

# La postura de Judith Butler en torno al problema del reconocimiento humano. Reelaboraciones y debates con Hegel y Honneth

*Butler's Take on the Problem of Human Recognition. Reworkings and Debates with Hegel and Honneth*

Carelí Duperut\*  
Universidad Nacional de Cuyo  
[cduperut@gmail.com](mailto:cduperut@gmail.com)

DOI: 10.5281/zenodo.15643181

**Recibido:** 07/04/2025    **Aceptado:** 15/05/2025

**Resumen:** Este artículo muestra la perspectiva de Butler en torno al problema del reconocimiento humano, sobre la base de sus reelaboraciones y debates con Hegel y Honneth, respectivamente. Para ello, en primer lugar, se revisa el tratamiento del tema en Hegel y la particular reinterpretación butleriana de la dialéctica de Señor y Siervo. En segundo lugar, se analiza un debate con Honneth, en el cual Butler contraargumenta apoyada sobre la categoría de dependencia. Por último, se discurre en torno a la postura de Butler sobre el reconocimiento humano en Marcos de guerra (2009). La hipótesis que enmarca este escrito es que, en su diálogo crítico con los dos filósofos alemanes, es posible anticipar la posterior construcción de su propia noción de reconocimiento humano, sostenida en las categorías de corporalidad y dependencia.

**Palabras clave:** Reconocimiento, dependencia, Butler, Hegel, Honneth.

**Abstract:** This article presents Butler's perspective on the problem of human recognition, based on her reworkings and debates with Hegel and Honneth, respectively. To do this, firstly, we review the treatment of the subject in Hegel and, also, Butler's particular reinterpretation of the dialectic of lord and bondsman. Secondly, we analyze a debate with Honneth where Butler counter-argues based on the category of dependency. Finally, we discuss Butler's stance on human recognition in *Frames of War* (2009). The hypothesis framing this text is that, in her critical dialogue with the two German philosophers, it is possible to anticipate the subsequent construction of her own notion of human recognition, supported by the categories of corporeality and dependency.

**Keywords:** Recognition, dependency, Butler, Hegel, Honneth.

\* Nacida en Mendoza, Argentina. Profesora y Licenciada en filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Becaria doctoral del CONICET desde agosto del 2024, con lugar de trabajo en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. El presente artículo se realiza con financiación de una beca doctoral de CONICET.  
<https://orcid.org/0000-0001-6632-4903>

## 1. Introducción

En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger explica que la primera vez en la historia que se desea la *humanitas* es en los tiempos de la República romana. La *humanitas* era la instrucción en la *paideia* griega. ¿Qué indicaba, por tanto, reconocer a alguien como *homo humanus*? El *homo humanus* es un erudito en las “*bonas artes*” (Heidegger, 1972, p. 72). Lo interesante del hecho es que la noción de *homo humanus* aparece excluyendo al *homo barbarus*. Por tanto, desde sus comienzos, el calificativo de lo humano indica una delimitación de criterios puesta por aquellos que se consideran a sí mismos como incorporados en ella, para relegar peyorativamente a otros a la condición de *barbarus*, no humanos, salvajes. En la historia de Occidente el término “humano” parece contener un elemento excluyente.

Así lo considera Judith Butler, quien señala que la noción de lo humano ha variado de contenido históricamente constituyéndose siempre sobre exclusiones básicas. Justamente, parece requerir, la apelación a lo humano, de su contracara deshumana (Butler, 2020c). Y quienes históricamente han sufrido las consecuencias de ser situados en el lugar de lo inhumano han luchado para ser reconocidos como humanos.

Este artículo presenta la perspectiva de Judith Butler en torno al problema del reconocimiento humano. Específicamente, se muestra cómo su reelaboración de la propuesta hegeliana de la dialéctica del Señor y el Siervo en la *Fenomenología del Espíritu* de Georg Hegel y su debate con Axel Honneth a propósito del texto *Reificación* sientan un precedente a su posterior desarrollo de la categoría de reconocimiento humano, asentado en las nociones de corporalidad y dependencia.

Para demostrar la precedente hipótesis, el presente texto comienza con un análisis del desarrollo de la dialéctica del Señor y el Siervo en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* de G. Hegel. Luego, se considera la reinterpretación de la cuestión del deseo y el reconocimiento, por parte de Butler, en *Sujetos del deseo*, un texto de 1987. Allí se examina cómo aparecen, para Butler, la corporalidad, las necesidades y la interdependencia en la dialéctica. En tercer lugar, se revisa la argumentación de Axel Honneth en su texto *Reificación*, donde analiza la cuestión del reconocimiento en términos normativos, de implicación y participación.

Posteriormente, se considera la respuesta crítica de Butler al texto del autor frankfurtiano (2008), donde se logra observar la introducción de la noción de dependencia en orden a discutir en torno a la ambivalencia de la psiquis humana que se pone en juego en el acto de reconocimiento. Por último, echando mano de su texto *Marcos de guerra* (2009), se discurre en torno al desarrollo argumental acerca del problema del reconocimiento humano, tomando en cuenta la distinción que allí elabora Butler, entre reconocimiento, reconocibilidad, aprehensión y percepción, para reflexionar acerca de la producción diferencial normativa que los compone.

La finalidad de este artículo está, por una parte, y como se adelantó, en mostrar en qué medida en sus reelaboraciones y debates con Hegel y Honneth puede observarse ya una puesta en juego de dos categorías fundamentales para su posterior propuesta en torno al reconocimiento humano: la corporalidad y la dependencia. Y, por otra parte, este escrito tiene como búsqueda señalar que la interpretación butleriana del reconocimiento humano está, en primer lugar, sostenida en la noción de interdependencia material, es decir, la necesidad fundamental que tiene todo cuerpo de otros seres para sostenerse en la vida; y, en segundo lugar, está anclada en una reflexión ético-normativa en torno a lo que se considera humano y lo que no.

## 2. La dialéctica del Señor y el Siervo: el reconocimiento en G. W. F. Hegel

Uno de los filósofos que primero dejó planteado el problema del reconocimiento humano en términos más contundentes fue G. W. F. Hegel. En el capítulo IV de *Fenomenología del Espíritu*, Hegel introduce, en el recorrido del Espíritu, el deseo como un tipo de actividad que niega al mundo externo afirmándose a sí mismo como absoluto e independiente. El problema que encuentra este deseo es que, en la afirmación de su independencia, muestra su dependencia radical con lo otro. Justamente, si el mundo desapareciera, el movimiento negador del deseo ya no podría ejercerse. Por lo tanto, en la perpetuidad de la negación nunca va a encontrar satisfacción.

Para lograr la satisfacción de su deseo aparece otro deseo, esto es, otra fuerza que ya no es pasiva sino activa, negadora: otra autoconciencia. En el encuentro de

autoconciencias, una refleja la estructura de negación de la otra. Por ello, Hegel afirma que “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia” (Hegel, 2017, p. 94). Es en este punto que emerge en el recorrido fenomenológico la cuestión del reconocimiento. Sólo el reconocimiento del deseo posibilita su satisfacción.

Ahora bien, el problema es que la primera autoconciencia no encuentra reconocimiento de manera inmediata. En cambio, sale fuera de sí (*ausser sich*), en un movimiento *ek-stático*, donde se encuentra con la otra que, a su vez, también está fuera de sí. Cada autoconciencia humana, que está fuera de sí, se siente amenazada, siente una pérdida de sí, plantea Hegel, y entran, por ello, en una lucha por ese reconocimiento que deviene lucha a vida o muerte. En ella, la muerte de la una permitirá la afirmación de la absoluta independencia de la otra.

Esta independencia, entendida como un ideal de abstracción y negación pura, anula, en primer término, el vínculo de esencial dependencia que la autoconciencia tiene con la otra autoconciencia para ser consciente de sí. Efectivamente, la conciencia sólo es conciencia de sí en la medida en que aparece, en el recorrido fenomenológico, una otra autoconciencia que la refleja. La construcción (o conformación) de la propia identidad y de un “yo” de la autoconciencia, sólo es posible a partir de la mediación de la otra autoconciencia que la reconoce.

Pero, justamente, Hegel muestra que, en la lucha a vida o muerte, la autoconciencia se da cuenta de que gane quien gane no lograrán la satisfacción de su deseo, puesto que, como se señaló previamente, la satisfacción del deseo es el acto de reconocimiento por parte de la otra autoconciencia de su propio deseo. La muerte, en cambio, sería “la negación *natural* de la misma conciencia, la negación sin la autosuficiencia y que, por tanto, permanece sin la significación exigida del reconocer” (2017, p. 97, cursivas en el original). La vida es necesaria para el reconocimiento, de ahí que el deseo ya no desea la muerte del otro ni llegar a ser una abstracción pura, sino que desea el deseo del otro, desea que el otro ser humano lo reconozca.

El dilema planteado por Hegel radica en que, si bien, por una parte, la autoconciencia desea el reconocimiento del otro, al obtenerlo, vive fuera de sí, de

manera “*ek-stática*”<sup>1</sup> como lo plantean Sartre y Butler (Sartre, 2021, p. 93; Butler, 2020a, p. 76), de modo no independiente ni autodeterminado. Por el contrario, si no tiene ese reconocimiento la propia estructura de su deseo le impide sostener esa independencia, en tanto autodeterminación, y le impide, a su vez, constituir una identidad o un yo que se autosatisface. Aunque el deseo siempre mantiene su esfuerzo de superar al Otro para volverse autosuficiente, es posible notar la interdependencia que exuda de la dinámica planteada por Hegel entre deseos. En efecto, aunque el ideal de autosuficiencia se sostenga, la concreción se vuelve imposible en el proceso.

Hegel entiende que, en la lucha a vida o muerte, el terror a la muerte, “el señor absoluto” (2017, p. 100), hace que una de las autoconciencias prefiera la vida y no logre trascenderla en su materialidad, reconociendo así la independencia de la otra autoconciencia humana, que, en palabras de Hyppolite, “parece escapar a la esclavitud de la vida” (Hyppolite, 1974, p. 105)<sup>2</sup>. La primera se convierte en Siervo; la segunda, en Señor. El Siervo reconoce el deseo del Señor mientras el Señor no reconoce el deseo del Siervo. Sin embargo, este reconocimiento no va a ser satisfactorio porque es “un reconocimiento unilateral y desigual” (2017, p. 99). Pero ¿por qué el reconocimiento unilateral no resulta suficiente para la satisfacción del deseo humano?

En primer lugar, porque la dialéctica entre ambos (Señor y Siervo) es una relación de dominación del uno por el otro. El Señor, quien logra ser reconocido en tanto ser independiente, ejerce un vínculo de dominio donde “tiene bajo sí a este otro” (2017, p. 99). El Señor intercala al Siervo entre él y la cosa convirtiéndolo en un

<sup>1</sup> El ek-statismo es propio de la conciencia, más allá de que sea o no reconocida por el otro, por su propio movimiento dialéctico, la conciencia siempre sale fuera de sí para recuperarse luego. El problema que aquí aparece es qué sucede si no se recupera y en qué instancia se da esta no recuperación. Butler sostiene que, en la dinámica de reconocimiento, la autoconciencia corre el riesgo de, al ser reconocida, permanecer fuera de sí, en el Otro (Butler, 2020a).

<sup>2</sup> Si seguimos la explicación de Hyppolite, la vida es experimentada como esclavitud en su sentido de “vida animal”, una vida gobernada por las necesidades “biológicas” y el riesgo de muerte. La autoconciencia que arriesga su vida va a elevarse por encima de esta “vida animal” para poner como su esencia al “ser para sí abstracto” (Hyppolite, 1974, p. 105), convirtiéndose así en Señor. La autoconciencia que elige la vida, en cambio, será preservada por el Señor como una *casa* viva y no como deseo (siendo que ella reconocerá al Señor, pero el Señor no la reconocerá a ella).

medio y permitiéndose así un goce puro de la cosa, elaborada a través del trabajo del Siervo. El Señor se pone a sí mismo como independiente y autosuficiente. Pero su goce es pasivo, lo que hace es meramente consumir el mundo sin elaborarlo, sin transformarlo. El Señor tiene una relación inmediata tanto con las cosas como con el Siervo. Esta posición le impide elaborar un mundo que le sea propio y en el cual se vea reflejado.

El Siervo, en cambio, al cumplir el rol de la mediación, elabora el mundo a través del trabajo. Y este, dice Hegel, “*forma por medio de la cultura*. La relación negativa con el objeto se convierte (...) en algo *permanente*” (2017, p. 100, cursivas en el original). El ejercicio de transformación de la cosa por parte del Siervo, en contraposición al aniquilamiento puro de los objetos ejercido por el Señor, es lo que determina el desenlace de la dialéctica. En efecto, el trabajo negativo del Siervo en el mundo que se le enfrenta en su independencia, le permite plasmar su singularidad humana en él y verse reflejado de manera permanente. El mundo ya no se le aparece como dado sino como un producto propio, independiente, pero humano. La independencia del objeto producido por él le permite reconocer su propia independencia.

Sin embargo, en ambos casos no se da la satisfacción del deseo. Si bien el Señor goza de un reconocimiento, este es desigual y no recíproco, es un reconocimiento cuyo valor queda nulificado por el rol que ocupa el Siervo. Resulta, por tanto, imposible un efectivo reconocimiento humano en un contexto donde el valor de reconocimiento es desigual y donde prima una relación de sometimiento.

Por otra parte, el Siervo, si bien se ve reflejado por el fruto de su trabajo, no recibe el reconocimiento de otra autoconciencia, no es reconocido por una negatividad activa y, en este sentido, su deseo tampoco queda satisfecho. Aquí resulta fundamental observar que, para Hegel, la autoconciencia que teme a la muerte y por ello termina ocupando el lugar de Siervo, es una conciencia que “se ha sentido angustiada (...). Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto de fijo había en ella” (2017, p. 100). Esto, que Hegel denomina “fluidificación”, introduce un elemento de fragilidad en la constitución de la autoconciencia humana. La disolución que sufre el Siervo se da por el rechazo a la absoluta libertad que le ofrecería la muerte. Una libertad pura e inmediata que no se vincula con el ser de la vida. En este sentido, la angustia que

lo obliga a aferrarse a la vida es aquello que le permite mediar y transformar un mundo que le es hostil; humanizar y construir un mundo para sí que no se le enfrente. El deseo, entonces, se encuentra íntimamente vinculado con la vida en la medida en que la muerte es el fin del deseo.

La pregunta que aparece entonces es si es posible un reconocimiento recíproco, en un mundo compartido, en relaciones de igualdad. Sobre todo, porque tal reconocimiento se da en cuerpos concretos, en contextos específicos, en condiciones materiales, políticas, sociales, culturales y económicas que lo atraviesan. ¿Qué significa, entonces, reconocer a otro? ¿Cuáles serían las condiciones que dan marco a los procesos de interacción, reconocimiento y des-reconocimiento entre humanos?

### 3. Reinterpretaciones corporales de la dialéctica hegeliana en J. Butler

Cuando Butler interpreta la dinámica del Señor y el Siervo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel,<sup>3</sup> en su tesis doctoral ampliada, publicada en 1987 bajo el título de *Sujetos del deseo*, introduce la cuestión de la corporalidad como un elemento

<sup>3</sup> Butler vuelve a revisar la dialéctica del Señor y el Siervo en un texto breve de 1995, posteriormente publicado como capítulo en *Mecanismos psíquicos del poder*, y en un libro colaborativo con Catherine Malabou titulado *Sé mi cuerpo*. En *Mecanismos*, su interpretación mantiene, en términos generales, la misma hipótesis que *Sujetos del deseo*, aunque se despega en algunos puntos de aquella que revisamos en este artículo. En primer lugar, Butler señala que, si bien el Siervo ve en su propio trabajo su firma, ese objeto firmado es, en verdad, un ámbito de propiedad disputado, en la medida en que ese objeto es consumido por el Señor, le pertenece a él, y, por tanto, el Siervo tiene que ver su propia firma borrada; y, en segundo lugar, considera que la libertad conseguida por el Siervo en la resolución de la dialéctica, es una libertad que le implica auto-censurar su condición corpórea, ya que el autorreconocimiento conseguido viene dado por el miedo a la muerte (miedo absoluto) ya no en manos de un otro, sino como condición de todo ser “cuya conciencia esté determinada y encarnada” (Butler, 2021, p. 53). En *Sé mi cuerpo*, Butler profundiza en la cuestión de la corporalidad. Específicamente, retoma la idea de que la “figura” o Gestalt puede ser entendida como cuerpo, es decir, que las autoconciencias son cuerpos vivos (*corps vivants*) (Butler y Malabou, 2010). Si bien esto puede ser deducido en *Sujetos del deseo*, es recién en *Sé mi cuerpo* que la interpretación corporal queda esclarecida. Para una mirada crítica respecto de esta interpretación véase Abellón (2021).

central que decide la resolución de la dialéctica<sup>4</sup>. En el desarrollo de su argumento, en un primer momento, Butler interpreta que la similitud reconocida entre las dos autoconciencias es “la base de su interdependencia armoniosa” (2020a, 92). Esto es así porque el proceso de reconocimiento le revela a la autoconciencia (que en este momento se encuentra extrañada de sí misma) que, por una parte, su propio acto de reconocimiento ha hecho explícito al Otro, volviéndose así autora de ese Otro. Y, por otra parte, y al mismo tiempo, el Otro (al ser también una autoconciencia operante) se concibe a sí mismo como autor de la autoconciencia primera, autor del sujeto. El deseo humano, entonces, aquí, deja de ser puro consumo para pasar a caracterizarse desde una ambigüedad en la que “dos autoconciencias afirman su respectiva autonomía (independencia) y alienación (otredad)” (Butler, J. 2020a, 93).

Llegada al punto de la dialéctica entre Señor y Siervo, Butler entiende que, de la vida corporal del Señor se ocupa el Siervo, porque el cuerpo no forma parte del proyecto de identidad del Señor. Este último requiere del Siervo que sea “el cuerpo que él se esfuerza por *no ser*.” (Butler, 2020a, p. 96, en cursivas en el original). Sin embargo, como vimos, el Siervo, a través de su trabajo, revela que el cuerpo puede ser una expresión esencial de libertad. Para Butler, esta certeza a la que llega el Siervo le demuestra que el deseo puede “encontrar satisfacción satisfaciendo necesidades” (2020a, p. 96) en la medida en que el trabajo está orientado a sostener la vida del cuerpo.

Efectivamente, las figuras del Señor y del Siervo pueden ser entendidas como consecuencias de la vida en tanto existencia determinada, puesto que esta última requiere del mantenimiento del cuerpo junto con el proyecto de autonomía. Para Butler, la división del trabajo entre Señor y Siervo supone una discrepancia entre el deseo de vivir y el deseo de ser libre. El Señor desea estar más allá de la vida y, con ello, más allá del deseo mismo (libertad sin vida). Pero el Siervo, que tiene

<sup>4</sup> Sobre esta interpretación, Milton Abellón señala que es una clave hermenéutica externa al Capítulo IV de la Fenomenología, que no tiene “conexiones textuales rigurosas” (Abellón, 2021, p.66), al mismo tiempo que es un tratamiento apropiativo de las categorías, es decir, que las utiliza para armar su propia perspectiva sobre los temas. En efecto, la noción de Gestalt muy libremente puede ser asimilada al concepto de “cuerpo”. Abellón señala que, en otros capítulos de la Fenomenología, Hegel se refiere al cuerpo utilizando las nociones de “Körper” y “Leib” (2021, p.76).

como tarea la negociación con la vida no ve en su tarea, y en su negación activa de la naturalidad, una satisfacción total del deseo porque sigue trabajando para el Señor (vida sin libertad). Lo que concluye Butler es que el deseo de vivir y el deseo de libertad “sólo pueden ser integrados en el deseo que contempla de manera explícita la necesidad” (2020a, p. 100). Esto es así porque Butler interpreta que la negación de la necesidad aliena a la conciencia de sí misma y porque si la satisfacción de necesidades materiales se integra al proyecto identitario se verifica que las necesidades se experimentan como deseo (2020a, p. 100).

Butler concluye que nuestros cuerpos o corporeizaciones son las formas paradójicas en que habitamos el mundo y por las cuales otra autoconciencia nos reconoce, pero también lo es nuestro trabajo (las formas que creamos a partir del mundo). Mientras que nuestro cuerpo es la expresión “fugaz de nuestra libertad”, nuestro trabajo protege la estructura de nuestra libertad (2020a, p. 102). Con esto Butler parece estar diciendo que la producción de nuestro trabajo creativo es una forma de corporeización (*corporeality*). Habitamos el mundo a través no solo de un cuerpo entendido en su manifestación más inmediata como extensión cuyos límites están en la piel, sino también en aquellos elementos que son producción propia y nos reflejan.

El Otro nos reconoce como ser deseante. Este deseo se expresa como transformación del mundo natural y es, “al mismo tiempo, la transformación de su propio yo natural en una libertad corporeizada (Butler, 2020a, p. 102). Sin embargo, para Butler, ambas transformaciones sólo pueden tener lugar en el marco de una intersubjetividad constituida históricamente: “Las verdaderas subjetividades alcanzan la plenitud sólo en comunidades donde es posible el reconocimiento recíproco” puesto que llegamos a nosotras/os mismas/os “a través de la mirada de reconocimiento del Otro que nos ratifica” (2020a, p. 102). El propio ser del sujeto es su dependencia, su interrelación con el mundo y con el Otro.

Ahora bien, ¿qué supone la interdependencia con los otros? Y, ¿cómo se produce entre ambos el reconocimiento?

#### 4. El olvido y la reificación: el reconocimiento humano en Axel Honneth

En el año 2007 se publica en español el libro *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, que recoge las *Tanner Lectures* del 2005, dadas por el filósofo alemán Axel Honneth en la Universidad de Berkeley. Su exposición, en diálogo con la teoría crítica y la psicología evolutiva, revisa la noción de reificación, aportada originalmente por el filósofo marxista Georg Lukács en su texto *Historia y conciencia de clase*, de 1968.

En su reconstrucción crítica de la categoría, Honneth entiende que, para el teórico húngaro, la reificación constituye un tipo de praxis social, consecuencia del capitalismo, que produce una “segunda naturaleza” donde las relaciones entre seres humanos, debido a la habitualidad del intercambio mercantil, se da como relación entre cosas. Los vínculos son entendidos siempre desde el punto de vista del beneficio, e incluso la relación con uno/a mismo/a se cosifica.

Honneth advierte que esta constitución de “segunda naturaleza” está asociado con la postura de “observación” neutral, indolente y desapasionada que adquiere el ser humano en el intercambio mercantil, donde los acontecimientos son observados pasivamente y no lo afectan emocionalmente, no se implica en ellos (indolente). Esta actitud es contrapuesta a una participación activa, un compromiso existencial y una implicación emocional en las acciones de su entorno. Honneth plantea que los seres humanos participan de la sociedad “situándose en la perspectiva de quienes tienen enfrente, cuyos deseos, actitudes y reflexiones han aprendido a comprender como razones de su accionar” (2007, pp. 47-48). Este situarse o ponerse en la perspectiva del otro implica una recíproca comprensión de razones que, para Honneth, se vincula estrechamente con el reconocimiento.

Para el filósofo frankfurtiano, la reificación es una praxis fallida, es “un conjunto de hábitos y actitudes que quebrantan reglas de una forma más original o mejor de praxis humana” (2007, p. 32). Esto significaría entonces que hay una forma genuina, verdadera o correcta de praxis. Honneth relaciona esta postura con aquella de Martin Heidegger en *Ser y tiempo*, para quien habría una suerte de “velo ontológico detrás del cual se esconde la facticidad de la forma efectiva de la existencia humana” (Honneth, 2007, p. 43). Heidegger, quien utiliza el concepto

de “cura” para referirse al cuidado o implicación con el otro, le ofrece a Honneth un marco afectivo para el reconocimiento. En efecto, ya no sólo habría una forma genuina de praxis humana, la cual incluye tomar la perspectiva del otro y comprender sus razones para actuar, sino que habría una “relacionalidad afectiva (...) una predisposición anímica positiva” (2007, p. 49). Esta categoría de “cura” es reemplazada por la noción de “reconocimiento” pero manteniendo presente que, en la relación del ser humano consigo mismo, con los otros y con el mundo, antecede el reconocimiento (la postura de apoyo o cura). Reconocimiento entendido como un interés existencial de valoración y preocupación por el mundo, por una/o misma/o y las/os demás.

Entendiendo que “lo específico de la conducta humana reside en la actitud comunicativa de adopción de perspectiva” (Honneth, 2007, p. 61), es decir, en la capacidad para tomar racionalmente la perspectiva del otro sostenido en una preocupación existencial, el reconocimiento vendría a constituir la confirmación más elemental del vínculo intersubjetivo: confirmar el valor del otro como humano. De este modo, Honneth argumenta que la reificación es el olvido del reconocimiento. Esto significa que la reificación es el “proceso por el cual en nuestro saber acerca de otras personas (...) se pierde la conciencia de en qué medida ambos se deben a la implicación y el reconocimiento previos” (2007, p. 91). Es decir, para Honneth, la reificación aparece en el olvido sobre cómo reaccionar racionalmente frente a la conducta de alguien y su valor como sujeto humano.

Una pregunta que emerge de este planteo es, ¿cómo es que se da específicamente este olvido para Honneth? Porque, en el caso de Lukács, las relaciones mercantilistas propias del capitalismo producen la reificación de los vínculos sociales. Pero Honneth comenta que este olvido no debe ser entendido como un “desaprender” sino más bien como una pérdida de atención que, por una parte, se debe a una desvinculación entre la observación y las circunstancias situacionales; y, por otra parte, es ocasionada por “esquemas de pensamiento y prejuicios que no son compatibles con aquel hecho [el reconocimiento]” (2007, p. 97). A este último caso Honneth lo denomina resistencia o negación.

Si bien la puntualización en una desvinculación de la situación existencial de cura o apoyo para describir la reificación resulta fecunda para entender ciertas interacciones sociales, no termina, Honneth, de avanzar más allá de un análisis que

se termina quedando en su contorno estrictamente intersubjetivo. Martin Fleitas González señala que el filósofo alemán tiende a obviar el peso que las instituciones sociales pueden llegar a tener para producir (y reproducir) una cierta apatía o, como lo pone Honneth, una indolencia. Ciertamente, en términos institucionales, el trato que un patrón tiene con sus sirvientes, por ejemplo, que está embebido de una cierta apatía, se reproduce a través de relaciones asimétricas institucionalizadas y normativizadas (Fleitas González, 2014, pp. 267-268). Justamente, aquello que no se le reconoce al sirviente es su autoridad moral para reconocer en el patrón su valor como persona.

En vínculo con esto último, en un artículo del 2006, en torno al reconocimiento como ideología, Honneth señala que el reconocimiento se vincula con la capacidad de percibir una cualidad de valor que nos motiva a descentrarnos de nosotros/as mismos/as y nuestros propios intereses o deseos en pos de los de los/las demás (Honneth, 2006). A su vez, en otro texto, titulado “*Invisibility: On the epistemology of recognition*” publicado en el año 2001, expresa que el reconocimiento debe ser entendido como una percepción del valor de la persona (Honneth, 2001). Centrado, este reconocimiento, en los valores de las sociedades modernas, aquello por lo cual se reconocería a los seres humanos, sería por su carácter de ser necesitado, por su igualdad de derechos en su autonomía y por su eficiencia (cada cual corresponde a un tipo específico de reconocimiento: amor, respeto jurídico y valoración social).

Ahora bien, esta “percepción”, ¿aparece como una constitución genética de los sujetos? ¿Es posible pensar en una construcción de la percepción misma que permite o impide reconocer el valor de un ser como necesitado, autónomo o eficiente? Honneth señala que los seres humanos logran percibir el valor de otros a través de la adquisición de razones incorporadas por complejos procesos de aprendizaje cultural y social. Pero, ¿qué implica percibir?

Fleitas González considera que la reificación, más que entenderse como un olvido de la atribución de valor del otro, debiera comprenderse como momentos de amnesia perceptual en la interacción y en la atribución mutua de autoridad moral, “repetidas suspensiones de autoridad moral mutua (...) favorecen un continuo de creciente amnesia del reconocimiento que osifica lentamente una insensibilidad perceptual del mismo” (2014, p. 266). Es decir, hay un sujeto que olvida, por

iteraciones amnésicas, que está interactuando con otros seres humanos (a quienes probablemente considera como súbditos o a quienes, de manera general, no les reconoce autoridad moral). Ello produce una reificación de las relaciones intersubjetivas.

Sin embargo, esta amnesia perceptual y la noción misma de “olvido” sostiene la posibilidad del recuerdo, de algo que estuvo pero ahora yace olvidado. Lo que aparece como interrogante es si acaso la constitución de la percepción misma implica modos, criterios y marcos que permiten o impiden el reconocimiento y, por lo tanto, la constitución de ese mismo recuerdo.

## 5. La revisión crítica de Judith Butler a Honneth

En la edición estadounidense de las *Tanner Lectures*, publicadas bajo el título *Reification. A new look at an old idea*, revisadas en este artículo en el apartado dedicado a Honneth, se encuentran tres respuestas críticas de pensadores contemporáneos: Judith Butler, Raymond Geuss y Jonathan Lear. La respuesta de Butler, que consideramos aquí, se titula “Taking Another’s View: Ambivalent Implications”<sup>5</sup>.

Como se mostró anteriormente, el filósofo frankfurtiano entiende que el modo genuino de vinculación humana es el reconocimiento, el cual contiene la afirmación de la existencia del otro a través de la implicación afectiva y la participación. Esta última significa tomar el lugar del otro y comprender las razones que lo movilizan. Si fallamos en posicionarnos en el lugar del otro, las relaciones que mantengamos con él se verán reificadas. Sin embargo, en su revisión, Butler le señala a Honneth que no es suficiente con estar implicado y ser participativo (antes que mantenerse en el modo de la observación), ya que hay formas de implicación y participación que no satisfacen ese postulado de participación (Butler, 2008, p. 103).

Ciertamente, Butler observa que ciertos modos de la ira que busca erradicar al otro (matarlo o dañarlo) son modos de gran implicación afectiva donde no se busca afirmar la existencia del otro. Incluso, algunas formas de reificación son pasionales,

<sup>5</sup> Este texto no ha sido traducido al español. Trabajamos con la edición en inglés del año 2008.

son modos de apego. La pasión no nos previene de hacer el mal a otro ser humano. Para Butler, si en estos casos pudiera argumentarse que, más allá de la agresividad o el odio, que son formas afectivas de vinculación, el otro está siendo instrumentalizado o, incluso, que la agresividad y el odio son consecuencia de un modo observacional de existencia, entonces la reificación debe ser redefinida (Butler, 2008, p. 104). Vincular el compromiso afectivo con la afirmación de la existencia impide explicar correctamente la agresión humana.

Butler arguye que no se puede derivar una norma moral exclusivamente de la implicación afectiva porque los sujetos somos seres que, en nuestros esfuerzos por cuidar de otros seres humanos, tenemos que luchar con el amor y la agresividad en nosotras/os mismas/os (2008, p. 104). Esto último es de suma importancia para el autor<sup>6</sup>, porque considera, en primer término, que la agresividad es un afecto intrínseco a la propia humanidad; en segundo lugar, que nuestras respuestas afectivas no tienen un valor moral previo, sino que ponen la base para un conflicto ético (del tipo “alguien me ha dañado, ¿cómo debo responder?”) que se da en nosotras/os y que nos demanda una respuesta (y, por tanto, una responsabilidad); y, en tercer lugar, porque considera que la idea de reificación entendida como desapego o distancia no logra explicar la violencia humana en sus formas más extremas (2008, p. 105).

Esto marca una diferencia sustancial con Honneth, a saber: mientras que, para él, hay una innata moralidad en la participación y el apego, para Butler, no existe tal relación de necesidad: “We are beings who, from the start, both love and resist our dependency, and whose psychic reality is, by definition, ambivalent.”<sup>7</sup> (2008, p. 106). En efecto, mientras que, aquello que define el reconocimiento humano, para Honneth, es la capacidad de entendimiento recíproco de las razones para actuar, para Butler, más allá de toda definición, una característica fundamental de lo humano es la ambivalencia de nuestra realidad psíquica, el hecho de que, de manera permanente y constitutiva, se esté librando una lucha entre la agresión y el

<sup>6</sup> Desde el año 2020 Judith Butler ha comenzado a utilizar los pronombres they/them. Por esta razón, en el presente escrito optamos, al referirnos a Butler, los pronombres elle/le.

<sup>7</sup> “Somos seres que, desde el principio, amamos y resistimos nuestra dependencia, y cuya realidad psíquica es, por definición, ambivalente” (Traducción propia) (2008, p. 106).

amor. Lucha que viene determinada por nuestra inescapable dependencia (2008, p. 108).

Esta cuestión es desarrollada por Butler cuando procede a revisar la teoría del apego honnethiana. En efecto, Honneth considera que el apego precede, no sólo al desarrollo, sino también a la diferenciación humana. Sin embargo, Butler señala que únicamente es posible apegarse (*to attach*) si previamente hemos podido diferenciarnos a nosotras/os mismas/os de esa cosa o persona. Con ello, por una parte concluye que la diferenciación es tanto la condición como la consecuencia del apego; y, por otra, infiere que el reconocimiento sólo es posible si tenemos la distancia dada por la diferenciación para tomar el punto de vista del otro (para reconocerlo) (2008, p. 106). Con esto, acentúa la necesidad de la distancia para que se dé el reconocimiento, al contrario de Honneth, quien ubica el distanciamiento como un motor de la reificación.

Por otra parte, le filósofo señala la importancia de pensar las relaciones primarias del infante como relaciones no diádicas<sup>8</sup>. Esto apunta a revisar la idea que subyace en el planteo de Honneth de que el reconocimiento es un “yo” que toma el punto de vista de un “otro”. Para ello, se remite al análisis de Donald Winnicott, quien entiende que la función materna puede estar distribuida en varias personas. Con ello, Butler concluye que la relacionalidad primaria bien puede ser pensada a partir de un complejo grupo de relaciones (y relaciones sociales) que no están simbolizadas en una sola persona y que no sigue una lógica necesariamente diádica (2008, 107). Desde el comienzo de nuestra existencia, somos dependientes de otros seres (varios), de los cuales debemos separarnos para diferenciarnos (y no fundirnos en ellos), al mismo tiempo que debemos apegarnos a ellos (para no dejar de existir). La reflexión que se desprende de esta discusión con Honneth es que, justamente, son las condiciones de dependencia las que, por una parte, nos movilizan a separarnos, agredir o aniquilar al otro (que nos ata), pero, a su vez, son ellas mismas las que nos impiden hacerlo, porque estamos necesitados y somos impotentes.

<sup>8</sup> Con la expresión “diádica”, Butler hace referencia a aquellas relaciones que implican a la primera persona (yo) y a la segunda persona (tú). En este sentido, lo que intenta decir es que las relaciones primarias del infante son relaciones plurales, en las cuales, en primer lugar, aún no hay un yo constituido de manera sólida; y, en segundo lugar, no se relaciona únicamente con un “tú”.

Hay una pregunta que subyace, en esta respuesta crítica de Butler a Honneth, que es la pregunta por lo humano, por aquello que nos caracteriza como tales o aquello que desearíamos que nos constituyera. Más adelante, considera la postura honnethiana de que el reconocimiento y el comportamiento *esencialmente humano* implican el entendimiento recíproco de los motivos de acción del otro, es decir, tomar el punto de vista de la segunda persona (*second person*) para entenderla en sus motivos (2008, p. 113). Pero Butler señala que la misma conformación del “yo” es sólo posible en virtud de la relación con otros, otras voces que terminan siendo parte de la mía. Esta implicación del otro en mí (esta absoluta dependencia) es clave en la discusión con Honneth, pero también en la interpretación que Butler elaborará sobre el reconocimiento humano. En este sentido, la existencia de la primera persona tiene como condición de posibilidad a la segunda y tercera persona (2008, p. 113).

Por último, Butler se refiere a la idea, presentada por Honneth, de que entender la perspectiva de otro ser humano implica responder apropiadamente. La puesta en cuestión de esta supuesta necesidad entre ambos términos, le permite observar que el reconocimiento está siendo pensado como una noción normativa de lo que es moralmente correcto. Es decir, para el autor frankfurtiano, sólo es moralmente correcto el reconocimiento, y sólo puede considerarse propiamente reconocimiento a una acción proveniente de una implicación emocional o afectiva. Pero esta, por lo que se desprende de la contraargumentación de Butler, sólo pareciera ser compasiva (y no agresiva o sádica) (2008, p. 114).

Este texto-respuesta del año 2008 permite verificar ciertas hipótesis acerca del reconocimiento que constituirán un antecedente de los argumentos publicados un año después en *Marcos de guerra*. En efecto, la noción de dependencia ocupa un lugar central en su debate con Honneth, y nos permite observar su vinculación con la ambivalencia de la psiquis humana: en efecto, es por nuestra absoluta dependencia a los/las demás que emergen los afectos de amor y agresión, que instalan en nosotras/os un irresoluble dilema ético y, por tanto, una permanente responsabilidad.

## 6. Reconocimiento y reconocibilidad: la postura de Judith Butler

La cuestión del reconocimiento atraviesa enteramente la obra de Judith Butler. En este apartado se analiza específicamente el tratamiento original que recibe el tema en *Marcos de guerra*, un texto del año 2009, donde se pregunta acerca de los marcos culturales, ontológicos y normativos que hacen posible (o imposible) el reconocimiento de una vida como vida, de un humano como humano y de una pérdida como digna de ser llorada (*grievable*).

En el contexto de violencia sostenida, posterior al ataque terrorista al *World Trade Center* en septiembre de 2001, la creación de la cárcel de Guantánamo en 2002 y la invasión del territorio iraquí por parte del ejército de los Estados Unidos en 2003, Butler produce textos interpelantes que debaten, principalmente, con el discurso individualista, cuya retórica supone una responsabilidad absoluta y una autonomía transparente que impide pensar aquello que toma un valor cada vez mayor a medida que se adentra en el siglo XXI: las luchas en pos de la no violencia, sostenidas en la defensa de una interdependencia que vincula a los seres humanos a todas las formas de vida.

Como plantea en *El género en disputa* cuando se refiere a la iterabilidad de los actos que constituyen el género (Butler, 2019), así también, la constitución de los sujetos se lleva a cabo a través de normas que repiten y que van a permitirles ser reconocidos como tales. Estas condiciones normativas de constitución y aparición de los sujetos responden a transformaciones históricas, mutan, se transforman, de allí que produzcan una ontología que es histórica (Duperut, 2023).

No obstante, hay sujetos que no son enteramente reconocidos como sujetos. Butler introduce una distinción entre aprehender (*apprehending*) y reconocer (*recognizing*). El acto de aprehensión implica señalar, conocer sin reconocer o “reconocer sin pleno reconocimiento” (Butler, 2010, p. 18). Es un término más amplio que el de reconocimiento, el cual se refiere a las normas de reconocimiento históricamente constituidas. Sin embargo, Butler elabora una segunda distinción, entre reconocimiento y reconocibilidad:

[L]a ‘reconocibilidad’ caracterizará las condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento (...). Estas categorías, convenciones y normas que preparan o establecen a un sujeto para el reconocimiento, (...) preceden y hacen posible el acto del reconocimiento propiamente dicho. En este sentido, la reconocibilidad precede al reconocimiento (2010, p. 19).

En tanto que el reconocimiento es un acto llevado a cabo entre dos sujetos, la reconocibilidad son las condiciones históricas, sociales y políticas en las cuales puede darse este acto. Es decir, un “yo” requiere de un conjunto de normas epistémicas y ontológicas que le permitan inteligir algo como vida humana. Al mismo tiempo, estas normas no producen un ser sin fisuras, cuyo estatuto ontológico queda intacto. La producción normativa está “perpetuamente habitada por su doble ontológico incierto” (2010, p. 22). Esto quiere decir, en primer lugar, que un caso normativo de vida siempre puede caer en su espectro de no reconocimiento; y, en segundo lugar, que algo puede ser *aprehendido* como una figura viva sin necesariamente *reconocerlo* como dentro de las normas de la vida humana. Un caso claro de esto son las poblaciones víctimas de guerras y genocidios, su estatuto como vidas puede ser aprehendido por organizaciones no gubernamentales o activistas por los derechos humanos, pero no entran dentro de la normativa de la vida puesto que, si así fuera, no se ejercería esa sistemática violencia destructiva contra sus condiciones materiales de existencia.

Ahora bien, las condiciones de reconocibilidad para que se dé el reconocimiento no son estáticas. Por el contrario, vienen a la existencia como instituciones y relaciones sociales que son (y deben ser) repetidas y reproducidas. Esto significa que las condiciones de reconocibilidad ofrecen el marco para que tenga lugar un cierto modo de reconocimiento. Pero, ¿cómo se constituye este marco? ¿Cómo llegan a aparecer estas normas? Y, sobre todo, ¿cómo pueden transformarse?

Butler entiende que las normas (que llevan siempre consigo la característica de ser excluyentes) constituyen campos de reconocibilidad que se evidencian cuando “guardamos luto (*mourn*) por unas vidas y reaccionamos con frialdad ante la pérdida de otras” (2010, p. 61). Al mismo tiempo, estos marcos nos confieren categorías de diferenciación para ciertos grupos y otros. Si determinada población, a través del marco cultural normativo que me constituye (de manera reiterativa), es percibida como un peligro para mi vida, entonces sus vidas no serán reconocidas

como tales sino como figuras vivas que no ingresan en el estatuto de vida, y, por ello, su pérdida no será reconocida como pérdida.

Estos marcos no constituyen un modelo rígido e indestructible de percepción y reconocimiento. Bien al contrario, Butler entiende que, al estar sujetos a una estructura reiterable, es decir, que circulan gracias a su reproducibilidad, “esta misma reproducibilidad introduce un riesgo estructural para la identidad del marco como tal” (2010, p. 44). En efecto, la aprehensión, que abarca una capacidad más amplia que la del reconocimiento, permite modos de resistencia y crítica al marco normativo de reconocimiento.

Vale aclarar que la aprehensión no es lo mismo que la percepción. Butler se pregunta por aquello que permite o impide la percepción de ciertos aspectos del mundo, y sostiene que la misma normativa de reconocibilidad produce modos de percepción específicos, donde ciertas figuras vivas no son percibidas como vidas. Esto implica, entonces, que, aunque se defienda un ideal normativo universal de la vida, si ciertos seres no son percibidos como dentro de esta categoría (tiene en cuenta aquí también a los seres sintientes no humanos), sus pérdidas no serán tenidas en cuenta: “a una vida sólo se le puede otorgar valor a condición de que sea percible como vida, pero sólo si hay incorporadas ciertas estructuras evaluadoras puede una vida volverse mínimamente percible” (2010, p. 80).

Esto último puede ser vinculado críticamente con la definición de reconocimiento ofrecida por Axel Honneth. Como vimos anteriormente, el filósofo alemán arguye que el reconocimiento es la capacidad de percibir una cualidad de valor en el otro. Se puede preguntar, entonces, con Butler, si acaso es esto posible por fuera de un marco normativo (cultural y político) que constriñe y posibilita aquello que se puede percibir como vida y como humano. Un caso ilustrativo de este dilema es lo sucedido en el año 2004, durante el programa *60 minutos* de la CBS, donde se publicaron fotografías de militares, varones y mujeres, estadounidenses torturando prisioneros de guerra en Abu Ghraib. Butler reflexiona extensamente sobre esta situación, preguntándose acerca de las normas que operan para reconocer aquellos seres que se consideran humanos o no. Como toda norma y todo valor, lo humano es asignado o retirado, afirmado o negado, por eso “siempre que está lo humano,

está lo inhumano” (2010, p. 112).<sup>9</sup> Mientras que ciertos grupos se suponen siempre dentro de la norma de lo humano, otros grupos luchan por acceder a ella. Por ello, Butler entiende que, en primer lugar, la norma que produce lo humano debe ser leída como un diferencial de poder al cual podemos evaluar e impugnar en esa diferencialidad operativa; y, en segundo lugar, que el término “humano” debe ser afirmado donde no puede serlo, justamente para impugnar este diferencial de poder y neutralizar las fuerzas “que nos impiden conocer y reaccionar al sufrimiento causado” (2010, p. 113).

Si se interroga cuál es la norma que produce al sujeto como reconocible, y, aún más, cuáles son los criterios a partir de los cuales una vida va a volverse reconocible, lo que se pone en juego es en qué medida es posible pensar en el reconocimiento por fuera de su misma producción de poder. Pero ¿cómo llego a un criterio evaluativo de esa misma norma que me produce? Justamente, a través de su misma iterabilidad que la pone en riesgo. Como quedó señalado previamente, las condiciones de reconocimiento deben reproducirse, pero, para que esto suceda, el marco producido debe romperse. Es su misma circularidad la que permite su propia intervención crítica. Una intervención que, de no darse, implica sostenidos procesos de exclusión y sufrimiento no fácilmente perceptibles.

Precisamente, respecto del sufrimiento, Butler afirma que no es posible pensarlo en los estrechos límites de lo humano. La vida sintiente es la que sufre en general en contextos de guerra. De ahí que sostenga una perspectiva de interdependencia, donde la propia vida se nos presente como una “serie de interdependencias en su mayor parte no deseadas (...) lo que implica que la ‘ontología’ de lo humano no es separable de la ‘ontología’ de lo animal” (2010, p. 111). Esto había sido previamente sugerido en su obra cuando presenta su reinterpretación de la dialéctica del Señor y el Siervo, donde concluye que el ser del sujeto es su

<sup>9</sup> Esta paradoja es trabajada extensamente en su texto *Dar cuenta de sí mismo* del año 2005, donde toma lo inhumano como la crítica inmanente de lo humano, la crítica de una voluntad que se concibe sin intervención del mundo social como aspecto propio de lo humano. Butler señala que lo inhumano también es el mundo y las fuerzas sociales que nos atraviesan impidiendo, por una parte, afirmar la existencia de un “libre albedrío” en el sujeto; y, por otra, obtener un absoluto conocimiento de sí, puesto que siempre habrá elementos en nosotras mismas que desconoceremos (Butler, 2020c).

dependencia, propia del hecho inevitable de que es corporalidad (más allá de todo proyecto de humanidad).

## 7. Conclusiones

El recorrido presentado en el presente artículo mostró, en primer lugar, en qué medida la reinterpretación de la dinámica del Señor y el Siervo le permite a Butler comprender que el reconocimiento humano no puede ser pensado seriamente por fuera de la noción de corporalidad y sus necesidades de sustento material. En efecto, le filósofo señala claramente la paradoja a la cual llegan las autoconciencias por el hecho mismo de ser conciencias encarnadas, tener deseo y estar necesitadas. En segundo lugar, en su revisión crítica de los planteos de Axel Honneth, se observó con mayor claridad la centralidad de la dependencia en la constitución del reconocimiento humano. Justamente, Butler considera que la inescapable dependencia de todo sujeto humano (a varios seres que nos constituyen) viene dada por la ambivalencia psíquica entre el amor y la agresividad. Esta dependencia no sólo ancla el reconocimiento humano en un dilema ético entre el deseo de liberarnos de los otros y la necesidad de atarnos a ellos, justamente porque de ellos dependemos; sino también nos implica en relaciones más amplias que se constituyen en las condiciones de posibilidad de nuestra propia existencia como humanas/os.

Sobre esto último, revisamos, en el último apartado, que Butler se pregunta cómo es que se construye el valor de una vida humana, de dónde proviene, cómo es que puede ser percibido e, incluso, qué “otro” se puede percibir. Estas preguntas fueron transitadas a través de la noción de reconocibilidad, entendiéndola como las condiciones generales que modelan la posibilidad misma de reconocimiento. Condiciones que son, sobre todo, normativas, y que producen la inteligibilidad de ciertos cuerpos como incluidos dentro de la categoría de vida humana. Lo interesante del planteo butleriano es que estas condiciones, en tanto que relacionales, son circulares, cambiantes e iterativas, y eso le permite sostener un resquicio de resistencia que es permanente.

Ciertamente, no hay un cuerpo vivo sin un entorno que le permita esa vida y sin unas condiciones que la produzcan, reproduzcan y sostengan. Vale, por ello, la indicación, insistida por Butler, de que “entramos” a un mundo que nos precede

CARELÍ DUPERUT.

«La postura de Judith Butler en torno al problema del reconocimiento humano. Reelaboraciones y debates con Hegel y Honneth».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 16 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2025, pp. 35-58

y nos va a suceder, un mundo social, físico, político, cultural y lingüístico que nos atraviesa desde el comienzo (no hay una primera persona sin una segunda y tercera). Un mundo que pone las condiciones materiales para nuestro sostén o que, por el contrario, nos deja caer. Pero es sólo en la medida en que nos sostiene que podemos hacer la pregunta misma por el reconocimiento. Y es eso también lo que resulta indispensable de pensar: de qué modos se pueden evaluar críticamente ciertas condiciones normativas imperantes para posibilitar el sostenimiento de las vidas que no son inteligidas ni reconocidas como tales por ellas.

CARELÍ DUPERUT.

«La postura de Judith Butler en torno al problema del reconocimiento humano. Reelaboraciones y debates con Hegel y Honneth».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 16 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2025, pp. 35-58

## Referencias

Abellón, Milton (2020). “Las mediaciones de la autoconciencia erótica. La hermenéutica butleriana del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*”. En *Tópicos. Revista de Filosofía*, Vol. 59. 153-193. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i59.1093>

Abellón, Milton (2021). “La concepción poshegeliana del reconocimiento en la filosofía de Judith Butler”. En *Contrastes. Revista internacional de filosofía*. Vol. 26, 2. 61-80. DOI: <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v26i2.7476>

Butler, Judith (1987). *Subjects of desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Columbia University Press, New York.

Butler, Judith (2008). “Taking Another’s View: Ambivalent Implications”. En A. Honneth, *Reification. A new look at an old idea*. New York, Oxford University Press. 97- 119.

Butler, Judith (2009). *Frames of War. When is Life Grievable?* Verso, New York.

Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Trad. Bernardo Moreno Carrillo. Paidós, Buenos Aires.

Butler, Judith (2019). *El género en disputa*. Trad. María Antonia Muñoz. Paidós, Buenos Aires.

Butler, Judith (2020a). *Sujetos del deseo*. Trad. Elena Luján Odriozola. Amorrortu, Buenos Aires.

Butler, Judith (2020b). *La fuerza de la no violencia*. Trad. Marcos Mayer. Paidós, Buenos Aires.

Butler, Judith (2020c). *Dar cuenta de sí mismo*. Trad. Horacio Pons. Amorrortu, Buenos Aires.

Butler, Judith (2021). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Trad. Jacqueline Cruz. Cátedra, Madrid.

Butler, Judith; Malabou, Catherine (2010). *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. Bayard, Paris.

Duperut, Carelí (2023). “Usos y transformaciones de la categoría de vulnerabilidad en la obra de Judith Butler: de la exposición de todo cuerpo al activismo”. En *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 26. 1-14

CARELÍ DUPÉRUT.

«La postura de Judith Butler en torno al problema del reconocimiento humano. Reelaboraciones y debates con Hegel y Honneth».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 16 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2025, pp. 35-58

Fleitas González, Martín (2014). “La reificación como un olvido del reconocimiento. Apuntes para una revisión de la idea de reificación de Axel Honneth”, En *Andamios*. Vol. 11, 26. 253-275. <https://doi.org/10.29092/uacm.v11i26.204>

Hegel, Georg (2017). *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces, Ricardo Guerra y Gustavo Leyva. FEC, México.

Heidegger, Martín (1972). *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Huascar.

Honneth, Axel (2001), “Invisibility: On the Epistemology of Recognition”. En *Aristotelian Society Supplementary Volume*, Vol. 75, 1, 111 – 126.

Honneth, Axel (2006). “El reconocimiento como ideología”, En *Isegoría*, Vol. 35, 129- 150.

Honneth, Axel (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Trad. Graciela Calderón. Katz, Buenos Aires.

Honneth, Axel (2008). *Reification. A new look at an old idea*. Oxford University Press, New York.

Hyppolite, Jean (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*. Trad. Francisco Fernández Buey. Península, Barcelona.

Sartre, Jean Paul (2021). *El ser y la Nada*. Trad. Juan Valmar. Losada, Buenos Aires.