ética”. No se pueden abolir esas diferencias y aunque los niveles de su propuesta admiten la necesidad de la teleología y de la deontología ética, es cierto que las tensiones entre lo que pueda exigirse universalmente y lo que no pueda abolirse de las convicciones particulares merece un especial acercamiento. Si entiendo su estilo, se trata de una escucha capaz de modificarse y, a la vez, de señalamientos de límites que no pueden admitirse (la esclavitud y el homicidio). La construcción de entendimientos y crecimiento en la paz y la justicia tiene, para Ricoeur, un modelo.

Una meditación sobre la diversidad de las lenguas, aspecto fundamental de la diversidad de las culturas, puede conducir a un interesante análisis de la manera como son resueltos prácticamente todos los problemas planteados por este fenómeno masivo de que el lenguaje no existe en ninguna parte bajo una forma universal sino solamente en una fragmentación del universo lingüístico. Sin embargo, en ausencia de toda super lengua no estamos completamente desprovistos; nos queda el recurso de la traducción que merece algo mejor que ser tratada como un fenómeno secundario, permitiendo la comunicación de un mensaje de una lengua en otra; bajo el título de la traducción se trata de un fenómeno universal que consiste en decir de otra manera el mismo mensaje. En la traducción el locutor de una lengua se transfiere al universo lingüístico de un texto extranjero. A la inversa, él acoge en su espacio lingüístico la palabra del otro. Este fenómeno de hospitalidad lingüística puede servir de modelo a toda comprensión en la cual la ausencia de lo que podría llamarse un tercero de sobrevigilancia pone en juego las mismas operaciones de transferir en..., y de acoger dentro de..., de los cuales el acto de la traducción es el modelo (2000¹⁰)

Sus tres estudios sobre el reconocimiento tienen como epílogo una reflexión sobre la gratitud. Se trata de una gratitud básica y universal y corresponde al hecho originario de pertenecer al universo y deberlo todo cuanto se puede y se es. La mutualidad es un gesto segundo, tanto en la prosa de la justicia como en la poética del amor (2000a), que no viene ni provocado ni exigido sino que culmina el reconocer, el reconocerse y el ser reconocido en un espacio de luchas individuales y comunitarias.

¹⁰ La Revista hace una publicación fragmentaria de la conferencia dada por Paul Ricoeur en el colegio Universitario Francés de Moscú el 1º de abril de 1996.

En síntesis: este trabajo busca contribuir a fundar el mencionado camino ético político que parece necesario:

1. En el contexto de los derechos humanos como un fenómeno presente y poderoso
2. En los tiempos de la explosión de las diferencias y de las posibilidades técnicas de las presencias de rostros e historias
3. En la necesidad de una ética de la escucha que posibilite encuentros y cure heridas y muertes
4. La indicación de Ricoeur nos invita a pensar que la lucha por el reconocimiento precisa de una inicial disposición a aceptar la verdad, una profunda valentía para reconocerse como agente y culminar en un reconocimiento mutuo que se base en la gratitud por la donación del ser y supere las exigencias unilaterales: lo que Francisco llama “la casa común” nos invita a osar encuentros y nuevos tejidos sociales. Que puedan ir contagiando algunos gestos a las crudas relaciones entre los países y los mercados.

Las preguntas iniciales, como adelantáramos, no han sido respondidas. Quedan abiertas. Siguen preguntando.

Referencias

- Guardini Romano 2014: “Mundo y Persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre”, Madrid, Encuentro. Del original alemán “Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen” Werkbund Verlag, Wurzburg, 1940.
- Rabossi Eduardo “El fenómeno de los Derechos Humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico” Revista del Centro de Estudios Constitucionales. Número 3 mayo-agosto de 1989. pp 323-343.
- Ricoeur, Paul 2006: “Camino del Reconocimiento. Tres estudios” México, Fondo de Cultura Económica. Del original francés: “Parcours de la reconnaissance. Trois études” Paris, Stock, 2004
- Ricoeur, Paul 2000a: “L’universel et l’historique”: en Magazine Littéraire, nº 390, París, septiembre
- Ricoeur, Paul 2000b: “Amor y Justicia”, Madrid, Caparros (reúne una serie de trabajos originales en francés).
- Paul 1996: “Sí mismo como otro” México-Madrid, Siglo XXI. Del original francés “Soi-même comme un autre”, Paris, Du Seuil, 1990.
- Ricoeur, Paul 1992: “La souffrance n’est pas la douleur” en Revista Psychiatrie Française 1992 –Nº especial 92, páginas 9-18.

- Ripa, Luisa 2015- "La construcción narrativa identitaria como forma de construcción del mundo de la vida: "irrealidad" y "prueba" del dolor" en PERI - Revista de Filosofía ISSN 2175-1811, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil <http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/issue/view/68> pp 770-185.
- Ripa, Luisa 2014^a: "El interés por la filosofía de Ricoeur en el marco de la "explosión" de los derechos humanos" en C. Lértora Mendoza y M. Langón (coord.) "La agenda filosófica hoy: temas y problemas" Ediciones FEPAL ISBN 978-950-9262-67-6. pp 95-109.
- Ripa, Luisa y Rodolfo Brardinelli 2014b: "La era de los derechos humanos: realidades, tensiones y universidad" en M. Lozano y J. Flores (comp) "Democracia y sociedad en la Argentina contemporánea. Reflexiones sobre tres décadas", Bernal, UNQ. ISBN 978-987-558-319-1. Pp 151-169.
- Ripa, Luisa 2013: "Ética del Reconocimiento y Derechos Humanos: espacio para pensar novedades discursivas" en Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais, Universidade Federal de São João del-Rei, Vol. 8, Número 1, p 5-19 Indexada. ISSN 1809-8908.
- Segato, Rita 2003: "Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los Derechos Humanos", Buenos Aires, Prometeo.

Marcas de reconocimiento.
Táctica, soberanía y actualidad

Gustavo Salerno
(CONICET-UNMdP)

El presente trabajo surge a partir de un indicio y de una serie de apuntes tomados en épocas distintas y con propósitos diferentes. La articulación que ahora intentaré darles a esas notas está motivada por el eje temático de estas jornadas, el cual me sirvió para encontrar *un* discurso entre muchos discursos. Discurso, sin embargo, abierto, provisional, revisable, ampliable y criticable. De ningún modo contiene algo así como una teoría, o una estructura, o un sistema; simplemente aloja tentativas acerca del reconocimiento. Un discurso, por cierto, que no es hegeliano, althusseriano o honnethiano. Un discurso, en fin, en torno al reconocimiento como identificación.

Más concretamente, voy a referirme a algunas consideraciones que Michel Foucault plantea en libros, cursos y conferencias entre los años 1972 y 1976, aproximadamente, respecto de un modo particular de *castigo*. A primera vista, por tanto, algo llamativo o desconcertante: ¿castigo y reconocimiento juntos, uno en tanto que el otro, uno por o a partir del otro? Es lo que quiero pensar tratando de, como dije, encontrar un discurso acerca del reconocimiento en el marco de los muchos discursos que forman parte de la analítica del poder en Foucault.

Para cumplir con ese propósito voy a articular mi presentación en tres momentos; en primer lugar, señalaré directamente las reflexiones de Foucault que, desde mi punto de vista, representan aportes para pensar la problemática del reconocimiento, aun cuando el propio filósofo no haya tenido esto como su objetivo central o manifiesto. Al proceder de tal forma van a cobrar protagonismo dos categorías (o, más bien, herramientas de trabajo) que son algo así como la plataforma sobre la cual adquiere inteligibilidad este discurso. Dichos conceptos-herramientas son los siguientes: *táctica* y *soberanía*. Luego, propondré algunas consideraciones acerca de la actualidad de esa particular forma de reconocimiento, tanto en sentido teórico como práctico. Finalmente, voy a apuntar algunas preguntas en torno al discurso reconstruido de manera tal que, como espero, mi propio discurso deje abierto, no cierre, un trabajo que puede ampliarse y profundizarse.

1. El indicio inicial me vino dado por la relectura del siguiente pasaje del curso en el Collège de France que Foucault ofreció en 1972/1973 con el título *La sociedad punitiva* (2016):

3) Marcar: dejar una cicatriz, poner un signo en el cuerpo; en síntesis, imponer a ese cuerpo una disminución virtual o visible, o bien, de atentar contra el cuerpo real del individuo, infligir una mancha simbólica a su nombre, humillar a su personaje, hacer mella en su estatus. Como sea, la cuestión pasa por dejar sobre el cuerpo visible o simbólico, físico o social, anatómico o estatutario, algo semejante a una huella. *El individuo que haya cometido la infracción quedará así marcado por un elemento de memoria y reconocimiento* (2016: 23; subrayado mío).

Como puede notarse, el pasaje recién citado forma parte de una enumeración en la que Foucault propone cuatro formas de tácticas punitivas. Con la paulatina publicación de los cursos dictados en el Collège de France y de las conferencias y artículos compilados en *Dits et Écrites* vamos comprendiendo que los planteos de obras como *Vigilar y castigar* (1975) o *Historia de la sexualidad* (1976/1984) tuvieron agudas aproximaciones y puntualizaciones previas. En relación a la primera obra recién citada, cursos como *La sociedad punitiva* o *Defender la sociedad* (1975/1976), o las conferencias sobre *La verdad y las formas jurídicas* (1973), representan una suerte de genealogía o, para usar una imagen corriente, una especie de laboratorio del investigador. Con esto se destaca el hecho de que todos los planteos acerca de la emergencia del encierro como táctica punitiva eminente de nuestra sociedad industrial, tema central de *Vigilar y castigar*, tienen en los cursos y las conferencias algunas especificaciones sumamente valiosas que a veces faltan o se desdibujan en el libro.

De este modo, el discurso sobre el reconocimiento se entresaca de un análisis de las tácticas punitivas históricas, el que, a su vez, forma parte de una clasificación de las sociedades de acuerdo a dichas tácticas, clasificación que se comprende asimismo como parte de un proyecto mayor que consiste en estudiar las relaciones entre poder, saber y verdad. De ningún modo puedo reconstruir aquí todos estos aportes, sino que apenas me es posible detenerme brevemente en un aspecto de uno de ellos. Como vengo insistiendo: un discurso entre discursos.

Dicho esto, cabe agregar que entre cursos, conferencias y libros consultados el fragmento transcrito es el único en que Foucault habla de reconocimiento. Lo hace en el sentido señalado en el título de mi trabajo: se refiere a las *marcas del reconocimiento*. Marcar ha sido especificado como imprimir un signo, delinear, trazar sobre la piel o el estatus de un individuo algo que lo hace reconocible como infractor. La marca identifica, es el índice material y simbólico que configura tanto un sujeto transgresor como un cuerpo social que aprende la ley y reanuda la sanción. En efecto, cada lector de marca reconoce al marcado no tanto por su delito, sino más bien a través de una penalidad semiotizada que patentiza, a un mismo

tiempo, la autoridad de la que proviene. Pero cada lector de marca es, también, una autoridad para el infractor, en el sentido de que aquél, al reconocer, hace efectiva la pena.

De acuerdo con Foucault esta táctica punitiva tuvo su auge entre finales de la alta edad media y el siglo XVIII. Es una suerte de estadio previo al predominio de la prisión y el dispositivo carcelario, y ella fue precedida, a su vez, por otras modalidades que en el curso *La sociedad punitiva* aparecen como exclusión e indemnización.¹ La primera de éstas proliferó en la Grecia arcaica, y consistió en la expulsión o destierro del infractor (algo así como la eliminación de un elemento nocivo para la salud de un organismo), de modo que quedaran interrumpidos sus lazos con el poder social y político; la segunda, suponía tanto la figura del damnificado exigiendo una reparación como un conjunto de obligaciones para el infractor, que de este modo quedaba sujeto a una compleja red de poder. Reparando en esto último, podría decirse que las marcas del reconocimiento –que señalan, identifican y rotulan– son un particular modo de incluir, en todo caso, de hacer permanecer al transgresor dentro de la organización social a la que pertenece como testimonio de las reglas que la sostienen.

Del breve pasaje en que Foucault instala el discurso sobre las marcas de reconocimiento todavía quedan por recuperar dos cuestiones, de peso desigual: un par de ejemplificaciones respecto del modo en que se operativizaba dicha táctica punitiva, y el eje de poder-saber-verdad que la propició. Por medio de lo primero, Foucault pretende mostrar cómo el poder de la sanción se ejerce de modo diferente de acuerdo al tipo de sociedad punitiva. Así ocurre con la confiscación de bienes, que es un modo de cortar o limitar el derecho de residencia, los derechos políticos y civiles en una sociedad de exclusión; que se trata de una compensación o restauración obligada por el daño causado en una sociedad de indemnización; o que se trata no tanto de una disminución material cuanto simbólica, al designar al culpable, en una sociedad de marcación.² Más relevante es, a todas luces, el marco estratégico, histórico y político en que es presentado este singular modo del reconocimiento. En este punto hago la presentación del otro concepto-herramienta que, según creo, otorga inteligibilidad al discurso que estoy reconstruyendo: táctica fue el inicial; soberanía es el que ahora sigue.

¹ En *La verdad y las formas jurídicas* las tácticas de castigo se presentan como: 1) exilio; 2) exclusión *in situ*; 3) trabajo forzado; y 4) ley del talión. V. esp. las conferencias III y IV (1996: 61-88 y 91-114, respectivamente).

² Otro ejemplo de este funcionamiento diferencial de acuerdo a la táctica punitiva que predomina en una sociedad está dado por la pena de muerte: en una sociedad de exclusión la expulsión y el destierro implicaban en los hechos dejar a merced de la voluntad de desconocidos la vida del infractor; en una sociedad de indemnización la pena de muerte se imponía al asesino, o incluso a un familiar de éste; en una sociedad de marcación la muerte comportaba un ritualizado “trabajo en el cuerpo”, que llegaba a operativizar de forma reglamentada una variedad de suplicios –como Foucault reconstruye al inicio de *Vigilar y castigar* a partir del ajusticiamiento de Damiens (v. esp. 2014b: 11-40)–.

En efecto, las marcas de reconocimiento sólo pueden ser preeminentes en una sociedad en la que el poder, el saber y la verdad son coordinados por un soberano. Foucault lo dice de este modo:

En este sistema la infracción ya no es lo que debe repararse, compensarse, reequilibrarse y, por lo tanto, hasta cierto punto borrarse; es al contrario lo que debe subrayarse, lo que debe escapar al olvido, quedar fijado en una especie de monumento, aun cuando éste sea cicatriz, amputación, algo que gira alrededor de la vergüenza o la infamia... En la cicatriz o la amputación lo visible no es la falta, es el soberano (*ibíd.*).

Como es posible imaginar, aquí todos los análisis genealógicos que Foucault ha desarrollado en torno a la razón de estado, la biopolítica, el racismo y la gubernamentalidad podrían ser convocados para reconstruir los caracteres específicos de la soberanía, cuestión que, por tanto, exigiría incluir cursos de años subsiguientes a los aquí considerados, como *Seguridad, territorio y población* (1977/1978) o *Nacimiento de la biopolítica* (1978/1979). Por el momento me conformo, apenas, con instalar y clarificar algunos apuntes que hacen más accesible el sentido de la táctica punitiva que es propia del poder soberano.

Uno: las marcas de reconocimiento suponen una comprensión del crimen como perjuicio social. Efectivamente, el infractor es un enemigo social que rompe el pacto que liga a los hombres, por lo que el castigo no es sólo una reparación, sino, ante todo, una suerte de guerra contra el delincuente (guerra que, en rigor, éste ha iniciado con su delito contra toda la sociedad). En cualquier caso, el infractor castigado llevará una marca del poder soberano. De acuerdo a Foucault todo esto es evidente en la comprensión del derecho del siglo XVIII (en autores y legisladores como Beccaria, Le Trosne, Brissot o Paley, por ejemplo), aunque en los hechos ya se verificaba como táctica punitiva desde la edad media.

Dos: precisamente, los litigios llevados a cabo por el poder monárquico ya habían ido desplegando unas reglas y unos procedimientos que se anticiparon a la teoría jurídica posterior, entre los que se destaca: a) la presencia de un representante del soberano que litiga en nombre de su autoridad cuestionada por el delincuente: a saber, el abogado o procurador,³ y b) la intervención de éste en el marco de una acción pública, que pretende hacer notoria tanto la defensa soberana del orden y la paz como *reconocible* al delincuente de modo que éste no repita los perjuicios y otros sean disuadidos de cometerlos.

Tres. Puede verse aquí el soporte en que se basaba un castigo ostentoso, no privado ni restringido a los ambientes de una institución, sino abierto al registro y la identificación, como la humillación, la marcación a fuego de una letra en la frente, la amputación de un

³ Foucault analiza la emergencia y la funcionalidad de la figura del procurador en *La verdad y las formas jurídicas* (1996: 61 y ss.).

miembro, el lacerar la piel, etcétera. Incluso en la segunda parte del siglo XVIII se sigue solicitando este tipo de castigo para, por ejemplo, los vagabundos, a quienes se concibe como los que rechazan colaborar con la producción, matriz en que reside su condición de enemigo público. Así, pues, un reconocido fisiócrata (Le Trosne) entiende que el vagabundo se pone al margen de toda protección legal convirtiéndose consecuentemente en esclavo, por lo que propone marcarlo con la letra 'G' en la frente o en la mejilla "de manera tal que quien abandone su puesto de esclavo pueda ser detenido y ejecutado por todo el mundo" (*ibíd.*: 70).⁴ ¿De qué modo, es posible preguntar, podía producirse esa detención y esa ejecución sino en tanto y en cuanto *reconocido* por medio de las marcas? ¿Qué medio más económico era factible encontrar que la legibilidad constante para todos de un signo o una huella, quienes, a su vez, por ese reconocimiento consumaban la sanción?

Cuatro. Es lo que se advierte en el primer modelo de castigo recomendado por Brissot, que consiste en una marcación por medio de la infamia, una humillación pública, una vergüenza promocionada que hace que la sociedad en su conjunto reaccione. De acuerdo a Foucault, hay aquí una suerte de "utopía penal", puesto que "el juicio en el sentido jurídico del término quedaría íntegramente absorbido en el juicio en sentido psicológico; el juicio no será otra cosa que la totalidad de los juicios individuales efectuados por los ciudadanos... es un castigo transparente: solo la mirada y el murmullo, el juicio instantáneo y, llegado el caso, constante de cada quien y de todos constituyen una suerte de tribunal permanente" (*ibíd.*: 90).

Cinco. El vínculo entre marcas y soberanía es notorio también en una práctica peculiar vigente en los siglos XVII y XVIII: las *lettres de cachet*, u órdenes reales. En ellas el poder monárquico y dominante encontró parte de su tolerancia, esto es, en el hecho de que podía reclamarse la intervención de una porción de él a los efectos de proteger intereses particulares de las clases no dominantes. Foucault alude a estas *lettres de cachet* tanto en *Vigilar y castigar* como en *La sociedad punitiva*, y le dedica un tratamiento más detenido en "La vida de los hombres infames" (2014). Para decirlo de una manera abreviada: es el modo en que los signos y las marcas del poder soberano se introducen en la vida cotidiana de los hombres individuales, de modo tal que éstos se lo apropian temporalmente.⁵ Aquí estamos ante una serie de comportamientos que no están tipificados como infracciones por el código penal, pero que sin embargo resultan intolerables: desde la infidelidad, la falta de cumplimiento de los servicios maritales y la vida licenciosa hasta los conflictos laborales y las huelgas. La orden

⁴ El texto de Le Trosne en que se basa Foucault es *Mémoire sur les vagabonds* (1764).

⁵ Con las *lettres* "...la soberanía política se injerta en el nivel más elemental del cuerpo social: entre sujeto y sujeto —y muchas veces se trata de los más humildes—, entre los miembros de una familia, en las relaciones de vecindad, de interés, de oficio, de rivalidad, de amor y de odio, uno se puede servir, además de las armas habituales de la autoridad y la obediencia, de los recursos de un poder político que adopta la forma del absolutismo: cada uno, si sabe jugar bien el juego, puede convertirse para otro en un monarca terrible y si ley: *homo homini rex*; toda una cadena política se amalgama con la trama de lo cotidiano" (2014a: 131).

real era el corolario de una investigación que habían iniciado subdelegados, intendentes y la policía, en la que se interrogaba al denunciado e incluso al entorno del solicitante acerca de la acusación. Un aparato parajudicial se desplegaba dando lugar a una “infraepistemología”, dice Foucault, que decantará posteriormente en el saber especializado de la criminología, la sociología y la psiquiatría. Con las *lettres* –que operan un circuito que va de abajo hacia arriba, y de arriba hacia abajo– se hacen evidentes, se marcan a los irregulares, los infames, los acusados de exceso, disipación, gasto, hacerse ilusiones, urdir complots, etcétera. Por consiguiente, “son en realidad *marcas*, es decir, los rasgos mediante los cuales un poder que se ejerce sobre un individuo pone a éste en situación de sujeción” (2016: 161; subrayado en el original), esto es: lo constituye como sujeto-sujetado.

2. Entonces, en lugar del enderezamiento y adiestramiento del cuerpo a través de la prisión,⁶ las marcas del *reconocimiento* que identifican al infractor y multiplican los juicios y los jueces. Vuelvo a señalar que solo una vez Foucault hace uso de ese término. Me parece posible, sin embargo, recuperarlo y pensarlo generosamente a partir de la reconstrucción que ofrecí en su vínculo con los operadores “táctica” y “soberanía”. Naturalmente, este trabajo debe ser continuado. Ahora bien, en lo que sigue quisiera plantear dos aspectos que, desde mi punto de vista, contribuyen a justificar teórica y prácticamente la atención que le he dedicado. Por una parte, voy a apelar a un análisis del reconocimiento que representa comparativamente un estudio más sistemático, con el propósito de corresponder el aporte foucaultiano con una de las modalidades que allí se tematizan. Después, ensayaré (literalmente) unas notas acerca de la posible vigencia en nuestros días del reconocimiento a través de las marcas.

En relación a la teoría. En *Caminos del reconocimiento* (2006) Ricoeur plantea un recorrido que pretende trazar una polisemia controlada del estatuto semántico del término en el discurso filosófico. Ya a partir de la consideración lexicográfica que realiza en torno al término “reconocer” obtiene ideas sumamente pertinentes para que sea posible sostener el significado que surge de los apuntes foucaultianos. Ricoeur consulta el *Dictionnaire de la langue française* de 1859/1872 y el *Grand Robert de la langue française* de 1985. El primero rescata veintitrés significaciones. Entre las iniciales encontramos lo siguiente: “1. Reestablecer en la mente la idea de alguien o algo que ya se conocía (...). 2. Conocer por algún signo, por alguna señal o indicación, a una persona o cosa que jamás se ha visto”. A esto comenta Ricoeur:

⁶ Más precisamente, un sistema punitivo “no para tocar ya el cuerpo, o lo menos posible en todo caso, y eso para herir en él algo que no es el cuerpo mismo [...] ya no es el cuerpo, es el *alma*. A la expiación que causa estragos en el cuerpo debe suceder un castigo que actúe en profundidad sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones” (2014b: 20 y 26).

lo que aquí permanece tácito es la fiabilidad del *signo reconocimiento*, de la *marca*, de la *indicación* por el que se reconoce algo a alguien. Sin embargo, es gracias a esta idea intermedia como pasamos al conocimiento activo de algo bajo el signo de la verdad: ‘3. Llegar a conocer, a percibir, a descubrir la verdad de algo’” (2006: 20; subrayado mío).

La segunda fuente de referencia condensa en tres las acepciones principales:

- I. Aprender (un objeto) por la mente, por el pensamiento, relacionando entre sí las imágenes, percepciones que le conciernen; distinguir, conocer mediante la memoria, el juicio o la acción.
- II. Aceptar, tener por verdadero (o por tal).
- III. Confesar, mediante la gratitud, que uno debe a alguien (algo, una acción) (2006: 26).

Lo que me interesa puntualizar a partir de lo señalado es que, según Ricoeur, el tránsito de la significación inicial a la que le sigue se realiza

por la idea intermediaria de *marcas de reconocimiento*, llevada a primer plano por la primerísima definición del sustantivo reconocimiento...: ‘I. El hecho de reconocer: lo que *sirve para reconocer*’. Este segundo componente de la definición permite al sustantivo decir lo que el verbo oculta, el paso de la idea de aprehender un objeto por la mente, por el pensamiento..., a la de tener por verdadero, mediante la idea de *signo* de reconocimiento (*ibíd.*: 27).⁷

El recorrido filosófico que propone Ricoeur toma a este sentido de reconocimiento como la significación principal, en base a la cual se distinguen otras comprensiones históricas. El referente es el *reconocimiento como identificación*, propio de la filosofía teórica de Descartes y Kant. Aquí identificar implica, a un mismo tiempo, *distinguir*: lo que es reconocido como lo mismo es, por esto, apartado de cualquier otro.⁸ Ricoeur ofrece una caracterización detallada de este primer camino del reconocimiento, que no tengo espacio para reconstruir con minuciosidad. Pero, en verdad, creo que esto no es necesario por ahora. Por eso voy a proponer un recorte breve y global de este tipo de reconocimiento, próximo al que –como sugerí antes– pueden colocarse los aportes de Foucault.

Nos basta entonces traer a colación la capacidad y el ejercicio de juzgar algo como verdadero distinguiéndolo de lo falso, tal como señala la filosofía cartesiana. Ese “algo” hace

⁷ Asimismo, el sustantivo remite al caso de la *identificación mutua*: “En el mismo perímetro de sentido se introduce *la marca por la que uno reconoce*: ‘Signo de reconocimiento por el que personas que no se conocen (o que no se han visto desde hace mucho tiempo) pueden reconocerse’” (*ibíd.*: 29; los subrayados me pertenecen).

⁸ Los otros dos “caminos” históricos más relevantes del recorrido ricoeuriano (2006) son: reconocerse a sí mismo (v. esp. p. 99 y ss.), y reconocimiento mutuo (v. esp. p. 191 y ss.). El propio Ricoeur trata de pensar al final de esta trayectoria un significado propio, sugerido, pero no desarrollado, por los intentos precedentes: el reconocimiento como don (v. esp. p. 309 y ss.).

complementarias la distinción y la identificación. Dice Ricoeur: “distinguir algo, sea idea, cosa o persona”, es identificarlo (...). Para identificar es preciso distinguir, y se identifica distinguiendo. Este requisito no sólo rige la teoría del reconocimiento limitada al plano teórico; regirá también, con igual insistencia, todos los usos nacidos del cambio del reconocer al ser reconocido” (*ibid.*: 40-41). De modo que estamos aquí ante una operación originaria que, implícita o explícitamente, dará por presupuesta todo otro significado del reconocimiento. Vale decir: se sostiene que toda teoría y praxis del reconocimiento comporta los ejercicios de distinguir/identificar algo como esa determinada idea/cosa/persona, y no otra. Pero, a su vez para que esto sea plausible se requieren, como se apuntó hace un momento, las marcas que *sirven-para* llevar a cabo las acciones de distinguir e identificar.

Vemos aquí, de manera muy sucinta, un posible discurso dentro del cual inscribir el discurso foucaultiano, que –según insistí hasta el hartazgo– es recuperado de una multiplicidad de discursos en torno al poder. Por escueta y pasajera que sea la referencia al reconocimiento en el análisis de las tácticas punitivas, podría releerse y reescribirse todas las consideraciones acerca de las marcas del reconocimiento como valiosas contribuciones a un estudio profundo del término.

En efecto, quedar-marcado material o simbólicamente revela al infractor, al poder soberano y, en una medida no menor, a esta operación de identificación por medio de la cual se distingue lo normal de lo anormal, lo justo de lo injusto, lo que mantiene el orden social de lo que lo compromete. Ser marcado es quedar incluido en toda la red semiótica que articula aquello que habitualmente llamamos “reconocimiento”.

Finalmente, creo posible y deseable ensayar una serie de notas y preguntas que permitan vislumbrar si, y en qué medida, las consideraciones acerca de las marcas del reconocimiento pueden ser extrapoladas a experiencias próximas, local y temporalmente. De este modo, en caso de resultar factible tal actualización, haríamos algo más que reconstruir un pensamiento ciñéndonos a sus propios modos de historizar e interpretar.

Entonces ¿cuáles son las maneras por medio de las cuales se reconoce a alguien en nuestra cotidianidad? Para todas estas clases de reconocimiento, ¿sigue siendo válido que se presupone ya-siempre las operaciones de distinguir e identificar? ¿Cuáles de esas clases se inscriben todavía en un signar el cuerpo o humillar el estatus? ¿Qué tipo de *semiosis del reconocimiento* se verifica hoy una sociedad altamente industrializada, tecnificada y segmentada como la nuestra? Si fuera cierto que el poder soberano ya no rige, ¿cuáles son los poderes actuales que reconocen marcando, lacerando, lastimando, vulnerando, humillando?

Creo que la última interrogación puede ser propicia para darle un perfil más concreto a las anteriores y vislumbrar un estudio futuro y detallado. Concretamente: me parece que

existe un campo muy vasto a explorar dentro de una dinámica de marcas de reconocimiento que van, por así decir, *de abajo a abajo*. No sostengo que sea inexistente el circuito de las llamadas *lettres de cachet* (aunque ya no se llamen así), las que –recuérdese– iban de abajo a arriba y de arriba a abajo. Lo que apunto es que hay un conjunto de prácticas que se han instalado y diseminado en nuestro tiempo que no son primaria ni necesariamente analizables en razón de su relación con un poder central, ubicuo y singular. Voy a plantear algunos ejemplos que tratan de ilustrar esto.

A/ El *bullying* o maltrato escolar, si bien no constituye una práctica enteramente novedosa, ha ido cobrando mayor visibilidad en las últimas décadas en países de cultura diversa y distinto grado de desarrollo económico y social. Aulas, patios y galerías son escenarios de acosos físicos y emocionales llevados a cabo, en general, grupalmente y casi siempre con larga extensión temporal, dirigidos a uno o algunos de los miembros de la misma población que los agresores. Aquí se castiga identificando una diferencia estimada como real y perjudicial, que puede provenir de la posición económica, el color de tez, la condición de migrante, el género o la orientación sexual, la predisposición para cumplir con tareas y normas de la institución, etcétera. Las palizas de a muchos contra pocos o solo uno, el daño o el robo del material de estudio o la vestimenta, la humillación a través de cantos denigrantes e insultantes, o el seguimiento por medio de redes sociales (*cyber acoso*), se constituyen en marcas que identifican y distinguen primero, aun cuando se quiera posteriormente que el maltrato derive en el abandono o el cambio de escuela de parte del “infractor”. B/ Por *mobbing* se entiende el asedio, acoso u hostigamiento sostenido en el tiempo llevado a cabo por un individuo o un grupo de trabajadores contra otro trabajador, con el objeto de provocar miedo, desánimo y, en casos extremos, patologías como *stress* laboral y fobias. El “delito” o la “infracción” del trabajador acosado puede ser (y lo es habitualmente) imaginaria o sobredimensionada, y representa para quienes practican el asedio una amenaza a sus intereses, sean estos acaparar ascensos, conseguir puestos mejor remunerados o valorados socialmente, mantener liderazgos, etcétera. La creatividad, el cumplimiento del contrato de trabajo y de los códigos profesionales, o bien la edad, la ideología y el género, residen en un cuerpo psíquico y físico que queda expuesto a singulares marcas de reconocimiento que identifican y distinguen. C/ A través de las redes sociales recientemente cobró notoriedad el denominado “juego de la ballena azul” (*Blue Whale*), una de cuyas pruebas consiste en cortarse o punzarse el brazo con una navaja. Ese solo ejercicio sirve para mostrar un tipo de marca de reconocimiento que lleva al paroxismo esta táctica: primero, se expone voluntariamente el cuerpo a una huella lacerante; segundo, no hay procurador o poder manifiesto, pues el tutor de las pruebas recibe los testimonios del cumplimiento de las mismas por los propios participantes, pero éstos no conocen a aquél; tercero, al superar la prueba se avanza en un

juego que en última instancia se “gana” saltando al suicidio desde un balcón. De este modo, llevar la marca de reconocimiento que identifica y distingue se introduce en un circuito que no supone, al menos al inicio, un delito o una infracción, como no sea la de no pertenecer al selecto grupo de quienes experimentan el juego. Si hemos de creerle a Philipp Budeikin, el joven ruso creador del juego de la ballena azul, que el objetivo del mismo consistía en “limpiar la sociedad de inútiles”, entonces parece posible afirmar que en este caso hiperbólico de reconocimiento por medio de marcas se operativiza una distinción e identificación real y delirante a un mismo tiempo.

Puede decirse, entonces, que en la actualidad existen marcas de reconocimiento de abajo a abajo articulando una suerte de mecanismo extra o paranormativo cuyos efectos son registrables en un nivel muy próximo al señalado por Foucault: el cuerpo (físico o social) humillado, signado, cortado, avergonzado, abochornado, y, por todo ello, identificado y distinguido. Quiero ser especialmente claro en este punto. No digo que la clase de marcas que identifican y distinguen a sujetos concretos, y que han adquirido una cuasi naturalidad en nuestras sociedades, se expliquen reductivamente como tipos singulares de reconocimiento. Trato de sugerir aproximadamente lo contrario, a saber: que un análisis del reconocimiento podría verse favorecido, en ciertos casos, hasta cierto punto y parcialmente, prestando atención a las múltiples formas en que circula “de abajo a abajo” la humillación, el hostigamiento y las marcas del cuerpo material o social de los sujetos.

3. Me queda tiempo y espacio para, justamente, no cerrar este escrito. He asumido explícitamente la condición provisional de mi reconstrucción y la naturaleza ensayística de mis consideraciones. Si algo de lo que planteo no es descaminado, entonces se revela como aporte a desarrollar, de ningún modo como algo definitivo.

No está de más recordar aquí esa breve y nada ambigua reflexión retrospectiva planteada por Foucault acerca de que “no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación” (2001: 242). O, en concordancia, aquello de que “la fabricación de sujetos más que la génesis del soberano: ése es el tema general” [de mis estudios] (2014c: 51). Pocos temas como el *reconocimiento*, a pesar de no haber sido instalada como problemática explícita, dan cuenta de tales afirmaciones. Sujeto-marcado y, por esto, sujeto reconocido. Sujeto-humillado-golpeado-escandalizado y, de tal forma, sujeto-sujetado. Sujeto-legible-inscrito-signado y, en consecuencia, sujeto-incluido, no expulsado, de un grupo o sociedad como emblema de sus reglas-no-escritas.

¿Quiénes son actualmente los abogados del “poder” que circula de abajo a abajo, quiénes son los procuradores de éste hoy? ¿De qué forma se identifica y distingue a alguien como enemigo para otro u otros? ¿Cómo se gestiona la economía de la no repitencia de la “infracción”? Los “cuidados de sí” vigentes como paradigmas estéticos (consumados

mayoritariamente a través de medios como la aparatología, las cirugías, o las terapias traumatológicas y kinesiológicas), ¿revierten el tipo de reconocimiento sobre el que hemos hablado? ¿Cuáles son las cortes, los tribunales, en definitiva: los públicos, que idealmente consuman el juicio tanto en sentido jurídico como en sentido psicológico? Finalmente, para decirlo con una expresión tomada de Vigilar y castigar (2014b: 108), ¿cuál es actualmente nuestra “semiotécnica” de reconocimiento?

Bibliografía

FOUCAULT, Michel (1978). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 3ra. ed.

FOUCAULT, Michel (1996). *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.

FOUCAULT, Michel (2001). “El sujeto y el poder”, en: Dreyffus, H. y Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 241-259.

FOUCAULT, Michel (2014a). “La vida de los hombres infames”, en: Id., *La vida de los hombres infames*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Caronte, pp. 121-137.

FOUCAULT, Michel (2014b). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Siglo XXI, 1a. ed. esp.

FOUCAULT, Michel (2014c). *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975/1976)*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, FCE.

FOUCAULT, Michel (2016). *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972/1973)*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, FCE.

RICOEUR, Paul (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México, FCE.