



La identidad y el reconocimiento como elemento de construcción de la identidad o su destrucción con una aproximación de Judith Butler  
José Barquet Muñoz – José Carlos Vázquez Parra

Temas de reflexión y debate

## **La identidad y el reconocimiento como elemento de construcción de la identidad o su destrucción con una aproximación de Judith Butler.**

José Barquet Muñoz<sup>1</sup>

Tecnológico de Monterrey (TEC)

México

José Carlos Vázquez Parra<sup>2</sup>

Tecnológico de Monterrey (TEC)

México

Trabajo original autorizado para su primera publicación en la Revista RIHUMSO y su difusión y publicación electrónica a través de diversos portales científicos

José Barquet Muñoz – José Carlos Vázquez Parra (2023) “La identidad y el reconocimiento como elemento de construcción de la identidad o su destrucción con una aproximación de Judith Butler”. En: RIHUMSO n° 23, año 12, (15 de Mayo de 2023 al 14 de Noviembre de 2023) pp. 91-117. ISSN 2250-8139. <https://doi.org/10.54789/rihumso.23.12.23.6>

Recibido: 22.09.2022

Aceptado: 02.12.2022

---

<sup>1</sup> José Barquet Muñoz es Licenciado en Derecho, así como maestro en Derecho y en Administración con Finanzas. Forma parte del claustro de maestros de cátedra del departamento de derecho del Tecnológico de Monterrey. A la fecha del presente, cursa el Doctorado en Estudios Humanísticos con especialidad en ética de la Escuela de Humanidades y Educación del Tecnológico de Monterrey en México. Su línea de investigación es la identidad en personas de la comunidad LGBTQI+. Correo electrónico: barquet@tec.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1645-531X>

<sup>2</sup> José Carlos Vázquez Parra es Licenciado en Derecho y en Psicología, así como maestro en Educación y Doctor en Estudios Humanísticos con especialidad en ética. Es autor de 18 libros y de más de 100 artículos publicados en revistas nacionales e internacionales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Actualmente es profesor investigador en el Instituto para el Futuro de la Educación del Tecnológico de Monterrey en Campus Guadalajara. Correo electrónico: jcvazquezp@tec.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9197-7826>.

## Resumen

El presente artículo tiene el objetivo de hacer una aproximación a la noción de reconocimiento y el rol que desempeña como elemento constructor y destructor de la identidad. Para este abordaje, se toman como marco de referencia los planteamientos de la filósofa Judith Butler, así como los abordajes teóricos de aquellos académicos que han influido en su obra. A partir de este análisis, se busca explicar como el reconocimiento puede fungir como un factor de normalización de la identidad, limitando la capacidad de performatividad que tiene el individuo y por ende, su posibilidad de ser diverso. Como conclusión, se plantea la necesidad de romper con la noción formadora del reconocimiento, al considerar que el mismo no solo otorga características, sino que también puede destruirlas, como sucede con situaciones de falso reconocimiento como la discriminación.

**Palabras clave:** Performatividad; Identidad de Género; Discriminación; Reconocimiento; Identidad.

## Abstract

IDENTITY AND THE RECOGNITION AS AN ELEMENT OF CONSTRUCTION OR DESTRUCTION OF IDENTITY FROM A JUDITH BUTLER'S PERSPECTIVE.

The aim of this article is to approach the notion of recognition and the role it plays as an element that constructs and destroys identity. For this approach, the approaches of the philosopher Judith Butler are taken as a frame of reference, as well as the theoretical approaches of those academics who have influenced her work. From this analysis, we seek to explain how recognition can act as a factor in the normalization of identity, limiting the individual's capacity for performativity and, therefore, his or her possibility of being diverse. In conclusion, the need to break with the formative notion of recognition is proposed, considering that recognition not only grants characteristics, but can also destroy them, as happens with situations of false recognition such as discrimination.

**Keywords:** Performativity; Gender Identity; Discrimination; Recognition; Identity.

## Introducción

La identidad es un concepto que ha sido objeto de análisis en diferentes ramas de estudio, como la psicología, la filosofía, la sociología y la psiquiatría. Si bien es cierto que su estudio implica la autoconciencia de los individuos, también se relaciona con el sentido de pertenencia de las personas en diferentes grupos políticos o sociales. Además, al ser una concepción que termina concretizada en cada una de las personas, se convierte en una cuestión abstracta y en continuo análisis imposible de definirla de manera unívoca. Dado que la búsqueda de una identidad propia o la construcción de la misma implica un proceso continuo con un límite incierto, suele ser objeto de estudio permanente en las ramas de la filosofía, la psicología y sociología, entre otras ramas de estudio. A pesar de este estudio constante, el concepto de identidad seguirá siendo materia de análisis por las implicaciones personales, políticas, culturales y sociales que puede llegar a tener durante el proceso de construcción, ya que durante ese proceso se trazarán los bordes de una persona ante su propio entorno y el de las demás personas a su alrededor.

Es por eso por lo que la definición de la identidad de las personas puede llegar a tener repercusiones no solo psicológica y filosóficamente, sino trascender a los efectos sociales, políticos o culturales. Eso hace posible hablar de una persona que se identifica como un hombre, libre, inteligente y racional, siendo igualmente válido hablar de la misma persona que se identifica como un hombre europeo, católico o de un determinado partido político. Esa descripción de sí mismo manifiesta aspectos de su identidad tanto de su existencia individual como dentro de su contexto social, por lo que como Páramo (2008) afirma, al vivir en sociedad, la identidad será el resultado de un conjunto de factores internos y externos o sociales sin que esto signifique que la persona pierda su individualidad. Si bien es cierto que existen factores internos y psicológicos que impactan en el desarrollo de la identidad de las personas, como el reconocimiento, esto puede gestarse en dos vías; es decir, por un lado ayudar en su construcción, así como impactar en su deconstrucción.

Para la filósofa norteamericana, Judith Butler (2002, p. 317), “la condición discursiva del reconocimiento social precede y condiciona la formación del sujeto: no es que se le confiera el reconocimiento a un sujeto; el reconocimiento forma a ese sujeto” por lo que el reconocimiento no solo puede estudiarse como un elemento fundamental para la

construcción y desarrollo de la identidad de las personas, sino que éste, a la larga, de acuerdo a Butler, se vuelve una condición de su existencia. A partir del carácter dialógico de la identidad, el individuo se enfrenta a un constante proceso de formación, en el cual, el reconocimiento, además de llegar a tener un carácter formativo, también tiene un efecto destructivo. Para Butler, “el reconocimiento se hace posible en un momento de vulnerabilidad fundamental y la necesidad se torna autoconsciente. En ese momento, lo que el reconocimiento hace es contener la destrucción para estar seguro” (2004/2006, p. 214) detonando una vulnerabilidad individual ante la percepción social dentro de relaciones de entrega entre los sujetos en búsqueda de ser reconocidos por el otro, ya sea para dar el carácter formativo, o bien, para evitar su carácter destructivo ante la falta del reconocimiento.

Así, el presente artículo busca hacer una aproximación a distintas nociones de la identidad y su construcción, pasando por el elemento del reconocimiento en su rol como constructor y el breve planteamiento de Judith Butler del carácter destructivo del reconocimiento o la falta del mismo, con la intención de dar un marco de referencia sobre aquellas situaciones que pueden hacer esta variación en el reconocimiento, como es el caso concreto de la discriminación. Para los fines de este texto, se hará únicamente una aproximación a la identidad desde una perspectiva filosófica y sus implicaciones psicológicas y sociales, planteándose como una manera de abordar la perspectiva de Judith Butler. A través de una breve explicación de las diferentes teorías que explican la identidad y el reconocimiento se buscará explicar al lector los conceptos principales que estarán relacionados con la identidad y su construcción, aunque limitando este trabajo a las teorías de autores que fueron objeto de estudio de la filósofa Judith Butler como es el caso de Hegel, Foucault y Lacan, así como otras propuestas como las de Taylor y Honnet.

### **Generalidades de la identidad en la filosofía clásica.**

Para los clásicos, la identidad se explicaba en una forma donde “A=A” para hablar de los atributos de las personas, siendo así que la identidad significa lo que es “igual a uno mismo” o incluso “ser uno mismo” (Navarrete-Cazales, 2015). Por ejemplo, para los griegos, los atributos de las personas se componían principalmente por sus acciones y su rol en la sociedad, siendo esos atributos las características que diferencian a los individuos de las cosas. Estos atributos resultaban en una identidad estática, fija y definida (Daros, 2005). Como muestra, Parménides (515 a. C.-Siglo V a. C.) exponía que lo existente es inamovible ya que solo se puede pensar lo que realmente es y no se

puede pensar en lo que no es y esta ausencia del cambio garantizaba la identidad de las personas porque se convertía en su esencia (Lopez & Moreira, 2014).

Por su parte, para Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C.), la identidad de las personas se traduce en el Ser que puede adoptar diferentes formas, como un pintor, profesor, político, etcétera, pero siempre es un mismo Ser, una misma identidad, idéntica a sí misma (Navarrete-Cazales, 2015). Para este filósofo, solo se puede ser lo mismo bajo una misma perspectiva y en un mismo tiempo, por lo que no se puede ser y no ser a la vez, pero sí puede tener diferentes matices (Lopez & Moreira, 2014). No obstante, a pesar de que continuaba el estudio un concepto claro de identidad, en la filosofía griega clásica aún no se discutía sobre una construcción de la identidad (Daros, 2005).

Posteriormente, a partir de la idea aristotélica que la identidad puede ser una misma pero transformada, más filósofos cuestionaron esa inamovilidad de la identidad y desarrollaron nuevas formas de explicar la identidad multifacética y de la forma de conocer la propia identidad. Se empiezan a introducir factores que intervienen en el análisis de la identidad, como la moral y la conciencia, donde ya no solo es importante saber qué se es, sino también el qué es el ser y cuál es el objetivo de ser, enlazados en la constante lucha de fuerzas morales (Daros, 2005). Incluso, para filósofos más modernos, como Immanuel Kant (1724-1804), la identidad se explica como la conciencia de la persona misma, es decir, una autoconsciencia, que en su forma libre y responsable permite a la persona hablar de moralidad (Daros, 2005). Este concepto de identidad como autoconsciencia toma una relevancia especial ya que serían base para futuros análisis de numerosos autores en un futuro, por ejemplo, Hegel, quien desarrollaría su teoría de la identidad a partir de las ideas kantianas de la autoconsciencia.

### **Hegel, la identidad, la diferencia y la contradicción.**

Dados estos fundamentos, la filosofía contemporánea ha dedicado un amplio estudio al desarrollo de la identidad. Entre ellos, el filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), quien influyó en gran medida los estudios de Butler, ya que más allá de que su primer obra tuviera como idea rectora el pensamiento de Hegel, ella coincide con el filósofo en que el reconocimiento de las personas permite una modulación de la identidad y lenguaje propios de la persona (Butler, 1990).

Para el desarrollo de su teoría, Hegel retoma la definición kantiana de la identidad como autoconsciencia y en principio concuerda con Kant en cuanto que la realidad de una

verdad existente adquiere consistencia únicamente en la medida en que se aprehende a través de la razón (Pérez Cortes, 2006). Sin embargo, a diferencia de Hegel, para Kant la esencia de la cosa no es una entidad oculta que se encuentra detrás o encima de ella, sino que es la propia percepción de la cosa pensada, por lo que la verdad de la cosa (o de la persona) no corresponde a la verdad de la cosa en sí, sino a una verdad relativa. Hegel, por el contrario, no concluye en el dualismo *kantiano* entre el ser y el pensamiento, sino que plantea la unificación completa del ser y del pensamiento (Infante, 2014).

Para Hegel, esta dualidad constituye una identidad imperfecta ya que se vuelve cuestionable conocer una esencia de las cosas porque siempre se estará limitado al entendimiento. Para este autor existe un punto de unión entre la verdad objetiva y la certeza subjetiva en el sentido de que todo conocimiento es el resultado de la interpretación y unión de varias categorías de un mismo pensamiento que termina haciendo inteligibles los objetos, pero sin suplantar ni reemplazar los objetos reales (Pérez Cortes, 2006).

Dado que siempre se requiere una interpretación ajena o propia, para Hegel la identidad siempre se desarrolla dentro de un proceso dialéctico y dentro de un contexto social (Infante, 2014). No obstante, puesto que no es posible conocer la esencia de los objetos ni de las personas, el filósofo no coloca la identidad como un punto de partida, sino como un objetivo de reflexión, es decir, no como una premisa para el pensamiento, sino por el contrario, un resultado del pensamiento y para ello dedica parte de su análisis al estudio de las categorías de identidad, diferencia y sobre todo de contradicción para explicar la identidad (Pérez Cortes, 2006).

Ahora bien, para explicar la relación entre identidad, diferencia y contradicción que propone Hegel, hay que partir del enunciado “A es A” que por sí solo no significaría nada ya que se trata de una identidad, es decir, todo es igual a sí mismo. Entonces, para darle un sentido, se tendría que buscar la diferencia, es decir, qué no es A. Eso quiere decir que la identidad no solo es un dato obtenido desde el ser en sí mismo, sino como un resultado del pensamiento en el que interviene la diferencia y se sintetizan diferentes enunciados atribuidos al objeto, por lo que la identidad, para Hegel, es una unidad de la identidad y la diferencia, lograda a través de la reflexión y la síntesis (Pérez Cortes, 2006). En esta reflexión, la existencia de este “no ser A” ha quedado separada de la cuestión y se vuelve referencial, convirtiéndose en una verdad solo a partir del mismo proceso de síntesis, lo que implica que una identidad siempre se construye en estrecha

relación con la diferencia y siempre mediante la contemplación de la diferencia (Morales, 2017).

De esta manera, no es posible pensar en la identidad de una cosa sin pensar en qué aspectos son diferentes a otra y viceversa, tampoco es posible pensar en qué se diferencian dos cosas sin pensar en qué las hace idénticas a la vez. Es decir, la identidad que sale de sí, se reconoce como diferente con respecto a sí y a lo diferente, donde a su vez están contenidos la identidad y diferencia, por lo que ambas juntas constituyen la diferencia (Morales, 2017). Eso significa que la diferencia no solo es negatividad de identidad, sino que ahora tiene una función positiva: la de ser en sí un algo, lo diferente a la identidad y esta diferencia también entra en la categoría de la diversidad, pero no es una diversidad con cualquiera, sino una diversidad específica, determinada a una cosa específica, por lo que el otro de la cosa no es cualquier otro, sino su otro constitutiva de la cosa (Pérez Cortes, 2006). De esta forma Hegel introduce el “principio de diversidad” opuesto al de la identidad (que implica que “las cosas son iguales a sí mismas”) para asegurar que “todo es diverso” y “no hay dos cosas que sean completamente iguales entre sí” (Hegel, 2005, p. 215).

Este proceso por el cual la identidad se construye en una mezcla de lo que es idéntico y con lo que se diferencia es la contradicción. Gracias a la contradicción es posible obtener la definición del objeto desde la unidad de su ser con su no-ser, alcanzando una identidad donde se encuentra contenida tanto la identidad como la diferencia. Esta nueva identidad será nuevamente contrapuesta con otra, por lo que para reflexionar la identidad de un objeto será necesario insertarlo ante nuevas relaciones con su otro y con sus otros, y que esta negatividad forme parte de su nueva definición esencial (Pérez Cortes, 2006).

En resumen, para Hegel la identidad de las personas siempre tendrá elementos de identidad y de diferencia y no es posible extraer esos elementos sino es a través de un proceso dialéctico en un contexto social que permita llevar a cabo al contradicción, pero delimitada a su otro, mas no a cualquier otro (Morales, 2017). Esta forma de identificación implicaría siempre la síntesis de la diferencia, lo cual Butler criticaría después, en el sentido de que la identidad explicada bajo el reconocimiento de Hegel implica eliminar al máximo las diferencias entre las personas con las que se negocia el reconocimiento de manera que se convierte en una identidad dependiente y doblegada a los otros, ya que

El ideal de transformar todas las identificaciones excluidas en rasgos inclusivos de abrazar toda diferencia en una unidad, indicaría el retorno a una síntesis hegeliana que no tiene ningún exterior y que, al apropiarse de toda diferencia como rasgo ejemplar de sí misma, llega a constituir una figura del imperialismo, una figura que se instala mediante un humanismo romántico, insidioso, que todo lo consume (Butler, 2002, pág. 175).

### **Foucault y las tecnologías del poder.**

El filósofo francés Michel Foucault (1926-1984) también tiene una significativa influencia en las primeras obras de Butler y ofrece importantes estudios en relación con la identidad y su construcción. Para Foucault el sujeto es producido como un efecto y como parte del discurso y reglas normalizadoras que ejercen su poder mediante la adhesión de las personas a esas normas (Castro, 2013) Estas normas se constituyen en “tecnologías de poder”, explica Foucault (2005), y determinan la conducta de las personas y las constriñe a ciertos fines o dominación y “tecnologías del yo”, que permiten a las personas tomar algunas decisiones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser y ambas tecnologías están asociadas a un tipo de dominación y poder que implica formas de aprendizaje y modificación en la construcción de la identidad de las personas. Para explicar lo anterior, el autor expuso que el conocimiento y el poder se usan para controlar y dominar a las personas, a lo que llamó “poder disciplinario”, que se puede observar en diversas instituciones de la vida diaria y de manera tan sutil que la persona no las identifica, pero sí las interioriza (Castro, 2013). Para Foucault, (2015) estas técnicas de poder disciplinario se encuentran diseñadas por estructuras de poder inmersas en la sociedad que a su vez regulan (y autorregulan) el comportamiento de las personas.

Ahora bien, este poder disciplinario es aceptado voluntariamente por las personas de tal forma que sutilmente se interiorizan las normas y patrones sociales que regulan el comportamiento y los pensamientos (López, 1979). A este proceso de ejercer el poder disciplinario sobre las personas, el autor lo llama “normalización” (Ortiz & Santillán, 2013). Es así que a las personas que no se ajustan a las normas por no cumplir con los requisitos o no satisfacer ciertos patrones de conducta se le considera como “anormales” (Castro, 2013) y dado que son desviados de la conducta “normal”, requieren determinada corrección por medio de procedimientos de coerción o castigo, que a su vez se constituyen como procesos de normalización. Estos procesos normalizadores buscan un doble resultado: por un lado, el sometimiento político y la utilidad económica y social, para que los trabajadores sean útiles y eficientes y serán juzgados por su contribución económica en la industria, o bien, en la educación, los estudiantes sean



apropiados para trabajar y por tanto útiles en la sociedad (López, 1979). De esta manera, los códigos o normas normalizadoras de pensamiento y de comportamiento cumplen con la función de dar forma a una realidad en la cual las relaciones de los sujetos no son solo sociales sino también productos del propio poder (Ortiz & Santillán, 2013). En ese sentido, para Foucault, el poder tiene primeramente la función de crear los sujetos que posibilidad su existencia dentro de un marco normativo del cual no se puede escapar; y también tiene la función de instalar la cultura de una época determinada por medio de la educación y las normas sociales (o el sentido común) que es repetido inconscientemente por las personas (Bornhauser, 2006).

Asimismo, estas reglas normalizadoras surgen de las condiciones históricas y el contexto social en el cual está inmersa la persona (Hernández, 2010). Para el filósofo francés, estas reglas muchas veces enmarcan la manera de pensar y hablar del sujeto, porque estas reglas que Foucault llama un “régimen de verdad” verifican representaciones y formas de comportamiento de las personas (Ortiz & Santillán, 2013). Esta relación entre discurso, verdad y realidad define y delimita el sentido de las cosas y las personas en un tiempo determinado que impulsa formas nuevas de poder y control social (Hernández, 2010). Sin embargo, así como las condiciones históricas cambian, el discurso también evoluciona y se transforma, por lo que para Foucault es necesario realizar una “arqueología” que permita descubrir las condiciones en las que se interpretan el discurso en etapas diferentes y de esa forma identificar el poder disciplinario sobre el cual se está actuando (Hernández, 2010).

Por ello, Butler (2002) interpreta que para Foucault “el poder regulador produce a los sujetos que controla, de que el poder no solo se impone externamente, sino que funciona como el medio regulador y normativo que permite la formación de los sujetos” (p.49). Sin embargo, ella cuestiona que esta formación se logre solo gracias a la interiorización del poder en la persona porque el poder también funciona gracias a la forclusión *lacaniana* de los efectos de un rechazo o inteligibilidad de las personas, que a su vez interviene en la construcción de la identidad sexual y en la materialización de los cuerpos.

### **Lacan y la forclusión.**

Siguiendo en cierta medida las ideas de Foucault, para el psicoanalista francés Jacques Lacan (1901-1981) toda identidad es un efecto de una relación de poder por la cual determinadas posibilidades son reprimidas para afirmar y estabilizar otras. Por ello toda

identidad no solo es producto del ejercicio del poder, sino también es resultado de una represión que genera identidad, acto que llama “forclusión” que se describe como todo proceso de negación que implica una exclusión de lo externo y a la vez implica una represión y una constitución de identidad (Córdoba, 2009, p. 60). Para Lacan, esta represión y exclusión produce sujetos del deseo, es decir, las personas, una vez que asimilan el lenguaje, quedarán divididas y marcadas por la ineludible carencia de un objeto perdido que se desea volver a encontrar. Al no poder poseer la cosa, el sujeto recurre a un objeto sustitutivo como elemento mediador para ajustar su deseo a lo que creyó perdido (Polack, 2002). Entonces, una de las características del psicoanálisis de Lacan en relación con la identidad es la idea de que tanto el subconsciente como el lenguaje forman parte de un proceso interminable de diferencia, carencia y ausencia (Elliot, 2009)

Además, para Lacan el lenguaje tiene un papel importante en la construcción de la identidad, puesto que, para él, el “yo” que emite la persona no necesariamente es el “yo” que es hablado. Además, el inconsciente es estructurado como un lenguaje, y en ese lenguaje domina la sexualidad de la persona, incluyendo sus fantasías, sueños, deseos, placeres y ansiedades (Elliot, 2009). Esta sería la razón por la que Butler (2002) considera que “los ideales o normas transmitidos en el lenguaje son los ideales o normas que gobiernan la diferencia sexual y que se conocen como lo simbólico” (p. 262), es decir, esta relación del inconsciente y los ideales o normas transmitidos en el lenguaje constituyen un ordenamiento simbólico que gobierna la diferencia sexual y las pasiones. Este orden simbólico permite a la persona su desarrollo individual para simbolizar y expresar deseos y pasiones que a la vez serán formadores de una identidad propia, y se verá relacionada con otras personas en núcleos cercanos, como la familia, o en más amplios en la sociedad, como pudiera ser en un trabajo de oficina (Elliot, 2009).

También es importante mencionar que en la teoría de Lacan está la presencia del *falo*, término utilizado por Freud anteriormente, ya que para ambos psicoanalistas, el falo es la primera marca de diferencia sexual, es decir, un símbolo del deseo (Elliot, 2009). Para Lacan, el falo, a pesar de ser ficticio, ilusorio o imaginario, tiene efectos poderosos en la construcción de la identidad de género de la persona, ya que como fantasía fusiona deseo, poder, omnipotencia y dominio, en el cual al hombre se le permite tener ese valioso falo, construyendo una masculinidad que confiere poder; mientras que a la femineidad de la mujer se construye en virtud de la exclusión de ese poder fálico (Elliot, 2009).

Esta posición *lacaniana* sería criticada por Butler (2002) puesto que para referirse al falo “equivale a prefigurar y valorizar qué parte del cuerpo habrá de ser el sitio de la erogeneidad” (p. 103) y se debe cuestionar el privilegio que Lacan otorga al falo para designar una función simbólica a una determinada parte del cuerpo y que Lacan le otorga relevancia en la formación de la identidad. Incluso, Butler critica el carácter transferible del falo puesto que equivale a desestabilizar la distinción entre ser y tener el falo, en el que Lacan afirma que las mujeres “son” el falo, mientras que los hombres “tienen” el falo, ya que “«ser» el Falo siempre es «ser para» un sujeto masculino que desea volver a corroborar e incrementar su identidad a través del reconocimiento de ese «ser para»” (Butler, 1990, p. 118). Sin embargo, coincide en Lacan al afirmar que la identidad (de género) de las personas “nunca se hacen o se alcanzan simple o definitivamente; se las constituye, se las combate y se las negocia insistentemente” (Butler, 2002, p. 122). Para ciertos autores en la línea de Foucault y Lacan, el orden simbólico es un elemento formador de identidad, no se puede dejar de lado el factor individual de la persona.

Como se ha comentado anteriormente, el estudio de la identidad tiene implicaciones de diversas ramas de estudio. También es importante contemplar que dependiendo del marco teórico como se aproxime el análisis de la identidad y su construcción, se podrán desarrollar diferentes teorías que aportarán diferentes elementos, tanto filosóficos como de otras ramas, como la sociología.

### **La intersubjetividad y los otros significantes.**

Además de las aportaciones al estudio del desarrollo de la personalidad de la filosofía y el psicoanálisis, la identidad como objeto de análisis también cobró relevancia en la sociología al momento de buscar explicar cuál sería el rol de las personas en la sociedad y cómo impacta en la construcción de la identidad. Sociólogos como Erving Goffman (1922-1982) comprenderían la identidad como el resultado de las interacciones de las personas en la sociedad y su relación con el entorno (Fernández, 2012) mientras que las personas siempre se presentan en situaciones donde deben actuar como amerite la ocasión haciendo énfasis en el auto control que sea consistente con el rol asumido por la persona (Páramo, 2008).

El trabajo de autores como Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938), George Herbert Mead (1863-1931) y Alfred Schutz (1899-1959) explicará la importancia de la sociedad y de las relaciones entre personas en la construcción de la identidad propia de

las personas y su impacto a través de la intersubjetividad y la significancia. De esta manera, se buscará comprender el papel de los otros en la construcción de una identidad propia e individual, que a su vez permitirá comprender el rol del reconocimiento de los otros significantes en la formación de la identidad.

En primer lugar, el filósofo y matemático alemán Edmund Gustav Albrecht Husserl critica la filosofía kantiana esbozada porque contempla solo un sujeto trascendental y su papel en el razonamiento filosófico y propone que la identidad nace de una pluralidad de egos trascendentales interconectados al grado de que en realidad la persona solo adquiere capacidad trascendental en la medida en que sea vinculada con otros (Gros, 2018). Es decir, para poder suponer que una cosa existe como una “realidad objetiva” es necesario que los otros también la perciban de una manera idéntica o análoga, aunque Husserl apunta que, si bien se puede partir de un “indicio trascendental”, las experiencias particulares de cada persona pueden otorgar a las personas un significado distinto del objeto (Finke, 1993).

Siguiendo lo anterior, para Husserl (citado por Finke, 1993), toda percepción o interpretación apela necesariamente a lo previamente aprendido desde la experiencia, que además proporciona continuidad y estabilidad a la persona, ya que, gracias a lo previamente dado la persona puede interactuar en un mundo de significados. Ahora bien, para este autor, es necesaria la presencia de los otros para la interpretación de una realidad por lo que los hechos no son realidades externas, sino el conjunto de significados extraídos de nuestra conciencia como resultado de una interacción entre los objetos, los sujetos y el lenguaje. Esto quiere decir que bajo la teoría *husserliana* el significado se constituye intersubjetivamente, es decir, gracias a la relación que existe entre las personas (Hernández & Galindo, 2007).

Posteriormente, el filósofo y sociólogo estadounidense George Herbert Mead retomaría los estudios de Husserl y explicaría el rol de la intersubjetividad en el desarrollo de la identidad bajo el concepto de la significancia en un contexto social. Habermas (citado por Rendón, 2012) explicaría que Mead expone una teoría de la “individuación” del sujeto por vía de su “socialización” porque para Mead la identidad parte de un sujeto autoconsciente que permite la posibilidad de un “yo”, pero esta autoconcepción se encuentra conciliada por la presencia de un acompañante con el que se interactúa, en un diálogo de significados, que pudiera ser incluso simbólico (Rendon, 2012).

Para Mead, esta socialización o comunicación tiene una importancia crítica ya que permite a la persona reaccionar hacia sí misma como reaccionan los demás hacia esa persona. Es decir, las personas que reaccionan a ciertos estímulos que representan las actitudes de los demás hacia la propia persona y asumen esa actitud proveniente del otro, no como un simple acto de imitación o reacción, sino como la incorporación o internalización en la propia conducta dentro de un proceso de intercambio con uno o varios agentes ajenos (Rendon, 2012). Para Mead, este proceso forma parte de la construcción de la personalidad de la persona, incorporando valores e instituciones significantes en la medida que reaccionan a los demás miembros de la comunidad, pero a la vez, es un proceso de doble vía donde la comunidad recoge los elementos de cada individualidad (Rendon, 2012).

Mead explica que esta socialización de las personas funciona gracias a la asunción de determinados roles que les permite confirmar su propia identidad o individualidad frente a las otras personas, ya sea mediante la adaptación o mediante el conflicto (Rendon, 2012). Para Mead (1934), solo mediante esta conciliación o lucha permite transformar la relación interpersonal desde un simple coexistir hasta llegar a una relación de “reconocimiento” de los otros y el reconocimiento *en* los otros, que hace es posible la autorrealización de una persona en el grado en que la persona reconoce al otro dentro de esta relación entre ellas, por lo que, en sus palabras:

*We cannot realize ourselves except in so far as we can recognize the other in his relationship to us. It is as he takes the attitude of the other that the individual is able to realize himself as a self* [no podemos autorrealizarnos a nosotros mismos salvo en la medida que reconozcamos al otro en su propia relación con nosotros. Es en la medida en que se adopta la actitud del otro que el individuo es capaz de realizarse a sí mismo como un propio yo]<sup>3</sup> (Mead, 1934, p.194).

Ahora bien, Mead (1934) expone que no todas las actitudes y símbolos intercambiados en las relaciones de las personas son adoptados o interiorizados por los individuos, sino que los gestos que no producen las respuestas esperadas no tendrán el carácter de significantes. Explica que “solo cuando el estímulo que uno le da a otro suscita en él mismo la misma o similar respuesta, el símbolo es un símbolo significativo” (Mead, 1934, p. 327) por lo que únicamente aquellos gestos y símbolos significantes adoptados desde las relaciones dialógicas que producen efectos equivalentes tanto en la persona emisora como la receptora, formarán parte del proceso de construcción de la identidad y darán un sentido de comunidad, es decir, serán símbolos significantes cuando despiertan una

---

<sup>3</sup> Traducción propia

reacción que a su vez está destinada a generar otra reacción en la persona a quien va dirigida. Este concepto del significado y significancia sería explicado más tarde por sociólogo y filósofo austriaco Alfred Schutz.

Para lograrlo, Schutz incorpora el concepto del significado para diferenciarlo entre el significado subjetivo y el significado objetivo. Explica que el primero se refiere a la interpretación personal que realiza la persona de los componentes de la realidad a la que se enfrenta, mientras que el segundo se refiere al significado que existe en la cultura compartidos socialmente (Hernández & Galindo, 2007). De esta manera busca desarrollar, partiendo de una crítica a la teoría *husserliana*, su propia explicación de la forma en que las personas construyen su realidad social, tomando en consideración a los otros y su interacción. Schutz explica cómo desde el momento que la persona nace forma parte de un mundo que precede con significados previamente establecidos que deben ser interiorizados por medio de la socialización. Para que estos significados permitan relacionarse a las personas es necesaria la presencia del lenguaje para interpretar esos significados. Esto hace que a través del lenguaje se formulan conceptos preconcebidos que deben ser aprendidos para permitir a las personas actuar en una sociedad (Hernández & Galindo, 2007).

Schutz propone una concepción diferente en relación con la significancia de la comunicación de símbolos y gestos a lo que otros autores como Meade proponían. Para Schutz (1962) la significancia no está relacionada con la reciprocidad o reactividad como expuso Meade, sino con la relevancia (o significatividad) del significado, además de que estos significados adquieren relevancia mediante su uso recurrente a través del tiempo y en virtud de la “actividad selectiva e interpretativa que el hombre realiza dentro de la naturaleza o en la observación de esta” (p. 37). Esto quiere decir que mientras para Mead la comprensión de una persona se llega a través de la forma en que esa persona se comprende a sí misma y es comprendida por los otros, Schutz sugiere que la relevancia de las reacciones en estas relaciones dialógicas interviene en la resistencia de la persona o en el fracaso a adherirse a las expectativas de un rol determinado (Strong, 2011).

Además, Schutz divide la relevancia de acuerdo con dos sistemas: las “significatividades intrínsecas” y las “significatividades impuestas”, siendo las primeras el resultado de los intereses de la persona elegidos mediante procesos cognitivos y la búsqueda de alcanzar un objetivo mediante la acción; mientras que las segundas no se vinculan con los intereses elegidos por la persona, sino que se adquieren tal como se presentan sin

posibilidad de modificarlas (Dreher, 2012). Esta diferenciación, permite la posibilidad de estudiar el rol que pudiera tener la motivación propia de cada una de las personas con las estructuras de conocimiento que son impuestas objetivamente, y que a su vez serán interpretadas y asumidas por las personas, puesto que las “esferas del conocimiento cambian para el individuo, de individuo a individuo, en relación al individuo y al grupo social, para cada grupo en sí mismo y entre varios grupos” (Dreher, 2012, p.82). De esta forma Schutz separa el factor individual del contexto social de la persona.

Estos autores son un breve ejemplo del papel que tiene la intersubjetividad dentro del factor social formador de la identidad de las personas. La intersubjetividad también servirá como elemento para explicar el surgimiento de consensos en cuanto al rol que supuestamente las personas, ya sean hombres o mujeres, debieran tomar como miembros de una sociedad constituyendo los “roles de género”, los cuales también han sido objeto de crítica por ser una de las puertas de entrada a la discriminación (Monroy, 2017). Incluso Butler (1990) discute en el sentido de que si se siguiera un único camino de la intersubjetividad se reproducirían las normas regularizadoras del sexo y género por los agentes sociales constituyen la realidad social por medio del lenguaje, del gesto y de todo tipo de signos sociales simbólicos” (p. 296). Sin embargo, a pesar de eso, la intersubjetividad tiene una conexión intrínseca con el reconocimiento de las personas, ya que dentro del contexto social se logra el intercambio de reconocimiento mutuo entre las personas. Este reconocimiento mutuo tendrá diferentes impactos según se acompañe de diferentes significados para la persona.

### **Charles Taylor y el reconocimiento entre individuos y grupos.**

Al entender el papel de los entes significantes es posible explicar el impacto del reconocimiento y el falso reconocimiento en la construcción de la identidad de las personas, ya que, como el filósofo canadiense Charles Taylor (1931-) explicaría más adelante, solo son recibidos y adoptados los mensajes provenientes de los, como Mead llamaría, “otros significantes” (Taylor, 1993, p. 43).

Taylor (1993) explica la construcción de la identidad en un contexto multiculturalista en el cual se forma parte de un grupo pero al mismo tiempo la persona mantiene una “exigencia de igualdad y dignidad” (pp. 46,47). Para este autor, la toma de consciencia de la identidad propia implica el reclamo universal de una igualdad de derechos y el ejercicio recíproco de respeto a la dignidad de los seres humanos. Esto, en un sentido universalista, conlleva la necesidad de una política de reconocimiento mutuo e

igualitario, en la forma de exigencia de igualdad de estatus para las culturas, los sexos, razas, entre otras características. Es por ello por lo que, para este autor, la identidad de las personas se construye partiendo de dos cimientos fundamentales: el primero es un cimiento ontológico del ser uno mismo, que permite a las personas ser autoconscientes de su esencia como seres humanos; y un segundo cimiento que permite a las personas apropiarse de su identidad mediante su construcción. Taylor (1993) explica que esto forma una identidad que es individualizada y propia de cada persona, pero que a su vez toma forma mediante la narración social. Este carácter narrativo de la identidad de las personas, a pesar de su base individual, implica el resultado de las relaciones dialógicas de las personas con su propio entorno y las personas que la rodean desde el inicio de su existencia.

Ahora bien, dado que para este filósofo canadiense la identidad explica lo que una persona es y las características que lo describen como ser humano, pero su vez tiene un carácter dialógico que es posible llevarse a cabo sin límites rígidos ni preestablecidos, la identidad se construye mediante una continua negociación e intercambio del reconocimiento de los otros, la falta de éste o por su falso reconocimiento. Esta construcción se llevaría a cabo gracias al diálogo entre una parte ontológica de la autodefinición de uno mismo y otra relacional que permite a las personas identificarse y crear vínculos con otros individuos. Este reconocimiento tendría un especial efecto, cuando proviene o es negado por parte de los otros significantes (Taylor, 1993).

Asimismo, Taylor (1993) expone a partir de la teoría *hegeliana* la manera en que el reconocimiento influye en el fundamento social de la identidad a través de las relaciones sociales. Explica que el reconocimiento recíproco entre las personas funciona como una confirmación positiva de la identidad de la persona expuesta, así como una negación o rechazo de la identidad proyectada, que implica la falta de reconocimiento. Esta falta de reconocimiento, si bien no confirma identidad, sí constituye una versión negativa de la construcción de la identidad, ya que al no ser reconocida, una persona puede sentir dolor u odio hacia la persona que le ha negado ese reconocimiento y generar un resentimiento o aversión hacia aquellas personas que no valoraron el ser de la persona. Además, esta falta de reconocimiento implica la negación de la existencia de la esencia parcial o total de una persona.

Ahora bien, no solo el reconocimiento o la falta del mismo tiene un impacto en la construcción de la identidad de las personas. Taylor (1993) explica que el falso



reconocimiento también tiene un impacto en la identidad de las personas al crear una idea equivocada de la identidad de las personas, actuando como una imposición falsa de identidad. Esto a su vez podría constituirse como un instrumento de opresión porque cuando la identidad de la persona se construye desde una percepción errónea de ésta que trasmite una manera oprimida de ser, el falso reconocimiento causa tal daño que provoca en el individuo “una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado, reducido” (Taylor, 1993, p. 44).

Es así como el reconocimiento tiene un impacto e influencia en la identidad individual y colectiva, ya que en un contexto multicultural, los individuos se identifican por sus relaciones de grupo (Taylor, 1996). En un colectivo específico donde diversas identidades juegan un papel de reconocimiento mutuo provoca en ciertas personas que se sientan identificadas de una manera muy sólida a ciertos grupos. Esto quiere decir que los miembros de ese grupo forman una unidad de decisión, un ente nuevo social que toma las decisiones comunes. En el estudio de Taylor (1996), esto provoca la necesidad de reconocimiento no solo de individuos y personas con su propia conciencias, sino también la necesidad de reconocimiento de los grupos por otros grupos.

Estas identidades sociales propuestas desde el multiculturalismo que tienen sus impactos en los conflictos sociales son trasladables al campo individual y personal cuando se trata de explicar la construcción de una identidad propia. Al partir de una identidad individual que a su vez convive y relaciona con otras identidades, se crea una identidad colectiva, que a su vez interactúa con otras identidades grupales en búsqueda de ese reconocimiento. A partir de estas ideas, el filósofo y sociólogo alemán Axel Honneth (1949 - ), busca elaborar una teoría sociológica moral del sufrimiento humano como resultado de la falta del reconocimiento o del falso reconocimiento, y el sufrimiento como un motor de las luchas sociales causadas por la búsqueda del reconocimiento.

### **Honneth y las esferas del reconocimiento.**

Honneth (1997) también retoma la teoría del reconocimiento de Hegel y acuerda en que el reconocimiento es fundamental para la existencia e integración de la sociedad. También afirma que la ausencia o falta de reconocimiento, o el falso reconocimiento, se constituyen como el principal daño a la identidad de las personas. Sin embargo, Honneth explica su teoría del reconocimiento conforme el daño que recibe la persona en torno al reconocimiento recibido, no recibido o fallido y lo clasifica en tres ramas: la esfera del

amor, entendida en un sentido amplio de cuidado y atención; la esfera del derecho; y la esfera del reconocimiento social o solidaridad; y en cada una de estas esferas, las personas reciben un tipo de daño: maltrato, violación, tortura y muerte en la esfera del amor; desposesión de derechos, estafa y discriminación en la esfera del derecho; e injuria y estigmatización en la esfera de la solidaridad social (Tello, 2011).

Para Honneth, cada una de estas situaciones donde interviene el reconocimiento contribuye no solo al proceso de construcción de formación de la identidad, sino también a la reproducción de actos en la sociedad y el desarrollo de la conformación de la vida social desde un punto de vista sociológico, psicológico y moral (Salas, 2016). Con su obra, busca elaborar una teoría normativa de los conflictos sociales en la modernidad centrada en el concepto de reconocimiento y la exigencia del reconocimiento a través de las luchas sociales y cómo estas a su vez influyen en procesos psicológicos que afectan la construcción de la identidad de las personas, y de la apertura al otro y a los otros (Salas, 2016).

Ahora bien, en los primeros trabajos de Honneth, la diferenciación responde a la distinción entre los grados de daño psíquico producidos en los sujetos a causa de la ausencia o el mal reconocimiento. Sin embargo, posteriormente el autor cada vez más a una concepción de la diferenciación de las personas (Tello, 2011). De esta forma, mientras la esfera del derecho es universal, la esfera de la valoración social es particularista y contextual, no solo respecto del grupo al que pertenece, sino que es particularista en el sentido de que lo que se reconoce son las particularidades del sujeto, lo que hace que una persona se diferencie de otra (Tello, 2011). Así, la experiencia personal de las personas tiene también una influencia importante en el desarrollo de la identidad personal. A diferencia de Taylor, Honneth busca explicar los conflictos sociales desde la interpretación y clasificación del sufrimiento de las personas al no recibir el reconocimiento deseado, mientras que el primero hace una propuesta contraria al subjetivismo e individualismo frente a las exigencias de una sociedad contemporánea intercultural (Salas, 2016). La teoría del reconocimiento de Honneth sigue la lucha por el reconocimiento y se enfoca en las diferentes formas negativas del reconocimiento o la falta de éste, para entender el origen de los conflictos sociales que buscan levantar la opresión de los no-reconocidos o menospreciados y humillados (Salas, 2016).

Los puntos de convergencia en las teorías del reconocimiento y su papel en la construcción de la identidad es que son herramientas que definen a las personas respecto a otras. Se vuelven una identidad diferencial que permite reconocer diferencias

que a su vez asemeja a unos mientras que diferencia a otros (Zárata Ortiz, 2015). Incluso, el pertenecer a un grupo proporciona elementos importantes en la identidad individual que permiten ser originales en su identidad pero al mismo tiempo ayuda a consolidar al grupo gracias a sus similitudes. Así, el grupo mantiene una identidad que es colectiva, pero al mismo tiempo las personas que pertenecen al grupo mantienen una experiencia propia con la intención de diferenciarse, de permanecer y para tener proyectos comunes (Zárata Ortiz, 2015). La teoría de las esferas del reconocimiento de Honnet permite estudiar el reconocimiento desde el impacto que se genera en la persona y que a su vez crea y forja la identidad individual. Sin embargo, otro análisis relevante en el estudio del reconocimiento es la propuesta por Butler, ya que para esta autora el reconocimiento pudiera ser un arma de doble filo, ya que no solo forma identidad, sino que también pudiera convertirse en un factor que destruye o inhibe la propia personalidad individual.

### **Butler, performatividad y reconocimiento.**

Ante la problemática de llegar a una definición de la identidad, la filósofa Judith Butler (1956 - ) discute las categorías de sexo, género e identidad partiendo desde el concepto de la performatividad y su impacto en la constitución de la identidad de las personas (Castelar, 2008). Para Butler (1990), la identidad siempre tiene implícito un género, por considerar que el género es un mecanismo de poder tan determinante, que no solo norma a las personas y sus cuerpos, sino también sus acciones y la forma en que éstas le sirven para construir su entorno. Además, el género explicado desde la teoría de la performatividad de la identidad de género de Butler siempre es un hacer constante, y, en términos *nietzscheanos* “no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género” (Butler, 1990, p. 85) por lo que esa identidad se construye performativamente precisamente gracias a esas expresiones y actuaciones de la persona y el reconocimiento recibido por los demás

El carácter performativo de la identidad que desarrolla Butler (1997) nace del concepto de performatividad de los enunciados (desarrollada por Austin), los cuales al estar inmersos en un contexto determinado pueden producir los propios actos que nombra, y además se considera eficaz si genera otros efectos a partir de ese acto, incluso si no son intencionales. De esa manera Butler, en su obra *El género en disputa* (1990) explica que el género es performativo como una identidad producida por los propios actos de la persona, que a su vez producen sus efectos y consecuencias que son una identidad de género reconocida externamente. En esta línea y siguiendo las ideas de Foucault, para

Butler la identidad forma parte del dispositivo de control que impone y al mismo tiempo regula aquello que se debe ser. Genera sus propios sujetos y se naturaliza y crea sus propios contradictores, ya sea permaneciendo en cierto margen o adoptando una variedad de opciones impuestas por un patrón que no existe (Castelar, 2008). Butler (1990) va más allá de Foucault cuando critica el estudio de la identidad de las personas por separado de la identidad de género, ya que resultaría contradictorio porque las personas solo se vuelven inteligibles y reconocibles por los otros cuando poseen un género ajustado a las normas de inteligibilidad, puesto que

Sería erróneo pensar que primero debe analizarse la «identidad» y después la identidad de género por la sencilla razón de que las «personas» solo se vuelven inteligibles cuando poseen un género que se ajusta a normas reconocibles de inteligibilidad de género (Butler, 1990, p. 70).

De esta manera, la interpelación que hacen otros en el proceso de reconocimiento de la persona incluye inevitablemente el reconocimiento de su género, el cual, aunque pudiera apreciarse como algo dado, termina resultando formativo y perpetuador de las normas. Ella explica que si se toma la teoría del reconocimiento *hegeliano* como fundamento solo es posible decir "yo" en la medida en que primero alguien se haya dirigido a la persona y que esa apelación haya interpelado a la persona. Esto convierte al reconocimiento como una condición de la formación de la persona, lo que significa que el reconocimiento no se otorga, sino que forma a ese sujeto, se vuelve una condición de existencia, normándolo inevitablemente desde la percepción del otro. Es decir, para Butler (2022) "la condición discursiva del reconocimiento social precede y condiciona la formación del sujeto: no es que se le confiera el reconocimiento a un sujeto; el reconocimiento forma a ese sujeto" (p. 317) por lo que al carecer del mismo se le daría un carácter destructivo.

Además, si se toma la explicación anterior como cierta, la imposibilidad de lograr un reconocimiento pleno, precisamente por el carácter dialógico de la identidad, implicaría la inestabilidad y el carácter incompleto de la formación del sujeto y por ende su performatividad. Ella explica que "el reconocimiento es también el nombre que se da al proceso que amenaza constantemente con la destrucción, el cual, a mi entender, no puede darse sin un riesgo definitivo y constituyente de destrucción" (Butler, 2004/2006, p. 192), por lo que para la autora, el reconocimiento no solo tiene un carácter formativo, sino que también puede ser destructivo no solo cuando toma la forma de un falso reconocimiento, sino cuando se considera una condición normativa que cuestiona al sujeto y su género. De esta manera el reconocimiento se hace posible solo en un

momento de vulnerabilidad fundamental cuando la necesidad del reconocimiento se torna autoconsciente. En ese momento, lo que el reconocimiento hace es contener la destrucción entregándose la persona al otro por anticipado “en una relación irreversible de alteridad” (Butler, 2004/2006, p. 214).

Además, Butler explica que

El deseo de reconocimiento es aquel en el que el deseo busca su reflexión en el Otro. Es un deseo que trata de negar la alteridad del Otro (al fin y al cabo, es en virtud de su similitud estructural conmigo por lo que se halla en mi lugar, amenazando mi existencia unitaria), pero, al mismo tiempo, es un deseo que se encuentra a sí mismo en la extraña situación de necesitar aquel Otro que uno teme ser y por el que teme ser capturado; de hecho, sin este vínculo apasionado, no puede haber reconocimiento (Butler, 2004/2006, p. 340).

Por lo que ella critica que el deseo de reconocimiento en realidad es un deseo de negar la diferencia del otro, de normarse, lo cual a su vez provoca una amenaza a la propia existencia individual, al ser un deseo que nace desde la propia necesidad que la persona tiene de los otros por el temor a no ser reconocido o tener un falso reconocimiento que pudiera llevar a la destrucción de sí mismo o de su propia individualidad. Además, critica que el propio reconocimiento se convierte en una forma de negar lo que existe y, así, se convierte en un “instrumento para negar el reconocimiento” (Butler, 2004/2006, P. 164) ya que al poseer la posibilidad de ofrecer reconocimiento, se tiene a su vez la posibilidad de negar o condicionar el reconocimiento. Esto a su vez provoca que un intercambio que busca satisfacer el deseo de reconocimiento en su formación de identidad creando una reproducción ritualizada por la cual cada autoconciencia encontraría el reflejo de sí en la otra. Al estar en una situación donde se busca y se desea el reconocimiento mutuo, cada persona padecerá que su esencia no es solo suya, pues también la encontrará es un cuerpo ajeno al suyo, lo cual los convierte en sustituibles (Abellón, 2021).

Ahora bien, siguiendo sus estudios *foucaultianos*, para Butler (1990) lo social es necesariamente normativo “de una forma que es sinónima de «concerniente a las normas que rigen el género»” (p. 25), por lo que critica el papel formativo del reconocimiento, que invariablemente tiene una fuerte connotación social y dialógica, y lo conjuga con el concepto de inteligibilidad, donde cualquier discurso se vuelve opresivo cuando presupongan la ininteligibilidad de las personas y, dado que las normas de reconocibilidad a las que las personas deben sujetarse para poder ser reconocibles son sociales y hegemónicas, pueden ser desafiadas en la búsqueda de un ser individual. Este desafío conduce a que el falso reconocimiento o la falta del mismo produce situaciones que dan cabida a actos de discriminación, generando actos coercitivos que

buscan borrar elementos de la personalidad de las personas, buscando normarlas. De esta manera, Butler no desconoce la importancia del reconocimiento en la formación de las personas, sin embargo, sí cuestiona el rol que el reconocimiento o la falta del mismo produce en las personas cuando se presentan ante un desafío o un rechazo social dentro de estos procesos de normalización. Así, cuestiona fuertemente que la inteligibilidad de las personas y sus cuerpos esté condicionada al reconocimiento que las personas reciban, al considerar que el reconocimiento, así como puede desarrollar la identidad de género, también puede buscar normarla, deconstruirla o destruirla.

### **Conclusión.**

A lo largo de este artículo se ha podido hacer una integración de las diferentes nociones del concepto de identidad y su desarrollo. Si bien es cierto que la identidad de las personas es un conjunto de diferentes elementos que se suman desde el nacimiento, de manera consciente o inconsciente, cada una de las ramas del conocimiento humano ha propuesto diferentes análisis que han ayudado a comprender diferentes aspectos de la vida de las personas. A través del análisis de la identidad y el rol que desempeña la sociedad y el reconocimiento en la construcción de esta, es posible identificar qué factores son aquellos que impactan, construyen o destruyen la identidad de las personas.

Como se comentó en líneas anteriores, demostrado por Judith Butler, aunque el proceso de reconocimiento resulta ser una pieza clave para el desarrollo de la identidad de las personas dentro de un proceso positivo que forje la individualidad, también puede detonar procesos de normalización que busquen categorizar a las personas, afectando así su constante posibilidad de ser diversos. Esto podría ocasionar una alteración en el proceso de identificación de las personas al buscar ser reconocidos por los demás y ajustarse a los estándares de los otros.

Como sugiere la filósofa americana, el reconocimiento debe promoverse fuera de las normas, es decir, como una manera de interactuar y enriquecer las relaciones que se tienen con los otros, no así, como un elemento formativo que busque estandarizar a las personas desde el rechazo, la exclusión y la discriminación de aquel que es diferente. Es importante tomar en consideración que la búsqueda constante del reconocimiento ajeno forma parte de la formación de la identidad. Sin embargo, tener la facultad de ofrecer este reconocimiento también implica la posibilidad de retenerlo, negarlo o darlo falsamente, lo cual, ante lo descrito en líneas anteriores, se convertiría en un destructor



La identidad y el reconocimiento como elemento de construcción de la identidad o su destrucción con una aproximación de Judith Butler  
José Barquet Muñoz – José Carlos Vázquez Parra

de una identidad plena. De ahí la importancia de tener en cuenta que la identidad se conjuga de un aspecto psicológico interno y de un componente dialógico, de manera que este último no se convierta en un contingente adverso de la identidad propia.

## Referencias Bibliográficas

- Abellón, M. (2021). La concepción poshegeliana del reconocimiento en la filosofía de Judith Butler. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 26(2), 61-80.  
<https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v26i2.7476>
- Bornhauser, Niklas. (2006). Entre la identidad y la diferencia Acerca de la lógica constitutiva del sujeto en el pensar de Jürgen Habermas y Michel Foucault \_ una controversia pendiente. *Revista de filosofía*, 62, 101-115. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602006000100007>
- Butler, J. (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. (Vol. 1999). (M. A. Muñoz, Ed.) Paidós.
- Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. (B. Preciado, & J. Saez, Edits.) Editorial Síntesis.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. (Vol. 2002). (A. Bixio, Ed.) Paidós.
- Butler, J. (2004/2006). *Deshacer el género*. (P. Soley-Beltran, Ed.) Paidós.
- Castelar C., Andrés Felipe. (2008). La identidad como performatividad, o de cómo se llega a ser lo que no se es. *CS*, (2), 209-226. <https://doi.org/10.18046/recs.i2.418>.
- Castro, E. J. M. (2013). El poder disciplinario: la normalización de los saberes y de los individuos. *Educación Física Y Ciencia*, 7, 9–17.  
<https://efyc.fahce.unlp.edu.ar/article/view/EFyCv07a02>
- Córdoba, D. (2009). Teoría Queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. En D. Córdoba, J. Sáez, & P. Vidarte, *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Egales.
- Daros, W. R.(2005). El problema de la identidad. Sugerencias desde la filosofía clásica. *Invenio*, 8(14), 31-44. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87781404>.
- Dreher , J. (2012). Fenomenología : Alfred Schütz y Thomas Luckmann. En U. A. Metropolitana, *Tratado de metodología de las ciencias sociales : perspectivas actuales*. UAM.
- Elliot, A. (2009). Sexualidades: teoría social y la crisis de identidad. *Sociológica*, 24(69),185-212. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305024672009>.



- Fernández, E. (2012). Identidad o personalidad: O cómo sabemos que somos diferentes de los demás. *Revista Digital de Medicina Psicosomática y Psicoterapia*, 2(4), 1-18.  
[https://www.psicociencias.org/pdf\\_noticias/Identidad\\_y\\_personalidad.pdf](https://www.psicociencias.org/pdf_noticias/Identidad_y_personalidad.pdf).
- Finke, S. R. (1993). Husserl y las aporías de la intersubjetividad. *Anuario Filosófico*, 26(2) 327-359. <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-filosofico/article/view/29922/25952>.
- Foucault, M. (2015). *Tecnologías del yo*. Paidós.
- Gros, A. E. (2018). La intersubjetividad como dato del mundo de la vida. Una reconstrucción sistemática de la crítica de Alfred Schutz a la 'Quinta meditación cartesiana' de Husserl. *Ideas y Valores*, 67 (168), 289-317.  
<http://www.scielo.org.co/pdf/idval/v67n168/0120-0062-idval-67-168-289.pdf>.
- Hegel, G. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Alianza Editorial.
- Hernández Castellanos, Donovan Adrián. (2010). Arqueología del saber y el orden del discurso: un comentario sobre las formaciones discursivas. *En-claves del pensamiento*, 4(7), 47-61.  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-879X2010000100003&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2010000100003&lng=es&tlng=es).
- Hernández Romero, Y. & Galindo Sosa, R. V. (2007). El concepto de intersubjetividad en Alfred Schutz. *Espacios Públicos*, 10(20),228-240.  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67602012>.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Grijalbo Mondadori.
- Infante, D. R. (2014). Hegel y la identidad como proceso. *Eikasía* (58), 229-266.  
<https://philarchive.org/archive/ROSHYL-3>.
- López, E. (1979). El poder disciplinario en Foucault. *Revista Mexicana de Sociología*, 41(4), 1421–1432. <https://doi.org/10.2307/3540079>.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self and Society. From the standpoint of a social behaviorist*. The University of Chicago Press.
- López Calvo de Feijoo, A. M. & Moreira Protasio, M. (2014). Identidad y diferencia: de la Filosofía a la Psicología. *Psicología desde el Caribe*, 31(3), 531-556. <https://doi.org/10.14482/psdc.31.3.6162>.
- Monroy Cuellar, N. I. (2017). Homofobia internalizada: una revisión desde la teoría de género y la Psicología social. *Educación Y Salud Boletín Científico Instituto De Ciencias De La Salud Universidad Autónoma Del Estado De Hidalgo*, 5(10).  
<https://doi.org/10.29057/icsa.v5i10.2532>.

- Morales, C.A. (2017). ¿Hegel filósofo de la diferencia? Reflexiones sobre la concepción hegeliana de la identidad. *Kriterion: Revista de Filosofía*, 58(138), 491-508.  
<https://www.scielo.br/j/kr/a/yB5bgxvWNZgbBnbPCQzWgCs/?lang=es&format=pdf>.
- Navarrete-Cazales, Zaira. (2015). ¿Otra vez la identidad?: Un concepto necesario pero imposible. *Revista mexicana de investigación educativa*, 20(65), 461-479.  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1405-66662015000200007&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-66662015000200007&lng=es&tlng=es).
- Ortiz Marín, Ángel M. & Santillán Briceño, V. E. (2013). Reflexiones en torno a Foucault: su perspectiva de sentido común, discurso y su relación con el poder. *Astrolabio*, (10). <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n10.4663>.
- Páramo, P. (2008). La construcción psicosocial de la identidad y del self. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 40(3), 539-550.  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80511493010>.
- Pérez Cortés, S. (2006). Identidad, diferencia y contradicción en la Lógica de Hegel. *Signos Filosóficos*, VIII(16), 23-55.  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34301602>.
- Polack, B. H. (2002). Lacan y el otro. *Revista de Psicoanálisis, Teoría Crítica y Cultura*, (21). <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lacan.pdf>
- Rendón Arroyave, C. E., (2012). Fichte - G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica. *Estudios de Filosofía*, (46), 89-112.  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379837132006>.
- Salas Astrain, Ricardo. (2016). Teorías contemporáneas del reconocimiento. *Atenea (Concepción)*, (514), 79-93. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622016000200079>.
- Schutz, A. (1962). *El problema de la realidad social*. Amorrortu.
- Strong, T. (2011). El Diálogo de Ayuda Examinado en un Recorrido Articulado a Través de las Ideas de Lyotard, Ricoeur, Schütz, Mead y Sócrates. *International Journal of Collaborative Practices*, 2(1), 109-120.  
[https://ijcp.files.wordpress.com/2011/04/strong\\_spanish\\_final\\_2.pdf](https://ijcp.files.wordpress.com/2011/04/strong_spanish_final_2.pdf).
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1996). Identidad y reconocimiento. *Revista internacional de filosofía política*, (7), 10-19. <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli->



La identidad y el reconocimiento como elemento de construcción de la identidad o su destrucción con una aproximación de Judith Butler  
José Barquet Muñoz – José Carlos Vázquez Parra

[1996-7-414B70DC-E97A-AF16-847B-FC24A3A32058&dsID=identidad\\_reconocimiento.pdf.](https://doi.org/10.54789/rihumso.23.12.23.6)

Tello Navarro, F. H. (2011). Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. *Revista de Sociología*, (26), 45–57.

[https://revistadesociologia.uchile.cl/index.php/RDS/article/view/27487.](https://revistadesociologia.uchile.cl/index.php/RDS/article/view/27487)

Zárate Ortiz, J. F., (2015). La identidad como construcción social desde la propuesta de Charles Taylor. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (23), 117-134. [https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85439039007.](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85439039007)