

Apuntes sobre el concepto de reconocimiento en la teoría crítica contemporánea.

1.- De algunos trazos (gruesos) de la polémica sobre el reconocimiento.

El concepto de reconocimiento ha adquirido una nueva relevancia en la teoría social contemporánea a partir de la reconstrucción histórica y el uso crítico que ha venido haciendo del mismo, en distintos contextos, Axel Honneth. Como es sabido, este concepto que marca de modo inequívoco la tradición del pensamiento hegeliano, acompañó también a los otros dos grandes proyectos de teoría social crítica de la Escuela de Frankfurt, me refiero a pensamientos tan diferentes en términos estilísticos y teóricos como los de Adorno y Habermas. Finalmente, para la controversia que me interesa plantear en esta ocasión, no resultaría difícil demostrar que la teoría de Habermas es una especie de teoría del reconocimiento restringida y la teoría de Adorno puede ser perfectamente pensada como una teoría del reconocimiento diferido. El concepto de acción comunicativa de Habermas -con sus implicancias en la teoría social y la ética del discurso- es, sin dudas, una teoría del reconocimiento racional, esto es, dialógico, no-violento y abierto a la libertad social de los participantes; y el concepto de mimesis de Adorno -con sus implicancias en la crítica del conocimiento y las pulsiones morales- supone una teoría del reconocimiento utópico-imposible en las actuales condiciones de la vida social, pero todo su mesianismo racional apunta en esa dirección. En los bastidores de estas construcciones teóricas se encuentra obviamente Hegel: en el caso de Habermas en la indagación del devenir histórico de esa Razón que habilita y surge del reconocimiento recíproco y en el caso de Adorno en la insistencia en la negatividad del pensamiento de las síntesis dialécticas que dejan la huella de “otro reconocimiento”, que sería el único justo y verdadero. En este sentido, la reposición de la reflexión crítica que desarrolla Honneth sobre el concepto de reconocimiento sólo opera haciendo emerger y clarificando esta dependencia común, bajo la pretensión de plantear nuevos objetivos para esta tradición teórica.

No exageramos si afirmamos entonces el primer elemento de esta esquematización de la polémica: todas las variaciones de la teoría crítica dependen de alguna variación del concepto de reconocimiento. El segundo elemento de este esquema se deduce del anterior: Hegel como horizonte hermenéutico del concepto de reconocimiento se transforma en el horizonte necesario de toda teoría crítica de la sociedad. Este esquema se completa con un tercer elemento, que es el que finalmente hace estallar la polémica. Honneth sirve aquí de excusa y de hilo conductor para llegar a ciertos puntos nodales. En algún momento de la historia de su propia reconstrucción del concepto

de reconocimiento, ciertamente cuando toda su teoría ya estaba construida, se enfrentó al tratamiento que este concepto había recibido en los trabajos de la década del 60' de uno de los renovadores más originales que tuvo el marxismo francés, L. Althusser. En ese encuentro largamente postergado, aparece una crítica frontal y absoluta a la utilización teórica de la idea de reconocimiento, o lo que es lo mismo, la afirmación de que las estructuras del reconocimiento recíproco socialmente construidas no son, ni pueden ser otra cosa, más que la matriz de toda ideología. El tercer elemento de este esquema dice entonces así: el mecanismo del reconocimiento es el modelo de toda sujeción. Esto se completa con el último elemento de esta polémica que vuelve a trazar las líneas divisorias entre Hegel y Spinoza, ya que para Althusser la denuncia de la pretensión pseudo-crítica y pseudo-científica que se encierra en el concepto de reconocimiento sólo puede ser establecida a partir de la deconstrucción de la hermenéutica histórica y del humanismo que hizo posible Spinoza. De este modo, también el giro anti-hegeliano que parte de Spinoza gira en torno al concepto de reconocimiento, sólo que para afirmar ahora su inversión en lo contrario, esto es, la transformación del reconocimiento en el modelo de toda servidumbre voluntaria.

En este esquematismo de una polémica, chocan dos paradigmas de teoría crítica: Honneth y Althusser, son sólo algunos nombres que le asignan un lugar preponderante al esquema del concepto de reconocimiento, ya que finalmente es este concepto el que parece dividir las aguas. Esta disyuntiva puede formularse a partir de “la tesis de que las prácticas de reconocimiento no efectúan un fortalecimiento de los sujetos sino, al contrario, su sometimiento: mediante procesos de reconocimiento mutuo, así se deja resumir la objeción, los individuos son ejercitados en una determinada relación consigo mismos que los motiva para una asunción voluntaria de tareas u obligaciones socialmente útiles” (Markell 2003; Oliver 2001; Verweyst 2000).

“En esas reservas de principio se refleja la consideración, que ya convenció hace más de treinta años al teórico marxista Louis Althusser, de que en la praxis del reconocimiento público se localiza el mecanismo estandarizado de todas las formas de ideología (Althusser 1973: 111-172). Althusser se sirve como es sabido del doble significado del concepto francés de “subjectivation” para aclarar su categoría de ideología: los individuos se convierten en sujetos, en el sentido de la adquisición de una conciencia de las propias responsabilidades y derechos, ante todo en la medida en que son sometidos a un sistema de reglas y atribuciones sociales que les otorga identidad social. Pues bien, al ser concebido en esta consideración el acto de reconocimiento según el modelo de la confirmación social, pierde repentinamente lo que podríamos denominar como reconocimiento toda connotación positiva y se convierte en el mecanismo central de toda ideología: reconocer a alguien significa inducirlo, en virtud de requerimientos repetidos y continuados de forma ritualizada, exactamente al tipo de autocomprensión que encaja adecuadamente en el sistema establecido de expectativas de comportamiento.”

2) Algunos trazos del concepto de reconocimiento.

Resulta difícil reconstruir la enorme polisemia del concepto de reconocimiento que está aquí en juego, tanto por las diversas denotaciones que adquiere en las distintas lenguas ordinarias y filosóficas, como por la diversidad -inclusive la oposición- que existe entre las tradiciones teóricas que revitalizaron este extraño modo de nombrar y producir al vínculo social. Una apretada e incompleta enumeración de las determinaciones principales de este concepto podría ser la siguiente:

1) El reconocimiento ha implicado siempre alguna figura de la unidad que surge o proviene de la disgregación, la separación o el conflicto. En tanto tal las estructuraciones que pueden surgir de relaciones de reconocimiento mutuo suponen siempre unidades precarias y móviles, pero también ampliadas y enriquecidas en lo que respecta a la composición interna de los que se unifica y a la cualidad de las relaciones que producen esa unidad.

2) Como unidad ampliada, el proceso del reconocimiento apunta a realizar la autonomía y la autoconciencia de quienes se relacionan de esa manera.

3) La autonomía y la autoconciencia como prerequisites o resultados performativos de las relaciones de reconocimiento revelan algo de la esfera de la que proviene la semántica del reconocimiento: el universo del honor, del prestigio personal, la dignidad moral, en definitiva de todo lo que puede definir el estatus socio-simbólico de alguien al interior de una comunidad.

4) En la contracción del verbo aparece otra determinación: reconocer a alguien o algo puede significar poner en práctica un saber previo para producir un saber nuevo. Reconocer significa de este modo saber que se sabe, o volver a conocer algo que, en términos parciales o incompletos, ya se sabe.

5) Reconocer implica también hacer lugar, abrir en el yo un lugar para el otro, espaciar con elementos heterogéneos la propia ipseidad.

6) El reconocimiento supone también hacer algo con el otro y en el otro, producir simultáneamente algo en sí y en el otro: hacer de uno mismo con el otro que se repite en el hacer del otro sobre sí mismo.

7) En este proceso del reconocimiento por lo general lo que se pone en juego en la relación con el otro es un valor, la medida o la determinación del valor propio y del valor del otro. Por eso lograr ser reconocido implica tanto lograr ser valorado por el otro como hacer valer al otro. Siendo este valor de uno y del otro el que se produce siempre a partir de un saber previo que se actualiza, se potencia o se produce retroactivamente en la misma relación de

reconocimiento. El valor de sí y el valor del otro encuentran así en el reconocimiento recíproco algo que opera al modo de un fundamento producido hacia atrás, que es puesto donde no estaba para que pueda ser presupuesto en la relación del reconocimiento del otro y de uno mismo.

8) A pesar de que todas las relaciones de reconocimiento son relaciones conflictivas (mediadas por la lucha a muerte o el desafío de esa lucha que el joven Hegel pensaba siguiendo la lógica de la tragedia), el reconocimiento recíproco está en la génesis de la Razón práctica y la Razón teórica.

9) Finalmente, en la tradición hegeliana el concepto de reconocimiento impone un ideal normativo exigente y paradójico: “todos o ninguno”, el devenir de las relaciones de reconocimiento demuestra que éste nunca puede ser parcial, excluyente o violento con la autonomía del otro, porque esa parcialidad, exclusión o violencia sólo desataría una nueva fase del deseo y la lucha por el reconocimiento. Si no se cumple en todos, no se lo puede atribuir a ninguno. Por eso el joven Hegel de la filosofía Real pensaba la dialéctica del reconocimiento no con las figuras históricas del señor y el siervo, sino con las figuras más abstractas y directas del excluido y el incluido, el criminal y el propietario, lo propio y lo impropio.

Todas estas determinaciones, inclusive en lo que tienen de ambiguas y contradictorias, muestran por que el concepto de reconocimiento juega un papel protagónico en el discurso ordinario y jurídico de la filiación (reconocer a los hijos como propios, reconocerse afectivamente en ellos, reconocer el valor de los padres, reconocerse en la propia creencia religiosa, política, etc.), en los discursos políticos que tienden a la integración social de los excluidos (reconocimiento de derechos, reconocimiento de estatus jurídico, reconocimiento de necesidades o deseos) y en los discursos que procuran articular las distancias culturales en una nueva comunidad de identidades diferentes (reconocimiento de la religión del otro en el Estado, de la historia del otro en la historia universal, reconocimiento del deseo del otro en la comunidad infinita de los deseos, de la cultura del otro en las sociedades multiculturales, etc.).

3.- La primera crítica de Althusser.

La crítica frontal o absoluta al concepto de reconocimiento que desarrolla Althusser liquida cualquier “punto de vista conceptual” que pueda tratar al reconocimiento “como lo contrario de las prácticas de dominio o sumisión”, esto es, que pretendan pensar la dominación como “fenómenos de reconocimiento escatimado, de menosprecio y humillación calculados”. Esta presunción de inocencia pierde toda su evidencia con las reflexiones sugeridas por el concepto de ideología de Althusser, pues con ellas aparecen a la luz formas de reconocimiento que son efectivas como

medios del dominio social, que producen, según el modelo de la confirmación ritual, una imagen de sí mismo conforme con la sociedad y por consiguiente contribuyen a la reproducción de las relaciones de dominio existentes. La repetición continuada de las mismas fórmulas de reconocimiento alcanza sin represión el objetivo de producir un tipo de autoestima que provee las fuentes motivacionales para formas de sumisión voluntaria.

Althusser opone en esta crítica frontal y absoluta, el conocimiento de lo real al reconocimiento de las relaciones intersubjetivas y piensa a todos los efectos del reconocimiento como “obstáculos epistemológicos esenciales del sistema de base de la ideología”, que tienen como efecto fundamental “Humanismo teórico” (= pretensión teórica) en el que residen las nociones elementales de toda ideología o formas del reconocimiento, que producen formas de identificación social sin autonomía. Estas nociones son:

1. la noción de Hombre (esencia o naturaleza del Hombre),
2. la noción de espacio humano o Género humano (esencia genérica del hombre, definida por la conciencia, el corazón, la intersubjetividad, etc.),
3. la noción de individuo “concreto”, “real”, etc.,
4. la noción de sujeto (subjetividad “concreta”, sujeto constituyente de la relación especular, etc, del proceso de alienación, de la Historia, etc.),
5. la noción de conciencia (por ejemplo como esencia diferencial de la especie humana, o como esencia de lo ideológico),
6. la noción de trabajo (como esencia del hombre),
7. la noción de alienación (como exteriorización de un Sujeto),
8. la noción de dialéctica (en tanto que implique la teleología).

Revisando la serie de los aparatos ideológicos de Estado reaparecen prácticamente todas las estructuras de reconocimiento que dependen de formas de integración social. De este modo, al reconocer algo o a alguien lo que hacemos no es cerciorarnos de las evidencias del mundo, o conocer la verdadera pluralidad de los otros y de nosotros, sino, por el contrario, actuamos dogmáticamente, realizamos un conocimiento mutilado, que produce una “compulsión identificadora”. Althusser considera como aparatos ideológicos de Estado que dependen de estas lógicas del reconocimiento a las siguientes instituciones:

AIE religiosos (el sistema de las distintas Iglesias),
AIE escolar (el sistema de las distintas “Escuelas”, públicas y privadas),

AIE familiar⁹

AIE

jurídico¹⁰

AIE político (el sistema político del cual forman parte los distintos partidos),

AIE

sindical,

AIE de información (prensa, radio, T.V., etc.),

AIE cultural (literatura, artes, deportes, etc.).

Bajo esta perspectiva crítica: “el reconocimiento ha dejado de ser una categoría racional fundamental de la inteligencia de la Historia; el reconocimiento deviene al contrario una noción irracional, irrisoria y vacía, por esencia incapaz de explicar lo que sea, puesto que ideológica –pero que, al contrario debe ser explicada, es decir, reducida a lo que es: la impotencia religiosa de un “deseo” ridículo, el de ser parte integrante en una Historia que pasa por alto¹ completamente a los pequeñoburgueses que pretenden hacer la ley. Discurso vacío y vano, el reconocimiento es, en su fondo, la diversión de una ideología reaccionaria”.

4.- Lo que deja en el camino la crítica absoluta.

- 1) la posibilidad de distinguir integraciones socio-simbólicas positivas, que favorezcan la autonomía y la libertad de quienes son inscriptos en una cultura y una sociedad determinada a través de formas de reconocimiento.
- 2) la posibilidad de establecer un diagnóstico de formas de dominación socio-simbólicas que no trabajan a partir de la integración o valoración positiva de la individualidad irrepetible del otro, sino de la exclusión y la aniquilación del otro, esto es, que trabajan en el límite del concepto de ideología pero siguen siendo pensables como formas culturales de negación del reconocimiento mutuo.
- 3) la posibilidad de reescribir la aspiración normativa que Hegel y los hegelianos posteriores supieron encontrar en la historia del concepto de reconocimiento: “todos o ninguno”.

El planteo de Althusser podría ser rebatido con la siguiente relativización histórica. Es para nosotros, que somos contemporáneos de una época que se tiene por moralmente reflexiva frente al pasado, que estamos seguros de que la auto-valoración positiva del esclavo virtuoso, de la buena

¹ Corrección sugerida: « se moque » (se mofa), escrito a mano debajo de « se fout » (dar lo mismo), que ha sido tachado. Esta corrección no parece de la mano de Althusser.

ama de casa y del heroico soldado, tuvo un carácter puramente ideológico; si nos desplazamos por el contrario al pasado correspondiente, parece incomparablemente más difícil diferenciar entre una forma de reconocimiento falsa, ideológica, y una forma correcta, exigida moralmente. Repentinamente se desdibujan los criterios que antes nos parecían seguros: ¿por qué no puede pensarse que el esclavo conseguía, mediante la experiencia de ser apreciado por su dueño blanco por su sumisión, una forma de autoestima que lo ayudaba hasta cierto punto a conseguir autonomía interior? ¿Y no han sido las mujeres compensadas parcialmente de la desestimación de la que fueron objeto por la privación de roles y empleos externos al hogar gracias a que encontraron reconocimiento público como madres solícitas? Finalmente, el esquema valorativo del heroísmo masculino puede haber proporcionado a aquellos hombres que han sufrido la carencia de significación social en sus culturas locales, debido al desempleo o a la falta de cualificación, una subcultura masculina en la que pudieron conseguir prestigio y reputación compensatorios.

Sólo en el caso en que los afectados mismos se rebelaron contra una práctica dominante de reconocimiento encontramos la base para poder hablar de mera ideología en relación a esa época específica. Pero en general esta dificultad de la valoración pierde su peso con la distancia temporal que nos separa de los casos tratados, pues cuanto mayor es la distancia temporal más claramente dispondremos de criterios aceptados universalmente que nos permitan la distinción entre formas de reconocimiento ideológicas y otras exigibles moralmente.

En cierta manera, el problema que quiere colocar Honneth en el centro de su discusión no puede existir para Althusser de ningún modo. Su concepto de reconocimiento es de tal manera unidimensional que no tolera distinciones entre “correcto” y “falso”, entre “justificado” e “ideológico”; antes bien para él toda forma de reconocimiento debe poseer el carácter de ideología, porque a través de la sola exhortación o “interpelación” de los destinatarios es impuesta constantemente una unidad imaginaria, que por sí mismos en tanto individuos no deberían poseer. Frente a esto, el intento de diferenciar entre formas de reconocimiento ideológicas y adecuadas debe empezar con la determinación del significado positivo del reconocimiento (cf., para lo siguiente, Honneth 2004a).

Un acto de reconocimiento no puede agotarse en meras palabras o declaraciones simbólicas porque es ante todo mediante el correspondiente modo de comportamiento como es generada la credibilidad que para el sujeto reconocido es de importancia normativa. En tanto que nos limitemos a las relaciones intersubjetivas debe hablarse en virtud de ello del reconocimiento como un comportamiento, como una actitud eficaz en el plano de la acción (cf. Ikäheimo 2002; Laitinen 2002). Además, de ello tal acto de reconocimiento representa un fenómeno distintivo en el mundo social, el cual por este motivo no cabe ser comprendido como producto derivado de una acción orientada en otra dirección, sino que se debe concebir como expresión de una intención

independiente; ya sea en gestos, actos de habla o medidas institucionales, sólo nos las habemos en tales manifestaciones o medidas con un caso de reconocimiento cuando su propósito primario de alguna manera está dirigido positivamente a la existencia de otra persona o grupo. Esta decisión teórica previa excluye por ejemplo concebir como formas de reconocimiento actitudes positivas que acompañan forzosamente el seguimiento de toda una serie de intereses diversos de interacción: si tengo el fuerte deseo de jugar regularmente al ajedrez con una determinada persona, alcanza así expresión probablemente una apreciación especial de sus capacidades intelectuales, pero el fin primario de la intención de mi acción está orientado a jugar juntos al ajedrez. Una cuarta premisa sobre la que hoy existe acuerdo se deja resumir en la tesis de que el reconocimiento representa un concepto genérico que abarca diferentes subtipos: así por ejemplo en las conductas del amor, del respeto jurídico y de la apreciación del valor resaltan en cada caso diferentes acentuaciones de una actitud fundamental que se deja conceptuar genéricamente como reconocimiento.

Dos opciones generales para pensar la performatividad del reconocimiento. En el primer caso, lo que entendemos como reconocimiento añadiría o *prestaría* al sujeto en cuestión un estatuto que no poseía antes; mientras que en el segundo caso se trataría de una determinada clase de *percepción* de un estatuto ya existente de manera independiente. Otra posibilidad de determinar las diferencias entre esas dos maneras de ver podría consistir en hablar, en el primer caso, de una realización productiva del reconocimiento y, en el segundo, de una realización solamente reproductiva: el estatuto o las cualidades positivas que posee una persona o un grupo social son o bien generadas o bien restituidas mediante el acto de reconocimiento de una manera determinada y en todo caso significativa.

El inconveniente de la primer concepción para esta discusión se encuentra efectivamente en el punto en que parece encontrarse la virtud del modelo de la recepción: si a través del comportamiento reconocedor de otro sujeto deben ser meramente atribuidas cualidades positivas, entonces no poseemos ningún criterio interno (en el sujeto que es reconocido) para juzgar acerca de la corrección o adecuación de una tal atribución; más bien al marco de variación del reconocimiento no se le puede establecer ningún límite porque debemos considerar toda cualidad como posible capacidad o elemento definidor del estatuto de una persona en tanto que sólo llega a ser efectivo a través de un acto de atribución. En el otro caso, si el reconocimiento añade simplemente una nueva percepción del otro, no se entiende como podrían distinguirse reconocimientos aceptables moralmente frente a otros que habría que rechazar para los casos en los que son los propios implicados los que aceptan esas formas de reconocimiento social (el esclavo distinguido, la mujer solícita, etc.), ya que en ellos no existe ningún criterio evacuativo que sugiera el carácter violento o inmoral de la identidad social en la que se reconocen voluntariamente.

Por eso este modelo requiere, según Honneth, de un realismo moderado del valor pertrechado con una “robusta concepción del progreso”, pues con cada valor que confirmamos mediante reconocimiento crece la posibilidad para los seres humanos de identificarse con sus capacidades y de alcanzar correspondientemente una mayor autonomía. Esta indicación debe bastar para justificar la tesis del anclaje del concepto de reconocimiento en un realismo moderado del valor. Con esto se torna claro que el comportamiento de reconocimiento debe constituir por este motivo una acción moral porque se deja determinar por el valor de las otras personas; el comportamiento de reconocimiento se orienta no según los propios propósitos sino según las cualidades evaluativas de los demás. Si esto es así, deben poderse distinguir del mismo modo tantas formas de acción moral como valores a reconocer en los sujetos humanos. De este modo, sólo se vuelven aptas para ser aceptadas por las personas apeladas aquellas declaraciones valorativas que no permanecen rezagadas en niveles evaluativos que ya se han abandonado a través del proceso de superación de las atribuciones de identidad unidimensionales o inadecuadas. Expresado en términos positivos y más sencillos, de esto resulta que las ideologías del reconocimiento sólo pueden utilizar las declaraciones valorativas que de alguna manera están a la altura del vocabulario evaluativo de cada presente; por el contrario, las declaraciones que señalan como visibles cualidades de valor que entretanto han caído en descrédito, serán percibidas por los sujetos como carentes de credibilidad.

En concordancia con esto, no podemos caracterizar en realidad tales modelos de reconocimiento, que podemos describir como “normalizadores” (Emcke 2000; Rösner 2002), como ideologías del reconocimiento; pues con la expresión “normalización” se quiere decir en este contexto que una persona o un grupo es reconocido mediante la aplicación de determinaciones de cualidades o atribuciones de identidad que son experimentadas por las personas o los miembros del grupo como restricción del espacio de juego de su autonomía (Emcke 2000: 237 ss.). Esto significa que un reconocimiento normalizante no puede motivar el desarrollo de una imagen de sí mismo positiva que conduzca a una asunción voluntaria de tareas y privaciones decididas por otros. Sin duda alguna, el caso es más difícil cuando sólo suponemos el efecto de una normalización sin poseer en cambio el punto de apoyo del malestar o la protesta de los afectados mismos; en tales situaciones la caracterización negativa está vinculada con la hipótesis de que los afectados deberían, a partir de un conocimiento completo de todas las circunstancias, rechazar las determinaciones de cualidades correspondientes porque con ellas son coartados en su autonomía. En el fondo, esa suposición va a parar a la tesis de que un determinado modelo de reconocimiento actúa como “normalizante” cuando una atribución restrictiva y evaluativamente anticuada de identidad es conservada de manera injustificada, mientras que las ideologías del reconocimiento sólo podrían mantener su efecto libre de represiones con la ayuda de declaraciones valorativas contemporáneas y racionales desde una perspectiva evaluativa.

Con estas limitaciones, que poseen claramente distinto peso, he esbozado por el momento solamente las condiciones bajo las cuales pueden ser exitosas las ideologías del reconocimiento: están en condiciones de cumplir con la función de promover una relación individual consigo mismo que motive a la asunción voluntaria de tareas y funciones cuando las declaraciones valorativas vinculadas con ellas sean al mismo tiempo positivas, dignas de crédito y en alguna medida contrastantes. Por lo tanto, ¿cuándo se convierte un cambio de acento del reconocimiento en una ideología que sólo posee el efecto de promover una relación consigo mismo adecuada a una función?

Pero donde tal protesta no aparece, donde los sujetos parecen alcanzar un respeto hacia sí mismos reforzado bajo los efectos de una nueva forma de reconocimiento, nos falta por el momento todo criterio para diferenciar entre desplazamientos de acento ideológicos y justificados. Quiero presentar en la última parte de mi reflexión un ejemplo del pasado reciente para esbozar al menos el contorno de una respuesta a la cuestión.

Naturalmente es factible reconocer en esta apelación modificada de los empleados el esbozo exacto de esa forma de reconocimiento que antes caractericé con pretensión regulativa como ideología. La sospecha que se impone a la luz del ejemplo es que el desplazamiento de acento del reconocimiento cumple aquí primariamente la función de promover una nueva relación consigo mismo que motive a la aceptación voluntaria de cargas de trabajo considerablemente modificadas: la flexibilización y la desregulación del trabajo que acompañan al cambio estructural neoliberal del capitalismo exigen competencias de automercantilización productiva que precisamente pueden ser generadas productivamente mediante la calificación reconocedora como “empresario de la fuerza de trabajo”. Tales ideologías serán en general tanto más exitosas cuanto de manera más intensa se dirijan a las expectativas evaluativas que apuntan en la dirección de un progreso de la cultura del reconocimiento mutuo. Pero el déficit que posiblemente permite reconocer tales ideologías consiste en la incapacidad estructural para proporcionar las condiciones materiales bajo las cuales son realizables efectivamente las nuevas cualidades de valor de las personas afectadas: entre la promesa evaluativa y el cumplimiento material se abre un abismo, el cual es característico de estas ideologías, porque la provisión de las condiciones institucionales no sería ya compatible con el orden social dominante. Si aplicamos este criterio al ejemplo que expuse anteriormente, se muestra éste, según mi opinión, como consistente: aunque la nueva apelación a los empleados y trabajadores cualificados en tanto que “empresarios de la fuerza de trabajo” contiene la promesa evaluativa de reconocer un grado más elevado de individualidad y motivación intrínseca por el trabajo, sin embargo no procura por sí misma las medidas institucionales que permitirían una realización consistente de los nuevos valores; más bien las personas apeladas son obligadas a simular, en

condiciones de trabajo inmodificadas, motivos intrínsecos, flexibilidad y aptitudes aun cuando su proceso de formación no les proporciona los recursos para ello.

5.- La segunda crítica del reconocimiento, lo que queda del camino.

A pesar de sus deficiencias, lo interesante del planteo de Althusser parece radicar en sus exageraciones al momento de pensar las estructuras de reconocimiento (interpelación, lucha, enemistad, socialización, reproducción cultural, reproducción social). Veamos. En una segunda crítica Althusser ya no contrapone más las formas del reconocimiento intersubjetivo y las formas del conocimiento de lo real. En un texto que se abisma sobre la posición del sujeto de la enunciación al extremo de proponer una disociación imposible entre el adentro y el afuera de las estructuras de reconocimiento en quien escribe, Althusser va a afirmar:

“deseo solamente destacar que ustedes y yo somos siempre ya sujetos que, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico que nos garantizan que somos realmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles e (naturalmente) irremplazables. La escritura a la cual yo procedo actualmente y la lectura a la cual ustedes se dedican actualmente son, también ellas, desde este punto de vista, rituales de reconocimiento ideológico, incluida la “evidencia” con que pueda imponérselas a ustedes la “verdad” de mis reflexiones o su “falsedad”.

Luego de enumerar ejemplos de reconocimiento recíproco elementales como la cortesía, la amistad simulada del saludo casual, el dialogo que permite el esclarecimiento de la identidad de un otro, que resulta abreviado por la comodidad que provee la familiaridad: “quien es? / soy yo”; Althusser agrega lo siguiente:

Todo lo que parece suceder así fuera de la ideología (con más exactitud en la calle) pasa en realidad en la ideología. Lo que sucede en realidad en la ideología parece por lo tanto que sucede fuera de ella. Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la negación práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología no dice nunca “soy ideológica”. Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente excepcional) o (caso general): yo estaba en la ideología. Se sabe perfectamente que la acusación de estar en la ideología sólo vale para los otros, nunca para sí (a menos que se sea realmente spinozista o marxista, lo cual respecto de este punto equivale a tener exactamente la misma posición). Esto quiere decir que la ideología no tiene afuera (para ella), pero al mismo tiempo que no es más que afuera (para la ciencia y la realidad).

No voy a analizar ahora este pasaje, saturado de implicancias para esta discusión en torno al concepto y las pretensiones críticas del reconocimiento. Voy a finalizar, en cambio, jugando o poniendo en juego la famosa metáfora que Althusser propuso para pensar el funcionamiento del mecanismo ritual del reconocimiento: la interpelación “trivial y corriente”, de la policía (o de alguna posición de sujeto análoga, esto es, cualquier posición de sujeto) que dice: “¡Eh, usted, oiga!”, interpelación que retroactivamente nos asigna una identidad, un valor, un lugar, un sentido y un destino junto y en medio de los otros. Que no podemos permanecer por fuera del horizonte de este llamado, ni en la ciencia ni en la realidad, lo demuestra ahora la propia posición de la ciencia.

Pero, ¿que implicaría una teoría crítica de las formas de reconocimiento, como esta que sugiere la segunda crítica o la crítica relativa de Althusser al concepto de reconocimiento? ¿Qué podemos leer en el llamado o el grito de Althusser que, inspirado en Spinoza, denuncia la comodidad de las representaciones, las evaluaciones, los diagnósticos y los juicios sobre nuestra realidad social que no paramos de realizar según los lineamientos de las estructuras de reconocimiento recíproco? Trabajar ese llamado, mostrar sus fallas y sus desbordes constitutivos, conseguir la autonomía al interior de lo que esa relación hace posible es la propuesta de Hegel y la de todos los hegelianos -yo, el que cree que escribe esto, entre ellos. Que no hay un más allá para las formas de la libertad que lo que es demarcado por las formas del reconocimiento es un saber que Hegel, a quien este segundo Althusser llama “gran teórico” del reconocimiento, utilizaba por lo general para fines conservadores, mientras sus seguidores de izquierda transformaban y reorientaban ese saber para fines emancipadores. Pero no es en esa dirección hacia donde apunta el grito de Althusser contra el reconocimiento. Ni siquiera se trata de tomar consciencia o develar colectivamente los mecanismos de los rituales del reconocimiento para, de ese modo, ensayar otra respuesta a la interpelación que nos comprende en el llamado: “Eh, usted ahí, oiga...”, como lo sugiere de algún modo la revitalización de la teoría de Althusser desarrollada por Judith Butler, a mi modo de ver todavía influenciada por Hegel en relación con el concepto de reconocimiento.

Frente al dilema que plantea la relación crítica/reconocimiento, la respuesta de este último Althusser parece ser una sola: no hay una respuesta posible para ese dilema, en primer lugar porque siempre hay múltiples respuestas, contextuales, provisorias y contradictorias, que los sujetos de las ideologías del reconocimiento tendrán que hacer por su cuenta, sin tener nunca en sus manos el beneficio del inventario. Cómo criticar una ideología dominante en la que una multitud se reconoce y en cuya estructura se reproduce, junto con la dominación, el reconocimiento que le da sentido a sus vidas, su pasado, sus creencias religiosas, jurídicas, morales, etc., no es algo que venga dado ni pueda ser simplemente aplicado desde el saber. El saber sólo puede acompañar aquí lo real de la política. Pero no por eso las prácticas de reconocimiento desaparecen del horizonte de la teoría crítica. El grito de Althusser, parafraseando a la Antígona de Butler, no tiene lugar en la comunidad

fundada en el reconocimiento porque apunta al mismo tiempo a otro reconocimiento y a lo otro del reconocimiento. Indagar ese grito es algo que apenas comenzamos.