

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**

**ESCUELA DE POSGRADO**



**PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD  
CATÓLICA  
DEL PERÚ**

**“Pensar la subjetividad en el mundo  
contemporáneo: Un diálogo entre el  
psicoanálisis relacional y la filosofía social”**

**Tesis para obtener el grado de Magíster en Estudios Teóricos en Psicoanálisis**

**AUTOR**

**Mariana Dupuy Benavides**

**ASESOR**

**Daniel Kantor**

**LIMA – PERU**

**2017**





A LORENZO



## RESUMEN

*El presente trabajo busca aportar elementos a la comprensión de la subjetividad en el mundo contemporáneo al relacionar, desde un diálogo interdisciplinario, el conocimiento desarrollado por la escuela psicoanalítica relacional y el pensamiento intersubjetivo, elaborado a partir de la filosofía de Hegel, en la filosofía social. Consideramos que se ha ido gestando un cambio paradigmático en las ciencias humanas (cambio que viene acompañado por algunos cambios importantes en las ciencias positivas, como la teoría de la indeterminación, la teoría de sistemas, la física cuántica etc.) en la manera de pensar la subjetividad. De un sujeto concebido como un sistema cerrado, determinado por sus propios dinamismos internos, en cierta medida aislado, pensado a partir de conceptos como substancia y esencia, se ha ido elaborando una concepción del sujeto como estructuralmente tejido por sus relaciones con los otros, como un sistema abierto en continua interacción con el medio y por tanto en constante transformación. Consideramos que tanto los psicoanalistas relacionales que presentamos en el primer capítulo como los filósofos que exponemos en el segundo, representan, cada uno en su vertiente de pensamiento, este cambio paradigmático y esta forma de pensar la subjetividad. En el tercer capítulo hacemos dialogar ambas disciplinas en relación a cuatro temas centrales en la reflexión sobre la subjetividad en el mundo contemporáneo.*

Palabras clave: Subjetividad, mundo contemporáneo, Psicoanálisis relacional, pensamiento intersubjetivo, filosofía social.

## ABSTRACT

*This paper seeks to contribute to the understanding of subjectivity in the contemporary world by linking, from an interdisciplinary perspective, the knowledge developed by the psychoanalytic relational school and the intersubjective thought elaborated from the philosophy of Hegel in social philosophy. We believe that it is happening a paradigmatic, visible change in the human sciences (change marked by the theory of indeterminacy, quantum physics, systems theory and other principles within the natural sciences alike) and that this change goes hand in hand with a new way of thinking the subjectivity. From a subject conceived as a closed system, determined by its own internal dynamics, somewhat secluded, thought from concepts such as substance and essence, has been developing a conception of the subject as structurally formed by his relationships with others, as an open system in continuous interaction with the environment and therefore in constant transformation. We consider that both relational psychoanalysts presented in the first chapter as the philosophers at the second, represent, each one in its unique perspective, this paradigm shift and this way of thinking the subjectivity. In the third chapter we discuss both disciplines in relation to four central themes in the reflection on the subjectivity in the contemporary world.*

*Key words: Subjectivity, relational psychoanalysis, intersubjective thought, contemporary world, social philosophy*

## CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	6
1. LA SUBJETIVIDAD EN EL PSICOANÁLISIS RELACIONAL.....	20
1.1 Psicoanálisis relacional y teoría clásica.....	20
1.1.1 El giro relacional.....	20
1.1.2 El proceso de estructuración psíquica en el psicoanálisis relacional y en la teoría clásica.....	23
1.2 Pensar la subjetividad desde el psicoanálisis relacional.....	34
1.2.1 Reconocimiento y destrucción como categorías de la intersubjetividad en la teoría de Jessica Benjamin.....	34
1.2.2 El si-mismo auténtico.....	39
1.2.3 La comprensión del sí mismo en la matrix relacional.....	42
2. EL SUJETO EN LA FILOSOFÍA SOCIAL: INTERSUBJETIVIDAD Y RECONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA SOCIAL.....	45
2.1 El sujeto en la filosofía de Hegel.....	45
2.2 Intersubjetividad y filosofía social.....	52
2.2.1 El espíritu hegeliano traducido en el trabajo social: La interpretación de Adorno.....	52
2.2.2. Axel Honneth y la filosofía social en la actualidad: Hacia una teoría del reconocimiento.....	55
2.2.2.1 La filosofía social en la actualidad.....	55
2.2.2.2 La lucha por el reconocimiento.....	62
3. ESPACIOS DE DIÁLOGO: EL SUJETO EN EL PSICOANÁLISIS RELACIONAL Y EN LA PSICOLOGÍA SOCIAL.....	72
Capítulo 3.1 La relación subjetividad-contexto histórico social.....	73

3.2 El principio de autonomía.....	80
3.3 El sujeto múltiple.....	85
3.4 Hacia una ética basada en la intersubjetividad.....	89
CONCLUSIONES.....	95
Bibliografía.....	98



## Introducción

El presente trabajo busca aportar elementos a la comprensión de la subjetividad en el mundo contemporáneo al relacionar desde un enfoque interdisciplinario el conocimiento generado por la tradición psicoanalítica norteamericana relacional, que propone una manera de concebir la subjetividad que se aparta de la conceptualización clásica del psiquismo en psicoanálisis, con el pensamiento en filosofía que desde Hegel, asume una comprensión intersubjetiva del individuo dentro del marco de la filosofía social, ligada a la Escuela de Frankfurt o Escuela Crítica Social.

Esta investigación interdisciplinaria se ubica dentro del campo más amplio de la investigación extra clínica en la teorización psicoanalítica. Según Marianne Leuzinger-Bohleber y Tamara Fischmann (2006), miembros del “The Research Subcommittee for Conceptual Research”, el desarrollo del psicoanálisis como ciencia y como práctica clínica siempre ha estado fuertemente ligado a varias formas de investigación extra clínica. Es así como la investigación extra clínica ha clarificado, formulado y reformulado conceptos psicoanalíticos permitiendo dar mejor forma a los descubrimientos que emergen de la práctica clínica. Ha ofrecido puentes conceptuales entre disciplinas vecinas como filosofía, sociología, estética, historia del arte y literatura, y más recientemente, ciencia cognitiva y neurociencia.

En la presente fase de pluralismo psicoanalítico<sup>1</sup> de comunicación científica mundial entre psicoanalistas de distintas lenguas, además de una intensificación del diálogo con otras disciplinas, la relevancia de la investigación interdisciplinaria está aumentando cada vez más. Las autoras identifican siete subcategorías dentro de la investigación extra clínica en psicoanálisis, dentro de las cuales se encuentra la investigación interdisciplinaria.

---

<sup>1</sup> Un espacio importante de debate psicoanalítico se da en THE PSYCHOANALYSIS UNIT AT UNIVERSITY COLLEGE LONDON fundado por Joseph Sandler. Un ejemplo de cómo coexisten dentro del psicoanálisis posturas muy distintas sobre el conocimiento psicoanalítico lo encontramos en las controversias sobre la investigación clínica y observacional en psicoanálisis sostenidas entre Robert Wallerstein, Andree Green y Daniel Stern en el año 2000.

El diálogo interdisciplinario entre el psicoanálisis y las distintas disciplinas es considerado un aspecto muy relevante dentro del psicoanálisis desde la perspectiva de la filosofía y la sociología de la ciencia. A través de este tipo de investigación se integra al psicoanálisis dentro del mundo actual de corrientes de pensamiento y se combate el peligro de su aislamiento intelectual y científico. El diálogo interdisciplinario frecuentemente también inspira teorizaciones dentro del psicoanálisis y fortalece su creatividad e innovación, así como una comprensión poco convencional del material clínico. Sin embargo, los objetivos de este tipo de investigación no son, en contraste con la investigación clínica o extra clínica de otro tipo, contribuir a una comprensión más profunda o amplia del material clínico, ni estudiar conceptos al detalle. El foco de la investigación interdisciplinaria es el intercambio entre el conocimiento psicoanalítico con el mundo no psicoanalítico. La comprensión psicoanalítica del psiquismo humano tiene muchísimo que aportar a otras disciplinas, especialmente al pensamiento ético, político y social, ya que estas formas de conocimiento se construyen, así no sea explícitamente, desde determinadas concepciones sobre el ser humano y la subjetividad.

Según Baró, en su libro "Sujeto y Lazo Social" (2011), no se puede desconocer el contexto de la globalización y sus efectos en la subjetividad. Este autor hace referencia a un proceso de evolución en las ciencias humanas, desde un positivismo radical hacia una mirada más humanista, comprensiva, fenomenológica y cualitativa. Para el autor, a esta evolución corresponde una comprensión del sujeto en la que es útil hablar del concepto de red, que nos lleva a pensar la subjetividad desde la complejidad. Todas las disciplinas que estudian la subjetividad (Filosofía, sociología, ciencia política, ecología, psicología social, psicoanálisis) abordan la subjetividad desde cierto ángulo. Cada ángulo puede ser considerado un nodo de la red necesaria para el estudio del sujeto. Baró utiliza el concepto de red para pensar la subjetividad, refiriéndose al conjunto de procesos en el que cada componente actúa transformando a los demás, en un sistema vivo. Lo emplea como una metáfora contra la idea de individuos aislados como partículas elementales. El psicoanálisis relacional y las teorías filosóficas que exponemos en el presente trabajo comparten esta manera de pensar la subjetividad. Baró plantea el uso de la noción de sistema abierto para

comprender el cambio epistemológico que recorre tanto las ciencias “naturales” como las humanas, el antiguo paradigma estaría basado en la noción de sistemas cerrados, donde la concepción de los objetos y entidades como cerrados implica una visión clasificatoria, analítica y reduccionista del mundo y donde la causalidad es entendida en procesos unilineales. Tanto el concepto de red como el de sistema abierto nos ayudan a comprender la concepción del sujeto desde la complejidad tal como lo plantea Morin: “*A primera vista la complejidad es un tejido (complexus: lo que está tejido en conjunto) de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados: presenta la paradoja de lo uno y lo múltiple*” (En *Sujeto y Lazo social*, 2007: 32). Para Baró este concepto de tejido, de red, es el que permite establecer un cambio en la forma de pensar la subjetividad: del sujeto aislado al sujeto entramado. Este autor señala cómo el cambio paradigmático en las ciencias naturales como la física o la biología, puede ser pensado como una evolución desde un entendimiento de la materia como organizada a partir de sistemas cerrados a una visión del entramado de la realidad material en sistemas abiertos mutuamente influyentes entre sí.

Desde la perspectiva de los filósofos de la Teoría Crítica Social, el conocimiento y la reflexión sobre la subjetividad ligada al contexto socio-histórico presente, tendría como objetivo último, más allá de los objetivos específicos de cada disciplina que se ocupa del tema, de elaborar una ética fundamentada en el conocimiento sobre el ser humano radicalmente situado. Esta ética se refiere tanto al individuo (con conceptos como autorrealización) como a la reflexión social, en el intento de responder preguntas como: ¿Puede la reflexión sobre la subjetividad contribuir a que los seres humanos nos relacionemos mejor unos con otros, con el mundo, con nosotros mismos y por lo tanto generemos convivencias más pacíficas, sociedades más justas? ¿Puede este conocimiento generar más apertura y comprensión hacia el otro, mejorar la capacidad de encontrarnos en el diálogo? ¿Cómo conceptos como mutualidad, reconocimiento, empatía, dependencia, vulnerabilidad intervienen en las relaciones humanas? ¿Cuál es la importancia del pensamiento crítico, del pensar críticamente los condicionantes familiares y culturales que nos determinan, en los procesos de transformación personal y social con miras a construir

sociedades más igualitarias y justas?. Encontramos que el psicoanálisis relacional tiene mucho que aportar en el esfuerzo interdisciplinario de responder a estas interrogantes.

Desde el psicoanálisis, en el presente trabajo nos enfocaremos en los desarrollos teóricos de la tradición relacional, una tradición dentro del psicoanálisis norteamericano que marca una clara diferenciación frente a la teoría clásica en la comprensión del proceso de estructuración psíquica.

De acuerdo a Paciuk (2008) en su artículo "*De intrapsíquico a intersubjetivo*", en sus inicios, y en líneas generales, el psicoanálisis parte una concepción atomista y solipsista del psiquismo, entendido este como una especie de unidad volcada sobre sí misma. Lo que excede ese espacio interior es relevante, sobre todo, por ser un medio para el logro del placer del sujeto. Este sujeto surge del narcisismo primario y de una vida an-objetal. Paralelamente, el mismo Freud, desde los inicios de la construcción de su teoría, en su concepción del "yo", reconoce el rol predominante de la relación con el mundo en la formación intrapsíquica del yo. En este sentido, ya en los orígenes de la teoría el cierre del sujeto sobre si no es completo, y su delimitación apunta hacia lo que lo excede, que es hacia lo que el mundo intrapsíquico se dirige, que en este marco se llama "objeto". La finalidad del objeto, la activación y la descarga pulsional, es lo que lo define, por lo que este queda supeditado al requerimiento del sujeto, en una relación básicamente de tipo instrumental. En esta dinámica sujeto-objeto, el sujeto se atribuye un estatus ontológico que no otorga a los otros, "existo yo, los demás son mis ideas", él es el sujeto, los demás sólo pueden ser objetos.

Podemos rastrear los inicios del pensamiento intersubjetivo en el psicoanálisis al desarrollarse la noción de relación de objeto, acompañado de mecanismos como la identificación proyectiva, y progresivamente se va reafirmando con conceptos como el de campo psicoanalítico. A pesar de esto, como mencionamos anteriormente, la intersubjetividad está presente de alguna manera desde Freud, en la conceptualización del complejo de Edipo y la transferencia. El psicoanálisis relacional, reconoce estos aspectos de la teoría freudiana pero se diferencia de esta al darle preminencia al aspecto relacional del psiquismo. Desde esta perspectiva el sujeto se estructura básicamente a

partir de la relación con otros sujetos y estas relaciones determinan incluso la manera de habitar el cuerpo y sus “pulsiones”. Sin embargo, el psicoanálisis relacional apunta a un conocimiento que no pretende negar su relación con la teoría previa, sino integrarla dialécticamente en una síntesis que genera algo nuevo.

### **Psicoanálisis relacional**

De acuerdo a Aron y Mitchell, en *“Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition”* (1999). El psicoanálisis contiene muchas tradiciones multifacéticas, tanto clínicas como conceptuales. Lo que agrupa estas tradiciones dentro de lo que llamamos psicoanálisis es que todas se relacionan con algunos conceptos básicos de Freud: El pensar la mente en términos de pensamientos inconscientes, el explorar la dialéctica entre presente y pasado, el entender estados mentales como anclados en experiencias corporales, una cuidadosa escucha de las asociaciones del analizando, un juego en la dialéctica entre fantasía y realidad, el foco en los sentimientos hacia el analista (transferencia) y los obstáculos psíquicos hacia pensamientos y sentimientos incómodos (resistencia).

Además de esta tradición compartida, el psicoanálisis ha desarrollado, en sus cien años de vida, un grupo de tradiciones más circunscritas, a veces emergiendo de los escritos de un solo individuo (como el psicoanálisis kleiniano a partir de Klein, o la psicología del self de Kohut) y a veces tomando un particular sesgo cultural/nacional (como el psicoanálisis francés en sus dos formas Lacanianas y post freudianas, la psicología americana del ego o la británica teoría de las relaciones objetales). A pesar de que estas formas de psicoanálisis han sido llamadas “escuelas”, han emergido de manera mucho menos formal y sistemática que el término sugiere. Las “escuelas” son usualmente fundadas, las psicoanalíticas han surgido como tradiciones dentro de tradiciones. Estas tendencias, una vez establecidas, lentamente se convierten en cada vez más fuente de inspiración para clínicos y escritores que vuelven a ellas una y otra vez. Así surgirían las nuevas tradiciones en psicoanálisis.

En las últimas dos décadas, producto de la convergencia de varios factores importantes, ha emergido una nueva tradición, generalmente asociada con el término psicoanálisis relacional, dentro del psicoanálisis americano.

El psicoanálisis interpersonal ha tenido una presencia invisible en la escena psicoanalítica norteamericana por varias décadas. Sus fundadores, Harry Stack Sullivan (1892-1949), Erich Fromm (1900-1980) y Clara Thompson (1893-1958), hicieron contribuciones importantes durante 1930 y 1940. Sus principales conceptos fueron flexiblemente integrados en una tradición multifacética e institucionalizados a través de “The Washington School of Psychiatry” and “The William Alanson White Institute”. Pero estos primeros teóricos interpersonales, en su alejamiento dialéctico de la teoría intrapsíquica clásica, tendieron a restarle importancia al mundo interno y a las estructuras psíquicas internas. A pesar de que la teoría interpersonal contenía dentro de ella las semillas de una concepción intrapsíquica diferente al modelo freudiano basado en la teoría de los impulsos, esas semillas no habían germinado aún.

La teoría de las relaciones objetales empezó a tener presencia en los estados unidos desde 1970, con la popularización que hizo Guntrip (1901-1975) de las ideas de Fairbain y el impacto creciente del trabajo de Winnicott (1896-1971). La teoría de Klein (1882-1960) fue estigmatizada en su momento, considerada anatema por la psicología freudiana del ego americana, pero algunos conceptos kleinianos fueron haciéndose espacio. El trabajo de Bowlby (1907-1990) también había empezado a causar impacto, lo que desembocaría en una rica tradición de investigación, pero no específicamente dentro del campo psicoanalítico. La teoría de las relaciones objetales formaba entonces un grupo de varias innovaciones teóricas no relacionadas entre sí. En contraste con la tradición freudiana de la teorización intrapsíquica, estas enfatizaban las relaciones “reales” con los otros significativos.

Fue en 1970 que el trabajo de Kohut (1913/1918) sobre el narcisismo lo separa más claramente de la psicología americana del ego que abrazó en sus inicios, y lo lleva desarrollar lo que posteriormente se conocerá como psicología del self. La psicología del self tuvo una poderosa presencia en el psicoanálisis norteamericano en dos formas distintas: se desarrolló como una escuela propiamente dicha, con adherentes devotos y un amplio marco conceptual y

clínico, y operando en un mayor rango, como una influencia en el pensamiento y la práctica clínica de analistas de todas las otras escuelas.

Otro componente esencial de la tradición relacional se añade cuando a fines de los 70 y principios de los 80, comienza a emerger una distintiva corriente de psicoanálisis feminista norteamericano. Como el feminismo, al igual que el psicoanálisis, ha trabajado con temas de sexualidad y género, y porque los temas de sexo y género están tan cercanamente vinculados con fuerzas sociales de distinto tipo, el feminismo, así como varias tradiciones locales de psicoanálisis, reciben una fuerte influencia de los estudios culturales /nacionales. El psicoanálisis feminista de los 80, tuvo una fuerte influencia del pensamiento de Dorothy Dinnerstein (1923-1992) y Nancy Chodorow, y del trabajo innovador de Carol Gilligan sobre el desarrollo moral, y culminó en un diferenciado feminismo psicoanalítico de Jessica Benjamin y sus colegas (Virginia Goldner, Adrienne Harris, and Muriel Dimen). Este grupo ha liderado el camino hacia un feminismo psicoanalítico norteamericano y un psicoanálisis feminista, profundamente influenciados por las teorías relacionales y muy comprometido con la crítica social.

Es de esta rica mezcla de influencias que se desarrolla el psicoanálisis relacional. Greenberg y Mitchell (1983) usaron el término relacional para enlazar conceptos de las relaciones interpersonales, tal y como se desarrollaron en el psicoanálisis interpersonal, y de las relaciones objetales, como se entienden en las teorizaciones británicas contemporáneas. Pero el término crece para agrupar otras influencias: los últimos avances en la psicología del self, la teoría intersubjetiva, el constructivismo social en sus muchas formas, algunas corrientes contemporáneas de psicoanálisis hermenéutico, algunos desarrollos recientes de la teoría de género, las importantes contribuciones de Merton Gil acerca de la centralidad de la interacción transferencia-contratransferencia: y, con la traducción inglesa el 1988 de su “diario clínico” el redescubrimiento del legado de Sandor Ferenczi (1873-1933).

Entonces, desde mediados de los 90', ha emergido una tradición relacional dentro del psicoanálisis norteamericano con un grupo particular de intereses, conceptos, acercamientos y sensibilidades. Opera como una subcultura dentro de una cultura psicoanalítica más general.

Usando la terminología de Baró, encontramos que estos desarrollos tienen como consecuencia una concepción del sujeto como un sistema abierto, en tanto que está siempre transformándose a partir de nuevos vínculos y experiencias. Dentro de esta forma de comprensión del psiquismo, la rigidez y la poca apertura hacia la experiencia, el cambio y el encuentro transformador con el otro, corresponderían, en distintos grados de patología, a un sujeto “cerrado” sobre sí mismo. Simultáneamente, todo sujeto tiene algo de sistema cerrado también, y distintos autores relacionales abordan esta forma dual de entender la subjetividad. Esta forma de pensar la intersubjetividad implica que las subjetividades se constituyen todo el tiempo en sus relaciones interpersonales.

El desafío al supuesto de un sujeto unitario es actualmente vital para el psicoanálisis comprometido con la concepción relacional. ¿Cómo se relaciona el giro relacional en psicoanálisis con la crítica del sujeto transhistórico y de la identidad en filosofía? ¿Cómo se relaciona la forma de pensar la subjetividad en el psicoanálisis relacional con las filosofías del sujeto contemporáneo?

### **Filosofía social**

Por otro lado, dentro de la filosofía, y divergiendo de las concepciones que asumen la relación inmediata de la conciencia consigo misma, (La conciencia de sí como un dato primario al que se tiene acceso inmediato expresado en el cogito), Hegel (1770-1831) es el primer filósofo que señala que la intersubjetividad es la mediación necesaria para el surgimiento de la conciencia de sí. Hegel se aleja de las concepciones modernas clásicas del sujeto (Descartes, Hobbes, Rousseau, Maquiavelo) para conceptualizar una subjetividad que sólo puede ser entendida desde su origen intersubjetivo. Esta cualidad intersubjetiva de la mente vincula al sujeto individual con procesos sociales e históricos que determinan su posibilidad de autorrealización. Este es un planteamiento central de la filosofía de Hegel que retoman y reelaboran los filósofos de la escuela de Frankfurt: la constitución social de la autoconciencia individual. Esta conciencia es tal que sólo se puede desarrollar en la interacción entre dos conciencias y el sujeto existe sólo en tanto es reconocido por un otro en una dinámica marcada por el conflicto.

Hegel entiende el proceso de evolución moral de las sociedades a lo largo de la historia universal como resultado del desarrollo tanto de los procesos de socialización como de los de individuación. Su argumentación parte con una crítica general a las premisas atomistas de la filosofía social moderna. Esta crítica señala que las dos corrientes predominantes dentro del derecho natural moderno (Hobbes y Kant), se basan fundamentalmente en un atomismo que presupone la existencia de sujetos aislados entre sí como una suerte de base natural de la socialización humana, de esta base natural no sería posible desarrollar de manera orgánica un estado de unión moral entre los hombres, sino que se le tiene que añadir algo externo que los regule desde fuera. En contraste con esta forma de comprensión, Hegel intuye como base natural de la socialización humana un estado siempre caracterizado por la existencia de formas elementales de convivencia intersubjetiva. Esta perspectiva asume la capacidad intersubjetiva como una condición ontológica del ser humano, su objetivo apunta a poder explicar la transformación y ampliación de las formas iniciales de comunidad social hacia relaciones más abarcadoras.

La existencia de diferencias entre los individuos llevaría a que la moral individual y social avance, mediante conflictos, hacia una unión entre lo general y lo particular. Hegel da una definición normativamente ambiciosa de la vida humana, y describe el proceso de formación conflictiva del “espíritu” que lleva a que este se desarrolle de manera histórica a partir de la ampliación del potencial antropológico de reconocimiento intersubjetivo.

Las ideas de Hegel sobre la subjetividad y la evolución dialéctica de la conciencia han sido una rica fuente de inspiración para el pensamiento psicoanalítico, en autores de tendencias tan distintas dentro del psicoanálisis como Lacan, Green o Bollas. En el presente trabajo nos enfocaremos en el aspecto del pensamiento hegeliano que enfatiza la relación entre la subjetividad individual y el contexto histórico social, y la idea de cómo los procesos de cambio y transformación tanto individual como social están mutuamente determinados. Los pensadores de la escuela de Frankfurt asumen este aspecto de la filosofía hegeliana y lo elaboran de manera profunda trabajando interdisciplinariamente y conversando con la sociología, la antropología y el psicoanálisis, lo que produce una poderosa herramienta para la comprensión de la subjetividad ligada a un

tiempo histórico determinado como es el mundo contemporáneo. En el diálogo interdisciplinario con el psicoanálisis relacional ambas formas de conocimiento resultan enriquecidas tal como lo demuestra la teoría de Jessica Benjamin, psicoanalista relacional que trabajaremos en el presente trabajo, que incorpora las ideas de Hegel y la Teoría Crítica Social. Los filósofos de la escuela de Frankfurt que presentamos, tanto Adorno (1903-1969) como Habermas y Honneth, elaboran teorías éticas que apuntan, en cada caso, al ideal de una subjetividad liberada, una racionalidad o mentalidad ampliada, capaz de encarnar una ética comunicativa, o una subjetividad autorrealizada. El psicoanálisis relacional puede aportar elementos para la elaboración y comprensión de estas formas de la subjetividad.<sup>2</sup>

Dentro de la escuela de Frankfurt es Honneth el pensador que trabajaremos con más detalle, porque siendo un filósofo de la tercera generación de esta escuela, elabora una teoría que está actualizada al contexto histórico presente. Sobre la base de la comprensión intersubjetiva del sí mismo hegeliano Honneth utiliza el método crítico e interdisciplinario para pensar la subjetividad en el mundo de hoy.

Como señala Mesquita en la introducción al texto de Honneth "*Crítica del agravio moral*" (2009) desde la publicación de "*La lucha por el reconocimiento*" en 1992, Axel Honneth ha sido considerado por muchos como el representante más importante dentro de la Teoría Crítica Social de la Escuela de Frankfurt. En la elaboración de su pensamiento Honneth trabaja paralelamente una interpretación de la sociedad contemporánea, llena de patologías propias de la momento histórico presente, como una teoría de la constitución tanto de la identidad individual como de la sociedad en su conjunto, mutuamente

---

<sup>2</sup> Un filósofo contemporáneo fuera de la escuela crítica que trabaja la filosofía de Hegel del sujeto es Jean Luc Nancy, elaborando una fenomenología de la conciencia desde la comprensión intersubjetiva de la misma ligada al contexto actual de globalización. El psicoanálisis vincular en Argentina (Berenstein, Puget, Moreno, etc) se nutre de esta comprensión fenomenológica cimentada en la intersubjetividad y entra en diálogo con el pensamiento de Nancy tomando algunos de sus conceptos fenomenológicos. Estos desarrollos no se vinculan al psicoanálisis relacional norteamericano ni trabajan interdisciplinariamente con los estudios culturales, tienden al alejamiento dialéctico con el psicoanálisis clásico, descartando concepciones que consideramos mejor integradas en el psicoanálisis relacional.

influenciados a través del proceso de estructuración de la subjetividad mediada por procesos de reconocimiento.

Honneth, en su artículo “*Una patología social de la razón. Sobre el legado de la teoría crítica*” (2009), sostiene que son tres los rasgos comunes a todos los pensadores de esta escuela:

- El reconocimiento del carácter patológico de la sociedad contemporánea relacionada con el tipo de mentalidad que la sostiene (entendida como una deformación de la racionalidad moderna) junto con una idea normativa de lo que sería no patológico y que incluye implícita o explícitamente en algunos autores, una concepción de la buena vida o de las condiciones de posibilidad de la autorrealización individual.
- El relacionar, integrando el conocimiento generado por las ciencias sociales, este déficit de la racionalidad (o la imposibilidad de su realización plena) con la organización social característica del capitalismo.
- La idea de que la crítica de las patologías sociales, y la misma posibilidad de superarlas, es posible desde una forma de mentalidad basada en una razón ampliada. Actualmente esta razón bloqueada se manifiesta como sufrimiento, de este sufrimiento se derivaría un impulso emancipatorio. La crítica inmanente se relaciona con una praxis transformadora.

Honneth va a buscar que su teoría esté sustentada en una antropología entendida como “*autoreflexión de las ciencias sociales y de la cultura sobre sus bases biológicas y sus contenidos normativos en contextos histórico-políticos*” (Honneth, 1980:16). Siguiendo a Hegel, pero encontrando una comprobación empírica en la psicología social de Mead, construye su teoría de la evolución moral de las sociedades a partir de la premisa fundamental de una teoría de la intersubjetividad, según la cual la constitución del yo o de la identidad subjetiva individual, presupone el reconocimiento intersubjetivo recíproco. Existiría, dentro de esta teoría, tres formas o estadios de reconocimiento ligados a distintos grados de autonomía en el sujeto. En el proceso de formación de la identidad y de lucha por la autonomía el sujeto atravesaría una serie de conflictos intersubjetivos cuya lógica es la lucha por el reconocimiento, en la medida en

que este es un conflicto social motivado moralmente, está vinculado a la ampliación de los niveles de autonomía de la sociedad como un todo.

Para la primera esfera de reconocimiento, donde se encuentra la génesis de desarrollo de la subjetividad, Honneth se apoya en la teoría de las relaciones objetales del psicoanálisis y su énfasis en las experiencias de interacción para la constitución de la identidad. Las otras dos esferas corresponden al ámbito social en el sentido más amplio, la esfera jurídica y la de la solidaridad. A cada una de estas esferas corresponde una forma de reconocimiento que determina el grado de autonomía y la posibilidad de autorrealización individual. El crecimiento moral, tanto individual como de las sociedades, se daría a través de las luchas por el reconocimiento que buscan ampliar, en cada esfera, las condiciones de posibilidad de generar la autonomía del individuo.

De acuerdo a Honneth, para contrarrestar el “*sufrimiento por indeterminación*” (Honneth, 2001) en las sociedades modernas, ligado a la idea unilateral, individualista, negativa de libertad, Hegel propone como posible terapia, la idea de una posible determinación del individuo y la realización positiva de su libertad en una forma de vida ética vinculada a los tres niveles de reconocimiento, la familia, el estado, y la sociedad civil. El horizonte ético así señalado apuntaría a una “libertad comunicativa”.

Honneth se ubica dentro de la tradición filosófica que partiendo con Rousseau, realiza una reflexión social-filosófica de la civilización. Asociado a conceptos como “disociación” o “alienación”, en esta línea de pensamiento se discuten los criterios éticos que permiten comprender los procesos de evolución social en la modernidad como patologías. Honneth sostiene que la filosofía social no puede prescindir de criterios éticos porque su tarea principal es diagnosticar aquellos procesos de evolución social que deben entenderse como perjudiciales para la posibilidad de una “vida buena” entre los integrantes de la sociedad. En el marco de su teoría de la lucha por el reconocimiento, encontramos especialmente fructífero el diálogo de esta propuesta filosófica con el conocimiento psicoanalítico relacional. Ya Honneth ha incorporado las teorías de psicoanalistas como Winnicott y Loewald para explicar la primera esfera de reconocimiento, esta comprensión puede ampliarse con el conocimiento generado por psicoanálisis relacional. Y viceversa, el conocimiento que aportan

teorías sociales como la de Honneth puede, y viene integrándose en algunos autores, dentro de la teoría y práctica psicoanalítica para comprender algunos factores que influyen en el sujeto individual vinculándolo a procesos sociales más amplios.

En el primer capítulo expondremos los conceptos centrales de teóricos del psicoanálisis interpersonal y relacional sobre el proceso de estructuración psíquica. Desde esta perspectiva el proceso de formación de la subjetividad tiene como eje central las dinámicas y procesos intersubjetivos en los que el individuo deviene el sujeto. Los autores presentados proponen una manera distinta de entender el proceso de desarrollo psíquico que la concebida por el psicoanálisis clásico. Esto genera, como consecuencia, una forma distinta de concebir lo que sería la salud mental y los objetivos de la terapia psicoanalítica. Por otro lado, esta forma de pensar la subjetividad también abre el conocimiento psicoanalítico a la reflexión sobre los contextos más amplios en los que se mueve el paciente, haciendo pertinente la reflexión sobre las condiciones culturales, políticas y sociales como un factor a incluir en el espacio terapéutico.

En el segundo capítulo presentamos las ideas principales de Hegel sobre la subjetividad dentro del marco más amplio de su pensamiento histórico-social. En su filosofía la idea central es que la autoconciencia o sujeto sólo puede formarse a partir de la relación con otra conciencia, de esta manera el sujeto individual emerge de un contexto intersubjetivo previo a partir de dinámicas de reconocimiento intersubjetivo. Revisaremos las ideas de Adorno y Habermas (Pensadores de la Escuela Crítica Social) sobre la filosofía de Hegel aplicada a la reflexión social. Exponemos más extensamente las ideas de Honneth que dentro de esta línea de pensamiento elabora su teoría de la lucha por el reconocimiento.

En el tercer capítulo haremos dialogar estas dos disciplinas en relación a cuatro conceptos muy presentes en el debate contemporáneo sobre la subjetividad. Veremos cómo el psicoanálisis ha ido dialogando desde sus inicios con la filosofía en torno al tema de la subjetividad, con el impacto que tuvo Freud en la crítica al sujeto moderno. Aunque el pensamiento psicoanalítico en sus

inicios contribuyó a desbaratar las concepciones modernas del sujeto unitario, sólo los desarrollos más recientes están en condiciones de dialogar con los planteamientos y cuestionamientos que surgen de las reflexiones sobre el sujeto contemporáneo en filosofía. Señalaremos también los puntos en los que consideramos que el diálogo entre ambas disciplinas abre vías de conocimiento interdisciplinario que podrían enriquecer la autocomprensión del sujeto individual, el pensamiento ético y el pensamiento social en el mundo contemporáneo.



## **CAPÍTULO 1: LA SUBJETIVIDAD EN EL PSICOANÁLISIS RELACIONAL**

El psicoanálisis relacional agrupa autores que a pesar de tener como eje una visión relacional del desarrollo, aportan cada uno elementos distintos para pensar la subjetividad. Veremos cómo la perspectiva relacional se diferencia de la teoría clásica reelaborando conceptos como estructura desde una visión intersubjetiva. Como lo afirma Jessica Benjamin (1988), el psicoanálisis relacional no se construye negando el modelo clásico sino incorporándolo dialécticamente.

### **Capítulo 1.1 : Psicoanálisis relacional y teoría clásica**

#### **Capítulo 1.1.1 El giro relacional**

En el prefacio a “Relational Psychoanalysis: The emergence of a tradition” (1999) Mitchell y Aron hacen un recorrido por los autores e ideas que confluyen en la tradición relacional. Señalan que fueron Greenberg y Mitchell los que en 1983 identificaron el modelo relacional en psicoanálisis como un modelo esencialmente alternativo a la teoría clásica de la pulsión, generando muchas críticas en algunos sectores. Esta reacción puede entenderse, en gran parte, por la forma en que se relacionan las ideas nuevas con las teorías preexistentes, ya que hay mucho en juego en relación a los cambios estructurales dentro de un campo teórico. Los autores buscan esclarecer la relación entre los conceptos relacionales clásicos, que emergieron a mitad del siglo XX en los trabajos seminales de Sullivan y Fairbain, y la teoría de la pulsión/defensa que la precede y que ha continuado junto con la teoría estructural moderna.

Desde una determinada perspectiva, podría considerarse el giro relacional simplemente como una ampliación de la metodología conceptual clásica freudiana: relaciones objetales e internas serían extensiones de los procesos pulsionales subyacentes, operando como derivados de la pulsión. Otra alternativa puede ser considerar el giro relacional como generando nuevas y

teorías que son útiles junto con las teorías de pulsión/ defensa, con diferentes teorías aplicables a diferentes pacientes (metodología de modelos mixtos de Pine).

Greenberg y Mitchell (1983) describen estos modelos sintéticos y mixtos como estrategias “preservativas”. Estos modelos pierden, para Mitchell y Aron (1999), lo que a su modo de ver es la característica más significativa de la emergencia del modelo relacional: los conceptos relacionales proveen explicaciones diferentes a los mismos fenómenos que explican las teorías de la pulsión, no a distintos fenómenos. En muchas de las teorías preservativas, distintas áreas de experiencia son entendidas desde distintas tradiciones. El cuerpo, la sexualidad, el placer, la agresión, así como las asociaciones del paciente, todas se atribuyen al modelo pulsión/ defensa. Y los procesos culturales y sociales, las dinámicas familiares, las relaciones interpersonales, la relación del paciente con el analista, son todos atribuidos al modelo relacional.

Para estos autores las estrategias preservativas pierden el aporte central del psicoanálisis relacional como alternativa al modelo clásico: Las dos perspectivas dan una explicación distinta y comprensiva a los mismos fenómenos psíquicos.

Según Mitchell y Aron, en la elaboración de la perspectiva relacional algunas ideas del constructivismo han sido muy influyentes. El pensamiento relacional y el constructivismo estaban ya de cierta forma vinculados en las teorizaciones primeras de Sullivan cuando este afirma que la mente ocurre en patrones de yo-tú, un precursor de las formulaciones posteriores de las configuraciones relacionales. Este autor también considera al analista como un observador-participante, un precursor del concepto constructivista contemporáneo que entiende al analista como embebido en la matrix de la transferencia-contratransferencia. El principio básico subyacente en ambas formulaciones del pensamiento de Sullivan es la idea de que la mente siempre emerge y se desarrolla contextualmente, en campos interpersonales. La experiencia que el paciente tiene del analista y la experiencia que el analista tiene del paciente es construida entre los dos. En este sentido, el psicoanálisis relacional deriva en una forma de constructivismo, una forma psicoanalítica de constructivismo en la que no se pretende negar la individualidad de los

participantes en la diada, sino afirmar que existen propiedades emergentes de la diada que trascienden la individualidad de los participantes. Al hablar de una psicología del dos no se busca negar que hay dos individuos distintos con sus propias mentes, sus propias historias, sus propios mundos internos, que se juntan en la situación analítica. Lo que busca esta perspectiva es enfatizar las propiedades emergentes de la diada que existen en una relación dialéctica con las subjetividades individuales del paciente y el analista.

El constructivismo en la teoría política y los estudios de género ha sido una herramienta conceptual muy poderosa para la lucha social emancipatoria, al exponer los valores y luchas de poder detrás de conceptos esencialistas concebidos como “naturales”. Existe afinidad entre la crítica relacional a las ideas de lo “natural” en el psicoanálisis clásico y la crítica al esencialismo en los estudios políticos y de género. Pero en su alejamiento dialéctico del esencialismo, el constructivismo en género y en política tiende, en sus reflexiones sobre el sujeto, a convertirse en muy abstracto y poco encarnado, perdiendo de vista las formas en que el pasado, el mundo interno y las continuidades del desarrollo tienen un impacto en la experiencia presente del sujeto. En su lucha emancipatoria contra las imposiciones sociales el constructivismo radical parece dejar atrás la historia y el cuerpo.

El psicoanálisis relacional se inclina por una forma de constructivismo que da un lugar a la materialidad del cuerpo y sus atributos, y al mismo tiempo reconoce que cualquier forma en que estos atributos son descritos son construcciones sociales.

Greenberg (1998) distingue la forma en que el término relacional fue originalmente usado por Greenberg y Mitchell (1983), y la forma en que se viene usando actualmente. Cuando estos autores usaron el término por primera vez, se referían a una serie de teóricos que habían rechazado la teoría de la pulsión y que en su lugar colocaban las relaciones al centro de sus sistemas teóricos. En particular Sullivan y Fairbain fueron vistos como en centro axial de este modelo teórico. Greenberg y Mitchell reconocen que esta categorización la hicieron retrospectivamente, reuniendo a autores “relacionales” que en su momento no se identificaron como tales ni se agruparon en una escuela.

En contraste, Greenberg señala que en los últimos años algunos analistas han estado usando el término relacional para referirse a una escuela contemporánea de psicoanálisis. Spezzano (1997) ha sugerido el término “American Middle Group” para la teoría relacional que opera en la fértil tensión entre lo intrapsíquico y lo interpersonal, aspectos que fueron dicotomizados en la teoría clásica y la interpersonal.

Según Ghent (1992) Los teóricos relacionales tienen en común un interés en lo intrapsíquico a la vez que en lo interpersonal, pero lo intrapsíquico es visto como constituido en gran parte por la internalización de la experiencia interpersonal mediada por las restricciones impuestas por las plantillas y delimitadores biológicamente organizados. Los teóricos relacionales tienden también a compartir una perspectiva en la que se considera como interactúan en la vida humana tanto la realidad y fantasía, el mundo de afuera y el de adentro, lo intrapsíquico y lo interpersonal.

Jessica Benjamin (1995) entiende la perspectiva relacional como aquella que surge del modelo de bipersonal. Desde esta perspectiva se desbaratan las falsas dicotomías para mantener la tensión entre los extremos, buscando sostener la ambigüedad, el diálogo, la dialéctica y la paradoja. Según Ghent la perspectiva relacional pone el énfasis no sólo en las relaciones entre el individuo y el afuera, sino también dentro del mundo interno entre las personificaciones y representaciones. Se enfatizan los procesos en lugar de las entidades reificadas, y las relaciones entre procesos a lo largo de todo el continuo desde lo físico hasta lo psicológico, a través de lo neurobiológico, y para algunos incluso, hasta lo espiritual.

Así, identificando desarrollos previos y un modelo conceptual subyacente común, las explicaciones históricas como las de Greenberg y Mitchell (1993) abren lo que los filósofos llaman una problemática, una matriz de cuestiones y preocupaciones que sirven de espacio conceptual dentro del cual nuevas ideas se desarrollan.

Los teóricos relacionales buscan hacer evidente como los académicos, al igual que los analistas, son participantes del mundo que estudian, trayendo consigo toda su subjetividad, sus historias y sus sesgos. Los autores en la teoría

relacional buscan hacer explícito su punto de partida, de dónde emergen y lo que cada uno personalmente aporta.

### **Capítulo 1. 1. 2: El proceso de estructuración psíquica en el psicoanálisis relacional y en la teoría clásica**

Un eje central para entender cómo se diferencia el psicoanálisis relacional del psicoanálisis clásico, es el concepto de estructura psíquica. El concepto de estructura es usado en la mayoría de referencias para señalar los procesos psicológicos que son estables en el tiempo. La idea de estructura se basa en la asunción de que la experiencia y el comportamiento son manifestaciones de patrones, bases o cimientos subyacentes que no son observables directamente (En la literatura psicológica y psicoanalítica del s XX el concepto de estructura es el principal para entender y representar cómo y porqué la conducta y la experiencia manifiestan regularidades).

Es así que Donnel Stern en su artículo “*Conceptions of Structure in Interpersonal psychoanalysis-A Reading of the Literature*” (1994), identifica el concepto de estructura en las teorías que explican, al menos parcialmente, el comportamiento y la experiencia proponiendo una forma de comprensión sobre cómo el pasado es codificado y almacenado en forma discreta, y cómo, en esa forma, regresa a determinar los afectos, las percepciones, los pensamientos, memorias y fantasías. Podemos identificar una diferencia fundamental entre las teorías interpersonales y el psicoanálisis clásico en su manera de abordar el proceso de estructuración psíquica.

A grandes rasgos, los autores considerados interpersonales consideran que la estructura es creada por la internalización de regularidades interpersonales (Las personas forman y descubren los aspectos durables de sí en la interacción con otros, estos aspectos contribuyen al crecimiento continuo de la persona y a la articulación del campo interpersonal), al contrario del psicoanálisis clásico, donde las regularidades interpersonales son productos de la pulsión y la estructura intrapsíquica.

Uno de los primeros en articular su pensamiento de esta manera fue el psiquiatra y psicoanalista Harry Stack Sullivan (1892-1949), en su teoría del campo no existe tal cosa como un individuo separado y único. Desde su perspectiva no se puede considerar la personalidad fuera del contexto interpersonal donde vive la persona. Para este autor, el sentimiento de “yo individual” es sólo un sentimiento, la individualidad es una ilusión que desaparece cuando uno la observa detenidamente. La mente humana sería inherentemente diádica, continuamente responsiva y en interacción con otras mentes, tanto como nuestros sistemas fisiológicos están en intercambio constante con los elementos psicoquímicos en nuestro entorno.

Según autores como Mitchell (1988) y Sullivan (1930-1931) nos descubrimos en el campo interpersonal en el que participamos desde siempre, y nos asignamos un estatus fuera de él como si nos hubiéramos desarrollado independientemente de él. Claramente tendemos a superponer una frontera ilusoria e impermeable alrededor de nosotros que nos permite la ilusión de un si-mismo inviolable auto creado.

Para Sullivan el sistema del si-mismo es un grupo de procesos hipotéticos, (casi una estructura) que no puede ser medida u observada, pero que sin embargo configura nuestra realidad. Existe en este autor una resistencia a todo lenguaje que haga referencia a substancia o estructura sugiriendo más una terminología que habla de procesos y funciones en su teoría de las “personificaciones”. Ante los evidentes cuestionamientos que uno podría tener frente a su modelo, siendo la más obvia: ¿Si la personalidad cambia con las circunstancias, como es que las personas son tan resistentes al cambio?, él autor responde que las personas se comportan igual cuando las mismas circunstancias se repiten.

En la medida en que uno quiere incluir el concepto de mente en la teoría de Sullivan, apenas uno habla de estructura existe un choque entre conocer como uno lo ha hecho en el pasado (organizar el mundo psicológico presente en base a la estructura previamente desarrollada) y conocer de una manera más adecuada a las demandas específicas del presente (descartando o modificando modos inadecuados de representación). Sullivan, al igual que la mayoría de

autores interpersonales que han incluido alguna noción de estructura, han considerado la noción de conflicto.

Entre los primeros autores que reconocen la importancia de la dimensión interpersonal pero señalan también la necesidad de una comprensión de la dimensión intrapsíquica en una síntesis superior de conocimiento, se encuentra Arieti (1967) que considera su enfoque como “interpersonal-cultural”. En su teoría, en la adultez los “conceptos” son el medio principal a través del cual organizamos la experiencia. Los conceptos son aprendidos de otras personas, de nuestros vínculos interpersonales y de nuestra cultura. Para este autor las autoimágenes y patrones de defensa vienen de fuera del sujeto y varían de cultura en cultura, pero es desde estos conceptos que la persona proyecta su propio mundo interno. Los fenómenos psicológicos empiezan y se originan intrapsíquicamente, y el aspecto intrapsíquico es tan importante como el interpersonal, especialmente en la cognición, el proceso de simbolización y la emoción.

Existirían, según Stern (1994), cuatro soluciones al problema de estructura desde el psicoanálisis interpersonal:

### **CONCEPCIONES DE ESTRUCTURA BASADOS EN LAS TEORÍAS DE REPRESENTACIONES DE OBJETOS INTERNOS**

El primero se da en las concepciones de estructura basados en teorías de representaciones de objetos internos (Bromberg, Greenberg, Mitchell y Schecter). Es así que Schecter (1973, 1978, 1979) por ejemplo, ignora la contradicción planteada por Sullivan entre una perspectiva intrapsíquica y otra interpersonal, y equipara los “dinamismos” (patrones duraderos de transformación de energía que recurrentemente caracterizan las relaciones interpersonales) con conceptos como el superyó.

Por otro lado, Mitchell (1988) es más explícito en la controversia. Su teoría de la estructura está basada en procesos, para este psicoanalista, la mente ha sido redefinida desde un grupo de estructuras predeterminadas surgiendo desde

el interior de un organismo individual hacia patrones transaccionales derivados de un campo interactivo interpersonal. La forma más útil de pensar la realidad psicológica sería como operando dentro de una matrix relacional que acompaña los campos intrapsíquico e interpersonal, es así como los campos intrapsíquico e interpersonal se crean, interpenetran y desarrollan en la subjetividad. En este modelo las unidades básicas de la mente son configuraciones relacionales que forman una matrix relacional y que están constituidas por tres elementos: organización del self, lazo con el objeto y patrones transaccionales. Ni las estructuras subyacentes ni los factores situacionales necesitan primar en una teoría sobre la realidad objetiva, las dos están interconectadas y la organización de la experiencia es el resultado. Mitchell está de acuerdo con Sullivan en poner el énfasis en los procesos al momento de pensar la subjetividad y con su incomodidad con las concepciones que enfatizan las estructuras internas estáticas.

Para Greenberg (1991) como para Mitchell, la realidad es una construcción que cada uno de nosotros participa en crear, es un compromiso entre la visión de Sullivan del campo interpersonal y la visión de Freud del mundo interno: las representaciones mentales son constantemente creadas por el interjuego de representaciones tempranas y las circunstancias interpersonales actuales. Estas nuevas representaciones actúan en la construcción de la realidad psicológica futura.

## **CONCEPCIONES DE ESTRUCTURA BASADOS EN TEORIAS DEL SELF**

Toda teoría del self es una teoría sobre la continuidad en la experiencia y de la estructura psicológica que la subyace. Autores como Fiscalini (1991) trabajan la comprensión del self junto con conceptos interpersonales. Es así que este autor complementa la teoría de Sullivan sobre los factores emocionales básicos que surgen de las experiencias interpersonales en la formación del self. Sullivan encuentra que las experiencias de miedo (cuando no se satisface una necesidad biológica), ansiedad (cuando no se satisface la necesidad de seguridad interpersonal) y soledad (cuando no se satisface la necesidad de intimidad) pueden conceptualizarse como experiencias del self, self físico, self

relacional y self interpersonal respectivamente. Fiscalini añade la aprehensión como la experiencia de una necesidad no cubierta de “orientación”, la no satisfacción de una necesidad de orden, coherencia y familiaridad en la experiencia, lo cual generaría el MIEDO A LA LIBERTAD Y A LO NUEVO (self personalizado). Y el temor: Cuando la necesidad de realización personal es frustrada, es la percatación de la vida psíquica no vivida, no usada, de no ser libre de realizarse, ambos el temor y la realización son aspectos del self personal o auténtico.

Miedo, soledad y temor serían afectos que motivan al movimiento y al cambio, porque estos representan la única posibilidad de solución a las necesidades no satisfechas que corresponden a estos afectos. Por el contrario, ansiedad y aprehensión son afectos conservadores, motivan a la preservación del status quo y a la ausencia de cambio, son los dos aspectos del self representacional. Los cinco tipos de necesidades, sus correspondientes amenazas al self y aspectos del self, son activados continuamente en cada acto psíquico o de comportamiento particular y se influyen mutuamente. Sin recurrir a objetos internos, Fiscalini ofrece una teoría interpersonal de estructura psicológica y de conflicto interno. Sus cinco aspectos del self en conflicto unos con otros son estructuras, cargan el pasado pero aun así interactúan en base a realidades aquí y ahora.

Ante la problemática de los psicólogos del self de representar simultáneamente la continuidad y la capacidad de respuesta a las circunstancias, Barnett (1968, 1979, 1980a, 1980b) postula que el significado se deriva de la experiencia directa, y que la motivación e intencionalidad surgen del significado. La cognición se refiere al proceso por el cual la experiencia se conoce, y la experiencia tiene dos aspectos, afecto y pensamiento, o sensible y sintáctico. El resultado del afecto es la aprehensión de la experiencia, el resultado del pensamiento es la comprensión de la experiencia. Significado y motivación son funciones de la forma en que la experiencia es organizada. En este esquema el CARÁCTER es entendido como los patrones relativamente durables entre la experiencia sensible y sintáctica y su organización en sistemas de aprehensión y comprensión, el carácter refleja los sistemas de conocimiento y significado del individuo y la relación entre ellos. Es el fenómeno estructural central de la vida

mental cuyo diseño y atributos formales surgen de la organización de la experiencia en la vida de una persona, y son reflejados en sus operaciones cognitivas y comportamentales. El carácter funciona determinando la organización de la corriente de experiencia, su percepción e interpretación, los diseños de significado, de expectativas y anticipación, y las tendencias de conducta y las operaciones interpersonales en relación al self, los otros y el mundo inanimado. Idealmente sería un sistema abierto en homeostasis con el ambiente, restringido únicamente por las limitaciones inherentes del organismo humano. El carácter es entendido como un concepto epistemológico: lo más importante en la vida humana es la creación continua de significado. La personalidad es una epistemología.

El self y el carácter no son entendidos como entidades, son estructuras sólo en el sentido de que funcionan para conservar el pasado y formar el futuro. Barnett se reusa a reificar. Para este psicoanalista, la ESTRUCTURA es simplemente una manera de describir las formas, o frecuencias de los procesos. Por lo tanto se habla del SELF MULTIPLE o de MULTIPLES SELFS.

### **Conceptos de estructura basados en la teoría de los esquemas**

El esquema es la base estructural de la teoría de Schachtel (1947) sobre la memoria y amnesia infantil. La amnesia infantil sería el resultado del desarrollo de esquemas para la representación de la experiencia. La mayoría de los esquemas están basados en lenguaje verbal, así que la mayoría de esquemas corresponden con el desarrollo del lenguaje verbal. Antes existiría una forma de experiencia cruda, y la experiencia de esos años desaparece porque no ha sido experimentada de manera esquemática, y por lo tanto no puede ser recordada de esa manera. Existirían esquemas distintos disponibles en cada cultura, con distintos grados de convencionalización. El autor identifica un problema común en la tendencia del ser humano, originada en el miedo a la separación de lo familiar (ser humano incrustado), a resistirse a diferenciarse de su mundo de origen y a restringirse a una estrecha serie de categorías comunes. Los

esquemas son la estructura psicológica que sería responsable por la sensación de continuidad en el tiempo.

En este modelo un conflicto esencial en el self sería entre incrustamiento y crecimiento, entre evitar la ansiedad y aferrarse a lo familiar, o la aceptación de la ansiedad y lo no familiar. Para entender esta dinámica utiliza el concepto de Piaget de equilibrio, la nueva información debe ser incorporada al sistema cognitivo sin causar un desbalance o desequilibrio, este balance puede obtenerse asimilando la información discrepante a los esquemas preexistentes (asimilación) o cambiando las expectativas a futuro y modificando los esquemas mismos para reflejar más exactamente la nueva información (acomodación).

Para Wachtel (1980) los esquemas son recalcitrantes, resistentes a la acomodación: Se manifiestan en la transferencia y contratransferencia, y en la asimilación de información discrepante a viejos esquemas donde la nueva información no es registrada. Para él y para Singer (1974, 1985, 1987, 1991) los humanos son buscadores-procesadores de información a partir de procesos de expectativa, atención, atribución causal y búsqueda de significado. Son conceptos usados por este autor para construir su modelo de transferencia y contratransferencia: esquemas, guion, prototipos (que en el psicoanálisis clásico son llamados representaciones mentales). Los esquemas resultan claves para comprender la experiencia clínica y la resistencia al cambio ya que los esquemas tienden a preservarse aun frente a evidencia que, si fuera conocida y experimentada, invalidaría el conocimiento previo.

Para Sullivan, Schachtel y Singer: Las mismas estructuras psicológicas simultáneamente realizan funciones defensivas inconscientes y funciones orientadoras en el cotidiano.

Según Tenzer (1985) Los procesos de proteger la estabilidad cognitiva, en el intento de dar la máxima coherencia a nuestras percepciones, sentimientos y pensamientos, y de estructurar nuestro mundo, nos limitan en la forma de “seudo necesidades” (Piaget). Los esquemas resistentes al cambio (seudo necesidades) son un medio para ordenar la realidad, que puede convertirse en muy restrictivo. Somos lo que se “debe” ser, confirmamos lo que esperamos ver, no percibimos o reprimimos las divergencias de nuestras preconcepciones. El

proceso de asimilación es mucho más frecuente que la acomodación. En el proceso analítico, el insight y la elaboración abren vías a diferentes formas de procesar por las que el desequilibrio es finalmente resuelto por acomodación (cambio de esquema relevante).

Stern trabaja con esquemas al desarrollar su teoría del contenido inconsciente, pero no se enfoca en la rigidez de los esquemas y su falta de responsividad al presente. Pone el énfasis en lo flexibles y abiertos al cambio que pueden ser en comparación de los registros o huellas mnémicas de antiguos teóricos de la memoria. Los esquemas, a pesar de que algunos elementos cognitivos de los que están hechos pueden ser huellas, son en realidad mapas bastante flexibles para recordar el pasado y para la construcción del presente. Los esquemas son grupos de instrucciones acerca de cómo debe ordenarse la experiencia. La variación adaptativa es la regla.

### **Concepciones de estructura basadas en la teoría del lenguaje**

Sullivan (1940), Fromm (1953) y Schachtel (1959) coinciden en que el lenguaje es el depositario del contenido y la estructura de la cultura, el medio primordial por el que la cultura se transmite al individuo y participa en la estructuración de las vidas individuales. Tanto Levenson (1972, 1983, 1991) como Stern (1983, 1989a, 1990, 1991, 1992) atribuyen al lenguaje el poder de estructurar o constituir la experiencia. La posibilidad de generar significado en la propia vida es equivalente a la posibilidad del uso del lenguaje. Levenson usa “lenguaje” en su sentido semiótico, para hacer referencia a todos los sistemas de signos usados entre los seres humanos (incluido el lenguaje comportamental). Para ambos autores el lenguaje no simplemente “viste” la experiencia sino que participa en su construcción y es el medio por el cual el pasado es codificado. En ese sentido es un concepto estructural.

### **La construcción social de la realidad: Estructura y sociedad**

Según Stern, a pesar de que en psicoanálisis el concepto de estructura es usado en teorizaciones sobre la mente individual, algunos aspectos de la

mente individual pueden ser entendidos como expresión de fenómenos sociales más amplios (Esta es la esencia de la antropología estructural). Burston (1986) señala las similitudes entre el psicoanálisis interpersonal y la sociología del conocimiento y elabora la idea del inconsciente cognitivo: Para el psicoanálisis interpersonal la construcción social de la realidad en la experiencia cotidiana ejerce un límite a lo que podemos o no experimentar, incluso cuando temas dolorosos personales no están involucrados. La comunicación normal en toda cultura presupone que los individuos colaboren en mantener las convenciones del discurso, la lógica de la sintaxis y la expresión del afecto. Patrones que forman el carácter de una cultura, e imponen una cierta forma de “ser en el mundo” a los participantes. Este inconsciente cognitivo no sólo modularía las convenciones sociales e interacciones interpersonales, sino también la forma en que el tiempo, el espacio y la causalidad son captadas por el lenguaje. La envolvente matrix social determina que pensamientos, sentimientos y experiencias son sujetos a estigma social o represión intrapsíquica, y probablemente la forma en que estos contenidos son retenidos fuera de la conciencia. En su elaboración del inconsciente cognitivo Burston usa las ideas de autores como Sullivan, Thompson, Fromm y Schactel. En la teoría de Fromm (1941, 1947, 1960, 1962) encontramos una larga reflexión sobre la influencia social en la construcción de la personalidad en conceptos como el carácter social, y en su análisis de la determinación social de la percepción, el pensamiento y la memoria. Thompson (1953) señala cómo las formas culturales modelan y constriñen la vida de las mujeres. Sullivan relaciona ciertas prescripciones sexuales culturalmente determinadas y la posible “destrucción” de la personalidad. Junto con Fromm describe como los procesos de defensa son determinados por los mandatos de la cultura.

Para Stern, a pesar de que se ha dejado un poco de lado en psicoanálisis el foco en la investigación de los determinantes sociales en la mente individual, esta perspectiva “cultural” afianza el foco cognitivo en las teorías relacionales y determina que la cognición remplace a la vida instintiva como el mayor principio organizador dentro de la teoría interpersonal.

Los críticos del psicoanálisis cuestionan su noción de estructura porque postulan que lleva inevitablemente a una forma de reificación que es incompatible para pensar la realidad psicológica. El self por ejemplo, no es una cosa sino una manera de dar forma a la experiencia. Los fenómenos psicológicos no son entidades estables sino procesos complejos que transcurren en el aquí y ahora. Es así como para Stern todos los psicoanalistas tendrían que tener un interés en la fenomenología. El psicoanálisis tiene que seguir lidiando con el pasado en la mente pero cada vez más se abre a la experiencia presente a partir de corrientes como el constructivismo. El constructivismo en psicoanálisis no es lo mismo que el constructivismo social, este último estaría enfocado a los determinantes culturales del carácter y la personalidad, el constructivismo en la actualidad se refiere al análisis de la experiencia momento a momento, a cómo dos individuos co-construyen y se influyen mutuamente en el aquí y ahora de acuerdo a procesos muchas veces inconscientes. Desde esta perspectiva se podría decir que la cultura construye categorías y procesos (constructivismo social) a partir de los cuales paciente y analista luego construyen su experiencia mutua.

Para el constructivismo individual el presente del sujeto puede formar la experiencia de su pasado tanto como su pasado puede moldear su presente. Stern encuentra que los esquemas y el lenguaje son la mejor forma de hablar de estructura dentro del psicoanálisis interpersonal pero igual encuentra que existe una dificultad para la mayoría de teóricos relacionales de usar este término y se enfocan más en los procesos o grupos de procesos. Esto abre el psicoanálisis a la posmodernidad. Ante el dilema de hablar del pasado y el presente en la mente individual Stern propone una solución dialéctica: Sabemos que nunca transitamos la misma experiencia, pero necesitamos usar a veces el concepto de estructura, a pesar de que sabemos que no hace justicia a lo que describe, y en otros momentos tenemos que dejar ir estas nociones para percibir realmente lo que sucede en el aquí y ahora.

Todas las teorías relacionales sostienen una relación ambivalente con el concepto de estructura porque intentan señalar el aspecto flexible y cambiante del psiquismo en relación al contexto y a los vínculos con los otros. Resaltan el movimiento y transformación del si-mismo más que la idea de una estructura

invariante. Es en la patología que el si-mismo se adhiere a maneras rígidas de ser.

## **Capítulo 1.2: Pensar la subjetividad desde el psicoanálisis relacional**

En el presente capítulo exponemos las ideas de tres importantes representantes de la escuela relacional que ilustran la transformación, dentro de esta tradición, de los conceptos del psicoanálisis clásico sobre el sujeto. Estas formas de pensamiento vienen dialogando con la filosofía social en autoras como Jessica Benjamin, generando un conocimiento interdisciplinario en el que todavía hay mucho por trabajar apuntando a ampliar el conocimiento sobre la subjetividad en el mundo contemporáneo.

### **Capítulo 1.2.1 Reconocimiento y destrucción como categorías de la intersubjetividad en la teoría de Jessica Benjamin**

Jessica Benjamin (1997) en su texto *“Sujetos iguales, objetos de amor”* sostiene que el infante se organiza, en el proceso de desarrollo, a través de su relación con otros sujetos. Este modelo intersubjetivo de la mente le atribuye al niño, desde muy temprano en la vida, la capacidad y la necesidad de ver a la madre como sujeto independiente y no sólo como objeto auxiliar o complementario, es decir, la capacidad de reconocerla como un sujeto semejante y al mismo tiempo diferente. Benjamin coloca el reconocimiento mutuo en el centro mismo del proceso de separación e individuación. El reconocimiento se inscribe como territorio de conflicto, ya que la lucha por obtenerlo demuele el ideal, expresa y genera agresión y separación y de este modo contribuye a promover un espacio simbólico en la relación madre-hijo.

El concepto de reconocimiento mutuo que presenta la autora incluye la noción de autonomía. La autonomía del sujeto se preserva y se transforma como

un polo de tensión necesaria de la independencia/dependencia entre los sujetos. Es parte del reconocimiento la aceptación de la independencia e incognoscibilidad del otro, así como la idea de ruptura, de imposibilidad de sostener esta tensión, lo que implica a la vez la posibilidad de reparación después del fracaso. El reconocimiento mutuo es valioso como ideal en la medida en que se lo entiende como base de la lucha y la negociación del conflicto, cuando la dificultad y la lucha por obtenerlo están adecuadamente incluidas en el concepto. La autora llama la atención sobre la necesidad de captar los momentos negativos en los procesos intersubjetivos, buscando integrar el momento negativo excluido para crear una tensión sostenida y no una oposición. En esta teoría el sujeto individual no reina absoluto por lo que se enfrenta a la dificultad que experimenta cada sujeto para reconocer al otro como un centro equivalente de experiencia.

Las críticas feministas al psicoanálisis proponen que el conceptualizar al primer otro, la madre, como objeto, está a la base de la laguna teórica sobre la intersubjetividad. La antítesis cultural entre sujeto masculino y objeto femenino es un factor importante en la falta de reconocimiento de la subjetividad del otro que se puede observar comúnmente en las sociedades contemporáneas. La negación de la subjetividad de la madre es un obstáculo para la capacidad de ver el mundo como poblado de sujetos iguales.

El reconocimiento entre personas es esencialmente mutuo, siendo la confrontación con la subjetividad del otro y con los límites de la autoafirmación un punto difícil de negociación. *“La necesidad de reconocimiento entraña una paradoja fundamental: en el momento mismo de realizar nuestra propia voluntad independiente, dependemos del otro que lo reconozca”* (Benjamin, 1997:68).

Desde el punto de vista de la teoría intersubjetiva de esta autora, la resolución ideal de la paradoja del reconocimiento estaría en que se instaure como una tensión constante entre el reconocer al otro y la autoafirmación del sí mismo. La fractura y la restauración de la tensión entre la afirmación de la propia realidad y la aceptación de la realidad del otro es un aspecto importante de la crisis del reconocimiento. Superponiendo la idea de Winnicott de la destrucción del objeto y la crisis del reaceramiento de Mahler, es la destrucción (La negación en el sentido de Hegel) lo que permite al sujeto ir más allá de la relación con el objeto concebido subjetivamente. Es la destrucción lo que permite la

transición desde la relación intrapsíquica con el objeto hacia el uso del objeto; esta hace posible establecer una relación con un otro objetivamente percibido como existente fuera del si-mismo, como entidad por derecho propio. En el acto mental de negar u obliterar al objeto, acto que puede expresarse en el ataque real al otro, es donde descubrimos que el otro real existe. Si el objeto sobrevive sin vengarse o replegarse sabremos que existe como otro fuera de nosotros mismos, no sólo como nuestro producto mental. Existe una tensión básica entre la negación y la afirmación del otro, entre la omnipotencia y el reconocimiento de la realidad, entre el deseo de afirmar al si-mismo absolutamente, de negar todo lo que está fuera de la propia omnipotencia mental, y el choque con la realidad implacable del otro. Para Winnicott la agresión no es reactiva al encuentro con el principio de realidad sino que genera la cualidad de externalidad, y marca el momento en que la realidad externa entra en el campo visual como un contraste tajante y claro con el mundo de la fantasía interior. El resultado de este proceso no es simplemente la reparación del objeto bueno, sino el amor, la sensación de descubrir al otro. Winnicott presenta la concepción de una realidad que puede amarse, de algo que está más allá de la integración de lo bueno y lo malo.

El yo intrapsíquico tiene que lidiar con una realidad impuesta desde dentro, el yo intersubjetivo descubre la realidad compartida. El principio de realidad así propuesto se aleja de las concepciones intrapsíquicas del psiquismo en la medida en que este no representa un desvío de la realización de deseos ni una modificación del principio del placer. No es tampoco la aceptación de una falsa vida adaptada, sino más bien la continuación en condiciones más complejas, de la fascinación original del infante con el mundo externo, del amor original a este mundo, de la apreciación de la diferencia y de la novedad. Esta apreciación le da al proceso de separación y diferenciación un elemento positivo, no simplemente hostil, significa amar al mundo, no solo dejar o perder a la madre. Uno ama en la medida en que reconoce al otro como estando fuera, la separación es el otro lado de la conexión con el otro.

*“...la mutualidad como concomitante con la separatividad: específicamente en relación con la partida de la madre. El vehículo de esta resolución es la identificación cruzada (Winnicott): La capacidad para ponerse en el lugar del otro, basada en la comprensión empática de la semejanza de la experiencia interior.” (Benjamin, 1997:72).*

El modelo de relación de reconocimiento mutuo implica la salida del mundo de las relaciones de poder complementarias donde uno es el que tiene el poder y el otro no, donde uno es el sujeto y el otro el objeto. La comprensión mutua es un paso importante en el desmantelamiento de la omnipotencia, allí el poder se disuelve, aunque permanece constante la tensión entre complementariedad y mutualidad, y es inevitable resbalar en la primera en distintos momentos. Cuando no se restaura el reconocimiento mutuo, cuando la realidad compartida no sobrevive la destrucción, predominan las estructuras complementarias y la relación con el objeto interno, esto es bastante común y explica la concepción exclusivamente intrapsíquica de la mente, de sujeto-objeto, que en realidad explica un modo bastante difundido de experiencia interna. Las relaciones complementarias, basadas en la dominación y la sumisión, resultarían de la ruptura de la tensión necesaria entre la autoafirmación y mutuo reconocimiento, una tensión que permite que el si-mismo y el otro se encuentren en condiciones de igualdad. La autoafirmación y el reconocimiento mutuo son dos polos de un frágil equilibrio, este equilibrio es clave en el proceso de diferenciación: el desarrollo de un individuo que es un si-mismo consciente de que es distinto de los otros. En *Los Lazos del Amor* Benjamin (1996) explica este proceso:

*“Pero este equilibrio, y con él la diferenciación del sí-mismo y el otro, es difícil de mantener. En particular la necesidad de reconocimiento genera una paradoja. El reconocimiento es la respuesta del otro que hace significativos los sentimientos, las acciones y las intenciones del sí-mismo. Permite que el si-mismo realice su agencia y autoría de un modo tangible. Pero este reconocimiento sólo puede provenir de otro al que nosotros, a la vez, reconocemos como persona con derecho propio. Esta lucha por ser reconocido por otro y de tal modo confirmarnos, constituye el núcleo de las relaciones de dominación, según lo ha demostrado Hegel. Pero lo que Hegel formuló a nivel de la abstracción filosófica podemos también discutirse en los términos de lo que ahora sabemos sobre el desarrollo psicológico del infante.”* (Benjamin, 1996: 24)

El reconocimiento tiene en el uso común varios cuasi sinónimos: reconocer es aceptar, validar, afirmar, conocer, tolerar, empatizar, apreciar, ver, identificarse con, encontrar familiar etc. Lo que ella llama “reconocimiento mutuo” incluye intercambios descritos en las investigaciones de las dinámicas madre-infante: influencia mutua, mutualidad afectiva, sintonía o entonamiento

emocional y estados de ánimo compartidos. En su teoría del desarrollo, el reconocimiento es el elemento central por el que la persona llega a tener un sentido de sí misma: El yo que se afirma como agente es producto del estar con otra persona que reconoce sus actos, sentimientos e intenciones, su existencia e independencia. *“El reconocimiento es la respuesta esencial, la compañía constante de la afirmación”* (Benjamin, 1996: 35). El reconocimiento es reflejo, incluye la respuesta del otro y cómo nosotros nos encontramos en esa respuesta.

Para Benjamin, no ha sido fácil conceptualizar el desarrollo psicológico en términos de mutualidad y reconocimiento porque la mayoría de teorías del desarrollo se enfocan en la autonomía como meta. Una perspectiva que comprende la relación como un fondo indistinto del cual el individuo tiene que diferenciarse está para la autora ligado al alto valor que damos al individualismo en nuestra cultura, y corresponde a un sentimiento subjetivo común en los seres humanos de *“ser el centro de su propio universo”*. La creciente sensación de separatividad en el desarrollo genera, paradójicamente, una mayor capacidad para compartir y apreciar al otro.

Siguiendo a Winnicott, la autora afirma que el si-mismo tiene que ser reconocido para sentirse auténtico y real. En este proceso el reconocimiento de una realidad exterior, que no es simplemente nuestra proyección, es lo que genera la sensación de autenticidad, y está íntimamente ligada a la experiencia de tomar contacto con otras mentes. Benjamin considera que el ensayo de Winnicott (1969) *“The use of an object”* es un eco moderno de las reflexiones de Hegel sobre el reconocimiento. En el concepto de reconocimiento mutuo hay simultáneamente igualdad y diferencia. Producto de esta capacidad de “estar con”, en donde la identificación con la otra persona permite compartir estados similares, resulta la base de la compasión o co-sentir, la capacidad de compartir intenciones o sentimientos sin exigir el control, de experimentar la igualdad sin negar la diferencia. La sobrevaloración de la separación está ligada a la comprensión del individuo como un sistema cerrado y pierde de vista el proceso simultáneo de transformar y ser transformado por el otro. En esta perspectiva intersubjetiva, la relación del si-mismo con el otro, con su tensión de igualdad y diferencia, es un continuo intercambio de influencias.

### Capítulo 1.2.2 El si-mismo auténtico

De acuerdo a Mitchell (1992) en su artículo "*True Selves, False Selves and the Ambiguity of Autenticity*", al abandonar el modelo clásico freudiano que consideraba que la vida instintiva del ello representaba lo verdaderamente central en el individuo, el psicoanálisis relacional se encuentra ante el problema de identificar qué es lo verdaderamente "nuclear", único, en el self. Desde la perspectiva relacional, el self no podría existir en el aislamiento, la misma capacidad de tener experiencias necesariamente se desarrolla en, y requiere de, la matrix interpersonal. La organización y formación de los patrones de toda experiencia, es un producto extremadamente complejo de las interacciones entre el bebé (con sus sensibilidades y umbrales) y la semiótica y estilos interactivos de sus cuidadores. No existe experiencia que no esté mediada intersubjetivamente. Los significados generados por el self son todos productos de la interacción. Pero, ¿Dónde está el centro, el núcleo del individuo, desde esta perspectiva?, dejando de lado la "naturaleza" representada por los impulsos del cuerpo, la perspectiva relacional corre el riesgo de ver al individuo sólo como un producto del ambiente social?.

La distinción entre el sí mismo verdadero y el falso, entre lo superficial y lo sentido más profundamente, entre adaptaciones conformistas y lo verdaderamente personal, entre lo auténtico e inauténtico: estas son distinciones cruciales para la empresa analítica, y estas distinciones parecen requerir que localicemos el núcleo o centro del self como un punto de referencia. En contraste con la teoría pulsional, desde esta perspectiva no tiene sentido hablar de experiencias corporales puras, que son luego controladas o subsumidas a través del proceso cultural. Por otro lado, también es cierto que el individuo experimenta la cultura a través de su propio cuerpo, pero la experiencia corporal sólo nos es conocida en la necesaria experiencia con otros, y los mismos términos y categorías a través de los cuales deviene conocido están formadas por nuestra experiencia social y lingüística. La estructura física del cuerpo probablemente provee de límites a las elaboraciones de los significados basados en el cuerpo, pero dentro de la teoría pulsional tiene sentido separar lo universal de lo elaborado socialmente en la experiencia corporal, y asignar el núcleo de lo individual a lo corporal, como si el cuerpo fuera directamente representable en la

experiencia desde una forma pura. Desde la perspectiva relacional el cuerpo es central para la experiencia del sí mismo que se estructura a partir de experiencias corporales intensas (como la excitación, comer, defecar, la rabia tal vez), pero el significado de estos eventos corporales, el valor psicológico que tienen en relación al self, se deriva no de sus propiedades inherentes, sino de la forma en que se han estructurado los patrones relacionales tempranos a la par del self. Estas experiencias corporales no pueden representar el núcleo del self, ya que estos operan más como vehículos de la experiencia de sí del self, ya sea de manera auténtica o inauténtica.

En la mayoría de literatura psicoanalítica el self es entendido explícita o implícitamente a través de metáforas espaciales. Si pensamos la mente en términos espaciales, con estructuras, dentro de una topografía, entonces tiene sentido aproximarse a ella como a una cebolla, tratando de encontrar su centro o núcleo, delinear sus capas etc. Para Mitchell resulta más útil pensar el self como un fenómeno temporal que espacial. El self no está en ningún lugar; el self se refiere a la organización subjetiva de significados que una persona crea en la medida en que él o ella se mueven a través del tiempo, haciendo cosas, como teniendo ideas y sentimientos, incluidos algunas ideas y sentimientos autoreflexivos. Si el self se mueve en el tiempo en lugar de en el espacio, no tiene entonces núcleo, sino muchas maneras distintas de operar. Algunas de las formas que tengo de expresarme y operar puedo considerar más “auténticas”, más importantes o más representativas de mí mismo que otras.

Mitchell propone hablar de autenticidad o inautenticidad en relación a la experiencia, donde la diferencia crucial estaría no en el contenido específico de lo que siento o hago, sino en la relación entre lo que siento y hago y la configuración espontánea y flujo de experiencia en ese punto del tiempo. Una misma forma de expresión puede, por ejemplo, sentirse muy auténtica en un punto e inauténtica en otro, auténtica porque se acomoda tanto a mi experiencia emocional interna como al contexto interpersonal. Y cuando está siendo inauténtica puede sentirse forzada, cortada, poco sintonizada interpersonalmente e internamente, o las dos a la vez. El grado en que una acción o sentimiento representa o no el self depende no de su contenido, sino del lugar en el contexto y en la configuración de la experiencia en la medida en

que esta está continuamente siendo organizada, desorganizada y reorganizada en el tiempo.

El individuo se descubre a sí mismo dentro de un campo interpersonal de interacciones en las que él ha participado mucho antes del amanecer de su propia conciencia autoreflexiva. La mente de la que el bebé se hace consciente está constituida por una serie de impulsos, fantasías y sensaciones corporales que han sido modeladas a través de la interacción y regulación mutua con sus cuidadores. La experiencia y significado de todo esto ha sido establecida y continúa siéndolo, a través de la contención e interacción con los otros significativos. Según Mitchell, la pregunta más significativa en el psicoanálisis contemporáneo en sus más importantes expositores es: ¿Cuan significativa y auténtica es la experiencia y la autoexpresión de una persona?. La plenitud en la vida o la psicopatología no son producto de vicisitudes instintuales, sino de la verdad o falsedad en relación a la propia experiencia.

El self opera en la intrincada y sutil dialéctica entre la vitalidad espontánea y autoexpresión por un lado, y la necesidad, crucial para la supervivencia, de preservar conexiones familiares y seguras con otros. La autoexpresión espontánea sirve como piso para la experiencia auténtica, la necesidad de seguridad lleva a la preocupación del impacto de las presentaciones del self ante los otros. La riqueza de la experiencia es generada en la dialéctica sutil entre el mundo interno y el mundo externo, deseo y preocupación por el otro, destrucción y reparación, self y otro. Los seres humanos no sólo se usan unos a otros por seguridad, protección, control y auto regulación; también revivimos, desarrollamos capacidades, y expandimos nuestra conciencia de manera que es imposible en soledad.

La simple distinción entre internalidad y externalidad, aunque útil, no basta para distinguir la experiencia auténtica de la falsa. Lo que es crucial es el grado en que factores internos y externos, el self y el otro, han sido balanceados y reconciliados. El proceso psicoanalítico se convierte así en una lucha para encontrar y ser uno mismo en el proceso de relacionarse y reconciliarse con otros, los otros actuales y las presencias internas. La autenticidad se deriva del uso de lo que ha sido socialmente manejado para representar y expresar mi ser; y la inautenticidad se deriva del uso de lo que ha sido socialmente negociado

para crear y manejar impresiones de mí en los otros. Mitchell considera que es más preciso hablar de las experiencias basadas en el cuerpo como el deseo sexual o la rabia no como una presión endógena primitiva ubicada en un lugar específico de la psique (como el ello) sino como la respuesta a estímulos internos y externos, siempre en un contexto relacional.

### **Capítulo 1.2.3 la comprensión del self en la matrix relacional: El cambio de perspectiva en el psicoanálisis**

Los cambios en las perspectivas teóricas dentro del dominio de la ciencia por lo general corresponden a cambios básicos en posiciones tanto observacionales como conceptuales. Según Fosshage (1992) en “*Self Psychology: The Self and its Vicissitudes Within a Relational Matrix*”. El movimiento dentro del psicoanálisis desde una perspectiva intrapsíquica a un modelo de campo, está en parte sustentado por el actual cambio desde una ciencia positivista del siglo XIX, donde los así llamados hechos eran objetivamente observados, hacia la ciencia relativista del siglo XX, marcada por el principio de incertidumbre de Heisenberg, donde lo observado es reconocido como siempre siendo formado por el observador.

En el psicoanálisis, el cambio desde un punto de vista positivista a uno relativista o perspectivista en la ciencia, puede notarse en el cambio de la posición del analista considerado desde el punto de vista del observador objetivo, versus la formulación posterior del analista desde el modo de observación empático, en la visión de Freud y de Kohut respectivamente. Cuando las observaciones e interpretaciones del analista ya no son vistas como hechos objetivos sino como organizaciones subjetivas el campo analítico varía considerablemente, al ser el analista destronado de una posición de observador objetivo y convertirse en un co-participante en percibir y construir el proceso analítico.

Los esquemas perceptivos-afectivos-cognitivos del analista influyen su experiencia de manera variable y determinan la lectura que hace de la experiencia del analizando tanto como los esquemas del analizando moldean su experiencia del analista. Este cambio fundamental desde una ciencia positivista a una relativista y el cambio paradigmático en la posición observacional subraya que el espacio analítico envuelve tanto una interacción entre dos personas (y sus respectivas subjetividades), como un campo relacional o intersubjetivo.

La gran diferencia entre lo que ha sido llamado las psicologías de una persona y de dos personas, estriba en que la primera enfatiza el desarrollo y los conflictos como determinados biológicamente y ve la psicopatología como generada sobretodo intrapsíquicamente. El modelo de la psicología del dos enfatiza el desarrollo y los conflictos emergentes dentro de la matrix relacional y considera la psicopatología como primariamente generada dentro y por la matrix relacional. Estas teorías del desarrollo y de la patogénesis reflejan un énfasis intrapsíquico y uno relacional respectivamente. El modelo de una persona aplicado a la experiencia analítica tiende a sostener la visión clásica de la transferencia como el desplazamiento y la proyección en la pantalla vacía del analista donde la contribución de este último es considerada mínima, esto es, transferencia como distorsión (Fosshage, 1990). La interpretación y el insight, y no la experiencia relacional, tienden a ser vistas como los agentes centrales de la acción terapéutica. Por el contrario, conceptualizar la escena analítica desde la perspectiva de la psicología del dos abre la puerta a incluir, sino enfatizar, la nueva experiencia relacional, además de la interpretación y el insight, como agentes terapéuticos importantes. Como lo señalan Modell (1984) y Mitchell (1988) ambos modelos se superponen y coinciden en algunos puntos, ambas perspectivas consideran elementos biológicos y ambientales, pero la diferencia está en el énfasis que se le da a cada una. Las influencias ambientales están consideradas en la perspectiva del uno, pero la acción en el desarrollo, patogénesis, transferencia y terapia, tiende a ser intrapsíquica. Así mismo, los determinantes biológicos son considerados en la psicología del dos (Por ejemplo, todas las motivaciones primarias en todas las teorías psicoanalíticas están ancladas biológicamente o precableadas), pero la acción en el desarrollo, patogénesis, transferencia y terapia tiende a ser relacional.

Es así como el análisis y comprensión de lo que sucede en la relación entre psicoanalista y paciente se da desde la perspectiva de la matrix relacional que ambos conforman. Esto convierte al espacio analítico en una situación privilegiada para investigar al detalle cómo dos mentes se encuentran, interpenetran y generan nuevas cosas a partir de ese encuentro, y el poder transformador que este tipo de encuentro tiene para la subjetividad individual.



## CAPITULO 2: EL SUJETO EN LA FILOSOFÍA SOCIAL: INTERSUBJETIVIDAD Y RECONOCIMIENTO EN LA FILOSOFIA SOCIAL

En el presente capítulo exponemos las principales ideas de Hegel sobre la subjetividad, el filósofo fue uno de los primeros en pensar la subjetividad en términos intersubjetivos. Seguimos el hilo de su pensamiento en los filósofos de la Escuela de Frankfurt que trabajan una filosofía social enriquecida por la apertura interdisciplinaria e incorporan las ideas de Hegel sobre la constitución intersubjetiva de la conciencia ligada a procesos de transformación histórica y social. Estos pensadores crean propuestas éticas e invitan a disciplinas como el psicoanálisis en la comprensión interdisciplinaria de la subjetividad. Nos enfocaremos sobre todo en la teoría de Axel Honneth sobre la lucha por el reconocimiento y a su análisis crítico de las sociedades contemporáneas.

### Capítulo 2.1 El sujeto en la filosofía de Hegel

Hegel es el primer filósofo que ofrece una caracterización filosófica de su época al hacer de la modernidad un problema. Crea la expresión sintética del principio de subjetividad, que va de la mano con la alienación y el desgarramiento que percibe como inherente a la vida moderna. Hegel describe su mundo como el mundo gris de los intereses particulares y de la instrumentalización de todos los ámbitos de la vida. En *“Hegel. La inquietud de lo negativo”* Jean-Luc Nancy (1997) encuentra que subjetivamente este mundo es percibido por el sujeto como un mundo de separación y dolor, cuya historia es una sucesión de violentas atrocidades sólo comprensibles en la conciencia de una especie de desdicha constitutiva. Para Nancy este mundo no necesitaría consuelo sino verdad, la verdad de la experiencia y de la autoconciencia.

Hegel entiende la historia como un progreso de la conciencia hacia la libertad y asume como tarea esencial de su filosofía el aprehender su tiempo (La Edad Moderna) en conceptos. Hegel señala a la subjetividad como el principio fundamental de la Edad moderna, lo que la coloca en un nivel de superioridad frente a épocas pasadas pero determina también su propensión a

las crisis. El mundo moderno, signado por el principio de la subjetividad, hace experiencia de sí mismo como el mundo del progreso y a la vez del espíritu extrañado.

Hegel llama subjetividad a un modo de relación del sujeto consigo mismo, el mundo moderno es aquel que busca la libertad en el desarrollo y reconocimiento de esta subjetividad, esta subjetividad se vincula estrechamente con la idea de libertad<sup>3</sup> y de reflexión. Para Habermas (1989), la subjetividad moderna tiene cuatro connotaciones: Individualismo (lo absolutamente particular puede hacerse valer), derecho a la crítica, autonomía de la acción y filosofía idealista (con la idea que se sabe a sí misma). Los acontecimientos históricos claves para que se desarrolle esta subjetividad son: La Reforma, La Ilustración y la Revolución francesa. El principio de la subjetividad determina también las manifestaciones de la cultura moderna: la ciencia objetivante que libera al sujeto cognocente, los conceptos morales basados en la libertad subjetiva, y el arte moderno que muestra su esencia en el romanticismo, donde la forma y el contenido están determinados por la subjetividad.

Un planteamiento central en la filosofía de Hegel es que el sujeto sólo existe en tanto es y ha sido reconocido por un otro, este reconocimiento supone intersubjetividad y conflicto. Hegel señala la constitución inherentemente social de la autoconciencia individual. El “espíritu” se manifiesta como la unidad de dos autoconciencias que se diferencian la una de la otra. La intersubjetividad está marcada por el conflicto que se encuentra en el centro mismo de la dinámica de reconocimiento. En la descripción que hace Hegel del reconocimiento, este proceso implica que la conciencia ha de enfrentarse en una lucha a muerte (simbólica) con otra conciencia para lograr ser reconocida. La conciencia es en esencia tal, que la totalidad de lo particular necesita ser en otra conciencia y ser la conciencia del otro, o dicho de otra manera, que la conciencia es en esencia tal que debe ser reconocida por el otro para llegar a ser. No puedo conocerme

---

<sup>3</sup> Jean Luc Nancy entiende la libertad en Hegel como la decisión del sujeto a experimentarse a sí mismo en cuanto indeterminado, en cuanto voluntad abstracta, infinita para sí misma en su singularidad inmediata. Esta libertad responde a la necesidad del sí mismo de estar desprendido de toda fijeza y determinación, libertad como devenir. No es la libertad de la coerción externa y del libre albedrío, sino la que me hace independiente del “yo déspota”, así como de cualquier déspota externo o político. La liberación se da en el movimiento del reconocimiento.

en la conciencia del otro como esta totalidad particular más que en la medida en que me establezco en su conciencia siendo en su exclusión una totalidad de la exclusión. Al hacerlo la conciencia se suprime dialécticamente en tanto que totalidad de la particularidad.

*“Este reconocimiento de los particulares es, pues, en sí mismo una contradicción absoluta; el reconocimiento no es sino el ser dado de la conciencia, en tanto que totalidad en otra conciencia, más en la medida en que la primera conciencia deviene objetivamente real suprime dialécticamente la otra conciencia, por ello el reconocimiento se suprime dialécticamente a sí mismo. No se realiza más por el contrario deja de ser en la medida en que ella es. Y no obstante, la conciencia no es sino como acto de ser reconocido por el otro...” (Kojève, 1952:116).*

Hegel postula como base ontológica de la realidad humana el ser la única capaz de revelarse a sí misma por el discurso. La verdad y lo verdadero serían categorías que corresponden al sujeto. Hegel, al analizar los caracteres específicos de la realidad humana, encuentra la estructura dialéctica del ser y de lo real, y la categoría ontológica de la negatividad que se halla a la base de esta dialecticidad. Hegel distingue entre la substancia (ser-estático-dado) que tiene por fundamento la identidad, del sujeto del discurso que revela a ese ser y a sí mismo, al ser humano que en contraposición tiene como base la negatividad.

El sujeto que tiene en sí como base esta negatividad es, básicamente, la acción o acto de crearse a sí-mismo, y sólo es objetivamente real como “movimiento dialéctico” cuyo resultado se “mediatiza” por la negación del ser dado que le sirve como punto de partida. La negatividad constitutiva al ser humano es asociada a la identidad del ser, es la que escinde a ese ser en objeto y sujeto y crea al hombre como opuesto a la naturaleza. La realidad humana no es algo dado eternamente idéntico a sí-mismo, sino un acto de autocreación progresiva temporal, esta posibilidad de autocreación se da por negación de lo dado<sup>4</sup>. Citando al Hegel de la Enciclopedia Nancy nos recuerda que,

---

<sup>4</sup> En la visión de Nancy el sujeto es la autoplaticidad y la autodeterminación infinitas. Primero el sujeto se encuentra en lo otro: mundo, cuerpo, lengua, el otro de la relación. El pensamiento, ligado con el amor, representa el dejarse alterar por el otro, y derrocar al YO. Interrumpe así el discurso y hace espacio al llamado y reclamo del otro en tanto que otro. El amor es lo que viene de lo otro para despegar la consistencia del sí mismo y estaría a la base de toda conciencia y por lo tanto del sí-mismo. La conciencia de sí es básicamente deseo. “La verdad del deseo mismo es otra cosa: es precisamente la de ser otro, es

*“El espíritu no es algo que permanezca en reposo, sino más bien lo que carece absolutamente de reposo, la actividad pura, la negación de la idealidad de todas las determinaciones fijas del entendimiento, un continuo diferenciarse de sí mismo, no una esencia ya acabada antes de su aparecer, disimulándose detrás de los fenómenos, sino que en realidad es efectivo solo a través de las formas determinadas de su necesaria revelación de sí”.*<sup>5</sup>

Según Kojève, esa misma negatividad que se realiza como existencia humana en el seno de la naturaleza, reuniría nuevamente sujeto y objeto en y por el conocimiento verdadero, donde el discurso coincidiría con el sujeto que lo revela. Este conocimiento verdadero se realizaría en el sujeto capaz de sostener una forma de pensamiento que integra sujeto y objeto, en palabras de Jean Luc Nancy:

*“El pensamiento que no se piensa a sí mismo no es todavía el pensamiento, es decir, no es lo que ha de ser en cuanto pensamiento,. Por una parte todavía le falta un objeto: a saber, él mismo. Pero por otra parte, ese objeto que le falta-y que es el sujeto- es precisamente lo que hace del pensamiento un pensamiento, es decir, no la conformación de un contenido para un establecimiento que le es exterior, (pensamiento-imagen, pensamiento-sentimiento o pensamiento noción), sino la penetración de una cosa por un sentido que sea el suyo, y que sea él mismo”* (Nancy, 1997: 22)

El hombre vendría a ser ese movimiento dialéctico o histórico que revela al ser a través del discurso y que vive en función de un porvenir. El porvenir se presenta como proyecto a realizar por la acción creadora y negadora de lo dado, se crea como obra mediante la acción. El que el hombre tenga en sí la posibilidad de ser un individuo libre e histórico está determinada por la condición de ser mortal, es decir, finito en el tiempo y consciente de su finitud.

---

la alteridad como alteración infinita del sí-mismo que deviene” (Nancy, 1997: 68). Ningún objeto puede satisfacer esto, sólo lo otro del sí-mismo, lo transformativamente otro. El deseo hace que el yo unilateral, cerrado, déspota, se haga otro. No me reconozco reconocido por el otro sino en la medida en que este reconocimiento del otro me altera.

<sup>5</sup> Cita de Hegel el Jean-Luc Nancy “Hegel la inquietud de lo negativo” (1997) p. 12. Originalmente en la *Enciclopedia*, p 378.

La fuerza de lo negativo se da en la actividad de separación<sup>6</sup> que es tarea del entendimiento, fuerza por la cual es posible aislar una entidad que no está realmente separada de su entorno y que obtiene así una existencia empírica propia y una libertad separada o aislada, esto se da por la energía del pensamiento, del Yo abstracto puro. El entendimiento, y ligado a él la facultad del discurso, es lo verdadero y específicamente humano, lo que lo distingue del animal o cosa. Para Hegel, la actividad del entendimiento es esencialmente discursiva, y revela por palabras aisladas o discursos parciales, elementos constitutivos de la totalidad, separándolos artificialmente ya que en la realidad son inseparables entre sí.

Para Hegel, según Dallmayr (2010), la sustancia sería la realidad externa en sí antes de toda reflexión, en este contexto la subjetividad se entiende como conciencia reflexiva, como negación reflexiva de la inmediatez que produciría un desdoblamiento entre sujeto y objeto, entre reflexión y mundo. Este desdoblamiento sólo puede ser superado a través de la reconciliación entre sujeto y mundo, a través de lograr un auto-reconocimiento en la otredad.

El objetivo de la fenomenología del espíritu es mostrar el devenir del conocimiento o del saber como tal. La modernidad es entendida como parte de un proceso de aprendizaje o como una experiencia formativa por la que atraviesa la conciencia, que no comprende nada que no caiga al interior de su experiencia. La experiencia es entendida como el movimiento transformador en el que la subjetividad se distancia inicialmente del mundo y luego se recupera a sí misma, como espíritu, en y a través de ser otro. Estaría dándose continuamente un proceso de transformación constituido a través de la superación de la otredad en espíritu. No es una progresión ininterrumpida, se haya marcada por un desdoblamiento vinculado al poder de la negación. Es una característica

---

<sup>6</sup> En la idea de la separación y de la fuerza de lo negativo es esencial entender, como nos recuerda Nancy, que no es sólo que la conciencia perciba la separación: Es en la separación donde se posee autoconciencia, y donde se hace la experiencia de esta conciencia. Es esta experiencia de separación la que está a la base del sí-mismo, en cuanto relación no dada, o relación infinita. Lo central sería de qué manera se revela eso o ese que Hegel llama sujeto, y de qué manera el sujeto se constituye y se libera conforme a la lógica de la negación de lo "dado" en general. El sujeto es su manifestación y su acción, esta acción es la experiencia de la conciencia de la negatividad de la sustancia, tal cosa es el tiempo (la existencia concreta de la negatividad). Es por eso que el ser del mundo y del sujeto no "es" sino que deviene, se efectúa.

principal de la modernidad el salto hacia la subjetividad o el ego racional, que coincide con la división sujeto-mundo y con la liberación del poder de la negatividad. El principal esfuerzo de la modernidad está concentrado en desplegar el sentido interior de la individualidad particular dejando de lado cualquier proceso de mediación.

#### TAREA ANTE NOSOTROS SEGÚN HEGEL:

*“Hoy la tarea ante nosotros no consiste en purificar al individuo de la inmediatez sensible y de convertirlo en una sustancia pensante, sino de convertirlo más bien en lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados” (Hegel, 1807)<sup>7</sup>*

La modernidad puede ser entendida como el surgimiento de la autoconciencia individual y de la libertad personal. Al tomar distancia del mundo circundante, el individuo es capaz de descender a su propia interioridad descubriendo así su propio yo y su voluntad autónoma, y entendiendo al mismo tiempo a la libertad autoconsciente como puerta de entrada al saber y espíritu absolutos. Este descenso hacia la conciencia individual y hacia la voluntad del yo implica una ruptura inicial del lazo que une al individuo con el mundo y a los individuos entre sí.

Sería una propuesta política de Hegel la idea de una polis imbuida en un ethos superior en que las voluntades del yo divergentes son mediadas y reconciliadas nuevamente, lo que haría falta es avanzar hacia una NUEVA CONCIENCIA pública donde las voluntades individuales sean superadas en un espíritu más general o universal.

La vida ética se mueve por estadios consecutivos, la sociedad civil denota un estadio de diferencia o de separación abrupta donde el énfasis recae en la particularidad individual y la diversidad de intereses humanos. Por eso Hegel tiene una actitud ambivalente en relación a la modernidad: Por un lado, al incentivar la iniciativa individual, la sociedad moderna da lugar a la manifestación de la libertad del individuo, siendo esta un ingrediente clave de la vida ética

<sup>7</sup> Cita de Hegel en el artículo de Fred Dallmayr, “Hegel para nuestro tiempo: dialéctica negativa y ethos democrático” ,2010:332.

desarrollada, por otro lado, la emancipación de la libertad privada también libera un cúmulo de necesidades deseos y preferencias que pueden ser precursores de corrupción y depravación moral. En el avance hacia la cúspide de la vida ética en la *“Filosofía del derecho”*, el estado moderno logra que los aspectos de filogénesis y ontogénesis sean correlativos, es decir, que un incremento de la maduración individual quede vinculado a un incremento en la maduración pública.

A diferencia de sociedades antiguas (y muchas actuales) donde impera la heteronomía o tutela, los individuos en las sociedades modernas demandan ser respetados en su vida interior y poder albergar sus propias opiniones, preferencias y su conciencia individual. Para Hegel:

*“El fundamento de los estados modernos tiene la fuerza y la profundidad prodigiosa de permitir que se desarrolle el principio de la subjetividad hasta el mayor grado de singularidad e independencia personal posible, y al mismo tiempo la guía nuevamente hacia la unidad sustancial manteniendo así esta unidad en, y a través de, la subjetividad misma”* (En Dallmayr, 2010: 328)

En relación a la ética Hegel señala que esta se manifiesta en la interacción entre seres humanos, interacción que desencadena procesos complejos de formación y aprendizaje mediante los cuales los agentes individuales son liberados de su absorción en una estrecha particularidad o inmediatez, en favor de una mayor apertura hacia los otros.

## CAPITULO 2.2 Intersubjetividad y Filosofía Social

Theodor Adorno (1903-1969) es un filósofo de la primera generación de la Escuela Crítica Social que reelabora la teoría de Hegel (al igual que Marx) traduciendo el concepto de espíritu en sociedad o trabajo social. Inicia junto con Max Horkheimer (1895-1973) esta escuela de pensamiento interdisciplinario aplicado al análisis social. Honneth, pensador contemporáneo heredero de esta escuela, asume el proyecto de una filosofía social orientada a la crítica transformadora y a la elaboración de una ética. Este autor reelabora el concepto hegeliano de reconocimiento proponiéndolo como elemento central para pensar la subjetividad y la evolución social.

### 2.2.1 El espíritu hegeliano traducido en el trabajo social: La interpretación de Adorno

Para Adorno en “Tres estudios sobre Hegel” (1963<sup>a</sup>, 1969) en el concepto de espíritu hegeliano se actualiza en el pensamiento de la identidad o de la unión entre sujeto y objeto, identidad originaria que se escinde y se reúne de nuevo. La plenitud de lo concreto es interpretada por el pensamiento a la vez que este lo nutre y le da forma, esto no lo hace más realista sino que se refiere a un movimiento por el cual el espíritu realiza una especie de anamnesis, una inmersión en sí mismo, o con palabras de Hegel, un entrar en sí y recogerse en sí del ser. Hegel critica la descomposición del pensamiento en sujeto y objeto, pero no opone a esta noción una irracional unidad de sujeto y objeto sino una dialéctica entre momentos subjetivos y objetivos, que en cada caso se distinguen entre sí y son concebidos como el resultado de una mediación recíproca. En el idealismo hegeliano, la razón se convierte en crítica al hacerse negativa, movilizadora de la estática de los momentos que, sin embargo, se conservan como tales. Hegel realiza una ontoreflexión del idealismo, donde no cabe ninguna condición generadora del espíritu que no haya sido extraída del sujeto fáctico y por lo tanto del “mundo”. Para Adorno, la objetividad de la dialéctica hegeliana echa abajo todo mero subjetivismo, implica algo así como la voluntad del sujeto de saltar sobre su propia sombra, el sujeto-objeto de Hegel es, finalmente, un sujeto, pero un sujeto finito, trozo del mundo. El análisis del sujeto

absoluto tiene que reconocer la irresolubilidad de un momento empírico, no idéntico.

El espíritu hegeliano es libre, activo, producente, guarda semejanzas con los conceptos kantianos de razón práctica y espontaneidad, que en la unidad sintética de la apercepción se aúna con la identidad constitutiva, existe aquí una indiferencia entre la espontaneidad engendradora y la identidad lógica, esta se convierte en Hegel en la totalidad en la que se hace principio del ser no menos que del pensar, es una apercepción sintética llevada más allá del concepto abstracto al ámbito del trabajo con los otros.

La esencia del trabajo es social ya que es algo para otro, conmensurable con otros en cuanto salida del sujeto singular. La subsistencia de los sujetos depende del trabajo de los demás no menos de lo depende la sociedad del obrar de los individuos singulares. El trabajo es organizado socialmente a través de su propia racionalidad en una ordenación de funciones. Adorno, siguiendo a Marx, traduce el concepto hegeliano de espíritu en trabajo social. A la sociedad le incumbe hasta lo que Hegel reserva al espíritu frente a todos los momentos aislados de la empirie, momentos que la sociedad hace aparecer por su propia mediación, constituyéndose a través de ella. Antes de todo influjo particular de la sociedad sobre los fenómenos esta se manifiesta en ellos como lo hace la esencia para Hegel.

*“La sociedad es concepto tan esencialmente como lo es el espíritu; en ella, en cuanto unidad de los sujetos que mediante su trabajo reproducen la vida de la especie, se convierte el espíritu en objetivo, en independiente de toda reflexión y en algo que prescinde de las cualidades del trabajo y de los trabajadores, y el principio de la equivalencia del trabajo social cambia a la sociedad, en el sentido burgués moderno, en algo abstracto y máximamente real...por eso cada uno de los pasos del pensar tropieza con la sociedad” (Adorno, 1969: 37).*

El pensamiento se comporta de manera polémica con la naturaleza, es una intervención, no un mero recibir. Indiferente a cual sea el contenido, cuando se habla de pensamiento se habla conjuntamente de un material del cual el pensamiento se sabe separado, para disponerlo como hace el trabajo con su materia prima. Así, a todo pensar le está asociado un momento de esfuerzo violento (reflejo de las necesidades vitales) que caracteriza el trabajo, los esfuerzos del concepto no son metafóricos. El mundo que el sistema hegeliano

habría concebido se ha concretado como sistema en el sentido literal: el de una sociedad radicalmente socializada. Este mundo, trabado en un todo mediante la producción, mediante el trabajo social conforme a las relaciones de cambio, depende en todo sus momentos de las condiciones sociales de producción y hace realidad la preeminencia del todo sobre las partes, la impotencia del individuo, la relación universal de cambio, en la que todo cuanto hay es un ser para otro (mercancía). Esto genera una producción descontrolada, olvidada de su destino humano, existiendo un olvido de sí mismo de la producción. La sociedad burguesa es una totalidad antagonística.

La fuerza de la teoría se da en la medida en que los hechos son conceptuados y criticados y poseen así una negatividad que los hace distintos a lo que son. Para Adorno existiría una falsa identidad inherente al sistema ya que no entra un tercero conciliador, esto es esencial a la ideología imperante de apariencia socialmente necesaria. Hegel no acepta ningún uso enfático del concepto ser, ya que la filosofía no ha de buscar su objeto en los supremos conceptos universales, sino que está entrelazada con los momentos de la conciencia y las etapas sociohistóricas. El proceso dialéctico es la verdad misma, incluido su momento reflexivo, esta es una verdad que ya no es adecuación de juicios a la realidad. La verdad es su movimiento en ella misma, un movimiento que se desliga del sujeto pensante. Lo verdadero se aprehende y expresa no como sustancia sino igualmente como sujeto. La verdad como proceso es un atravesar todos los momentos, esto se opone a la idea de la proposición libre de contradicción y en cuanto tal posee un núcleo temporal, esta ha asumido el rostro de la espontaneidad de la conciencia liberada. En la concepción hegeliana existiría un núcleo experiencial básico en el pensamiento.

Razón y libertad son un sinsentido una sin la otra, y la razón de cada individuo singular es la razón de la especie. La dialéctica asume esta relación y hace así justicia al campo social de fuerzas, en el que todo lo individual se encuentra ya de antemano socialmente preformado, pero en el que nada se realiza sino a través de los individuos. No existen conceptos inmutables de sociedad-individuo ni de sujeto-objeto: sólo en la concreción histórica se tiene que formar la participación de ambos momentos, lo que son. Existiría una

ambigüedad básica en la sociedad burguesa: la individualidad es considerada todopoderosa y el individuo singular se halla a la vez impotente, anulado.

## **2.2.2. Axel Honneth y la filosofía social en la actualidad: Hacia una teoría del reconocimiento**

### **2.2.2.1 La filosofía social en la actualidad**

En su artículo “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía Social” Honneth (2000) hace un recorrido histórico con la finalidad de ilustrar el proceso de formación del pensamiento en la filosofía social moderna, su objeto de estudio y sus formas de fundamentación.

Señala que es con el pensamiento de Rousseau que se da un giro en la filosofía social. Hasta ese momento, la reflexión había sido sobre todo enfocada en las condiciones que permitirían un orden social correcto o justo, a partir de las ideas de este autor se da un giro hacia el análisis de las limitaciones que las nuevas formas de vida que surgían con el avance de la modernidad imponían a la autorrealización del hombre. Al tratar de comprender la vida social de su época en contraste con una idea de la original “naturaleza humana” Rosseau funda la filosofía social moderna, en su teoría podemos encontrar ideas precursoras al concepto de “alienación”, esto abre la puerta a un tipo de diagnóstico social que considera las limitaciones estructurales que una determinada realidad social imponen a la autorrealización individual. Esta manera de desarrollar el pensamiento social implica definir qué es una limitación o una evolución no atinada así como la referencia a un ideal del actuar humano que se encontraría disponible en la dotación antropológica de la especie.

A pesar de que Hegel realiza también un diagnóstico de su época y las limitaciones que impone a la autorrealización humana, su enfoque difiere de Rousseau en la medida en que considera que lo patológico en las sociedades modernas se da por un crecimiento desmedido del particularismo individual, lo que se manifiesta en fenómenos empíricos como el aislamiento social, la apatía

política y la pauperización económica. Todas estas condiciones limitan la posibilidad de una verdadera “vida buena”. Dentro de esta coyuntura, la liberación legal de los sujetos individuales en las sociedades burguesas estaría acompañado por la atomización de la comunidad entera. La libertad jurídica entendida sólo en términos negativos ya no conduciría a un vínculo social que pueda ir más allá de las orientaciones puramente instrumentales. Hegel comparte con algunos de sus contemporáneos la visión de que con los avances socio políticos de la modernidad, a la que corresponde el desarrollo del intercambio burgués, se rompe el nexo que en sociedades previas existía entre la vida individual y las virtudes públicas. La sociedad burguesa tendría muchas mayores consecuencias que la desintegración política: los individuos, aprovechando las nuevas libertades empezarían a referirse únicamente a sí mismos, bajo el riesgo de que junto con el vínculo social se disuelva la posibilidad de desarrollar una identidad racional. Esta falta de referencia o vínculo de los individuos con el todo social tiene consecuencias patológicas tanto para el sujeto como para la comunidad: el individuo no se encuentra ya integrado de modo constitutivo en la esfera pública, en él se opone el deber y la inclinación de manera abstracta, y en la sociedad los integrantes atomizados y las instituciones quedan sin vida.

Marx y Nietzsche son los continuadores de esta forma de pensamiento iniciada con Rousseau y que es llamada “filosofía social” con su diagnóstico de las patologías del mundo moderno y su orientación ética bajo el supuesto de una concepción de la vida buena. Con el florecimiento de la sociología, la filosofía social recibe impulsos decisivos de una ciencia empírica. En sus inicios la sociología parte también de una crítica a la sociedad moderna y a la decadencia de los valores o de la falta de un horizonte ético que guiara las nuevas formas de vida sociales. Los primeros sociólogos adoptaron de Marx la idea que el nuevo modo de economía capitalista conducía a una nueva forma de relaciones humanas, no ya basadas en vínculos personales, sino en consideraciones de la racionalidad instrumental. Es así que en el umbral del siglo XX domina el diagnóstico sociológico que apunta las causas institucionales de la creciente falta de orientación ética, entendida como un nihilismo, a la implementación de la economía capitalista de lucro. Esta afirmación se encuentra presente en el

pensamiento de aquellos que analizaron la transición al orden social moderno: Simmel y la objetivación de las relaciones personales, Tonnies y la disolución de los vínculos de comunidad sociales, Weber y el desencantamiento radical del mundo y Durkheim y su análisis de la solidaridad. Todos ellos señalan el proceso histórico por el que el nuevo orden económico conduce al vaciamiento moral de la vida social. Producto de estas evoluciones la filosofía social se enfrenta a un dilema metodológico: debido a su propósito original no podía desistir de señalar normativamente ciertas formas de vida del hombre porque sólo bajo este parámetro es posible obtener criterios de diagnóstico de las patologías sociales, y por otro lado, desde Nietzsche, se había demostrado que cualquier ideal de vida podía estar expresando simplemente una visión del mundo particular, y por tanto poseer una validez relativa. ¿Cómo seguir discutiendo las evoluciones sociales patológicas si no se disponen de pautas evaluativas universales?.

Para intentar responder a este dilema fue necesario reconducir estos patrones de interpretación sociológica al marco de la filosofía. Solo en ella podrían encontrarse recursos metodológicos que desafiaran el relativismo ético y brindar soporte a premisas universalistas. Luego del fin de la primera guerra mundial, sólo dos posturas filosóficas eran aptas para tarea semejante. Por un lado la antropología filosófica, escuela teórica que incluía investigaciones empíricas pretendiendo resolver la cuestión de cuáles eran las propiedades universales que distinguen al hombre de otros animales. Y por otro, la filosofía de la historia. En ambas vertientes se basaron aquellas corrientes teóricas que a partir de 1920 buscaron regresar al terreno de las premisas universales.

La mayoría de corrientes de la filosofía social después de los 1920-30 se basan entonces en los procedimientos de fundamentación de la filosofía de la historia y la antropología filosófica. De ellas se deriva un diagnóstico de las patologías sociales de la época que presupone como pauta de evaluación crítica una determinación empírica del modo de vida natural del hombre. Estas incluyen no sólo las que se derivan de la antropología filosófica sino de corrientes guiadas por un entendimiento distinto de la naturaleza humana, como el psicoanálisis. En este marco se ubica “El malestar en la cultura” de Freud, que procura ser un diagnóstico social-filosófico de la época, que también tiene un carácter antropológico. Son autores que se apoyan en conocimientos psicoanalíticos

sobre la estructura del psiquismo para demostrar las consecuencias deformadoras de la sociedad capitalista: Erich Fromm, Alexander Mises y pasando por Herbert Marcuse. En Francia, inspirados por Durkheim y su estudio sobre la religión surge una filosofía social fundada antropológicamente, radicalizado por Georges Bataille y su teoría del capitalismo, así como su análisis de las funciones sociales de lo sagrado. En Estados Unidos una corriente equiparable a la filosofía social de diagnóstico de la época es la que surge de John Dewey y sus escritos de crítica de las imperfecciones y parcialidades de la era moderna capitalista sobre una base pragmatista.

La segunda guerra mundial, y la convergencia entre el despotismo fascista y el sistema de poder estalinista, cambia el énfasis en la imagen diagnóstica de la época que ubicaba el problema central en la economía capitalista, hacia la tendencia hacia el totalitarismo. A partir de este cambio, toda teoría de orientación social-filosófica ubica en su diagnóstico de las patologías de la modernidad el problema del totalitarismo y el modo de relación del ser humano con el mundo que este implica. Este giro no representa, sin embargo, que se dé un cambio metodológico en la filosofía social, así podemos ver que en los dos textos más representativos de la época, *“La Dialéctica de la Ilustración”* (1944) de Horkheimer y Adorno y el estudio de Hannah Arendt (1963) sobre el totalitarismo, apoyan nuevamente su fundamentación en la antropología y en la filosofía de la historia.

Para Horkheimer y Adorno, la patología social que se manifiesta en el sistema de dominación fascista sólo puede ser comprendida como una consecuencia de una evolución errada del proceso de civilización marcado por el creciente uso y concentración de la razón instrumental. Para Honneth, este diagnóstico pierde de vista los factores específicamente modernos. En contraste, el análisis de Arendt ubica en el proceso de industrialización propio de la modernidad la alienación moderna que el individuo manifiesta en su relación consigo mismo, en la relación con los otros, y en su relación con el mundo.

#### La situación actual de la filosofía social: formas de fundamentación

En las décadas de los 60 y 70, con las teorías de autores como Habermas, Taylor y Castoriadis, empieza a formarse una nueva filosofía social

que debe sus impulsos sustanciales al pensamiento de Hannah Arendt y que ha de tener en cuenta los profundos cambios a todo nivel ocurridos en las décadas posteriores a la segunda guerra mundial. Con el crecimiento de la filosofía analítica del lenguaje crecen las exigencias metodológicas que se demandan a la fundamentación de enunciados filosóficos, afectando también a las filosofías sociales y el problema de la justificación metodológica de los enunciados sobre patologías sociales.

En sus inicios, la filosofía social pretende ocuparse de un problema que había sido dejado de lado por el pensamiento moderno por dificultades metodológicas. Con Hobbes se renuncia, en el pensamiento político, y con Kant en el pensamiento moral, a la posibilidad de pensar cuestiones de la buena vida, que al considerarse inaccesibles para una determinación universal, son excluidas de la filosofía, sólo cuestiones de justicia del pasaron a considerarse propias del pensamiento filosófico.

La posición de Rousseau difiere de esta postura en que en sus obras críticas de la cultura considera que la cuestión ética de la convivencia social no puede dejarse de lado sino que debe ser pensada bajo los presupuestos de la ilustración científica. Esta perspectiva tiene como objetivo examinar la vida social bajo el criterio de si tiene cualidades y contiene las condiciones que faciliten llevar una vida atinada entre los hombres. Es así que nace la filosofía social como guardiana del horizonte ético de las emergentes formas sociales. A pesar de no tener un enfoque positivo en relación al tema ético de la vida buena, el concepto de diagnóstico y patología lleva implícito ciertos supuestos de cómo deben ser las condiciones de la autorrealización humana.

Como señala Honneth, tanto el concepto de “diagnóstico” como el de “patología” provienen del ámbito de la medicina, y desde ahí podemos observar como la transferencia de estos conceptos al ámbito de los trastornos psíquicos es problemática y tanto la psicología médica como el psicoanálisis tienen hoy una discusión abierta sobre la pregunta de cómo podría formularse un concepto plausible de salud psíquica. Resulta mucho más difícil extender de manera coherente dichos conceptos a la vida social en su conjunto, porque ya no es el individuo concreto el punto de referencia, sino que se requiere una idea de normalidad referida a la vida social en su conjunto. Para esto no sólo es

necesario, como pretendieron algunos enfoques de las ciencias sociales, limitarse a una observación externa limitada por el horizonte cultural de autocomprensión de una sociedad determinada, sino que será necesario recurrir a una ética formal: la normalidad dentro de una sociedad determinada, dependiendo de su cultura, es aquella que provee a sus integrantes las condiciones de una forma no distorsionada de autorrealización. Para ello la psicología social hace uso de conceptos que a nivel de la vida social designan exactamente lo mismo que aquello a que se refiere el concepto de patología con relación a la psique individual: conceptos como “cosificación”, “alienación”, “nihilismo” y luego del nacimiento de la sociología, conceptos de corte más empírico como “pérdida de comunidad” “desencanto” “despersonalización” e incluso Sartre hace uso del concepto de “neurosis colectiva”. En todos estos conceptos está implícito una idea ética de normalidad social, ajustada a las condiciones que posibilitan la autorrealización y que representa la pauta con que se miden las patologías sociales. Es una ética formal porque pretende señalar en términos normativos sólo las condiciones sociales previas de autorrealización más no su meta.

A pesar de que existen distintas concepciones dentro de la filosofía social de lo que implica la autorrealización del sujeto, todas coinciden en que la pauta para la “normalidad” dentro de las relaciones sociales está determinada por las condiciones de vida del sujeto individual. Es en relación al sujeto individual y su posibilidad de realización, que se consideran “sanas”, atinadas, o ideales, las formas de organización de lo social.

*“Por ende, el concepto formal del bien que subyace como pauta crítica a la filosofía social está en cierta medida dirigido al bienestar del individuo en cuanto este recae en el marco de posibilitación de la sociedad” (Honneth, 2009:106)*

En lo que varían las distintas posturas es en el grado de influencia que atribuyen a la vida social en el bienestar individual, ya sea el enfoque de corte más individualista o colectivista, y dependiendo del concepto de autorrealización personal en que se basa cada enfoque. Luego del cuestionamiento metodológico que supone el relativismo cultural que surge luego de Nietzsche, la filosofía social en los 60 se ve obligada a fundamentar con mayor precisión sus premisas teóricas y sus formas de diagnóstico, aunque todas tienen en

común el remitirse de alguna manera a las condiciones naturales iniciales del hombre<sup>8</sup>.

Desde sus inicios, la filosofía social dependió de figuras del pensamiento derivadas de la antropología y la filosofía de la historia, de las cuales los criterios éticos se derivaron sin transición alguna, al punto de quedar muchas veces meramente implícitos, luego de Nietzsche y Foucault, esta forma de proceder resulta insostenible, ya que el núcleo ético se pone en evidencia desde la primera aproximación. Es así que para Honneth la posibilidad de existencia de la filosofía social va a depender por completo de su posibilidad de fundamentar una ética formal y de justificar de manera convincente los juicios éticos que se emitan sobre las necesarias condiciones para la realización personal de la vida humana.

Para ello propone fundamentar la ética en una antropología lo más discreta posible, la cual reconstruye unas cuantas pero fundamentales condiciones de la vida humana.

Consideramos que en el proyecto de generar una ética así fundamentada el psicoanálisis relacional tiene mucho que aportar con su conocimiento sobre el desarrollo y la fenomenología de la subjetividad, ayudando a precisar las condiciones necesarias que posibilitan la realización, la individuación y la autonomía del sujeto individual.

---

<sup>8</sup> En este contexto, la obra de Foucault resulta un desafío dentro de la filosofía social, ya que comparte con Nietzsche el análisis de los fenómenos de poder, pero también una crítica radical a cualquier forma de universalismo. Aunque su crítica a la sociedad disciplinaria es poco consistente metodológicamente, su argumentación contra todo concepto general y ahistórico del hombre es muy convincente. Estos dos autores tienen también en común un tipo de análisis histórico que busca revelar el nexo entre determinadas formas de saber humano y los patrones de disciplinamiento social, y como esto se vincula con las formas de conducción de la vida individual. De ahí a su análisis de las relaciones de poder modernas, donde comparte con Weber y Adorno, la idea de que las sociedades desarrolladas se mantienen sólo gracias a una red de instituciones de control que exigen un creciente disciplinamiento del cuerpo humano, el sometimiento de los sujetos a formas de vida exclusivamente guiadas por la racionalidad instrumental, y que suprimen toda forma de divergencia desde sus inicios. Para Honneth, no queda claro desde que perspectiva es que Foucault puede hacer este diagnóstico puesto que todo conocimiento y saber están estrechamente vinculados a las relaciones de poder de donde emergen, imposibilitando toda visión trascendente. Este perspectivismo impulsó todo un movimiento filosófico en el que podemos ubicar tanto a Richard Rorty como a Judith Butler, quienes en esa línea defienden la tesis de que todas las normas que trascienden su contexto o en cualquier referencia a la naturaleza humana, no debe verse más que una construcción ligada al poder.

### CAPÍTULO 2.2.2.2 La lucha por el reconocimiento

A pesar de que el tema del reconocimiento ha estado presente en la filosofía de diversas maneras, es con el idealismo alemán (Hegel, Fichte) que el concepto de reconocimiento adquiere nombre y presencia propias. Este concepto reaparece a fines del siglo XX en la reflexión ética contemporánea (Fraser, Honneth, Taylor, Walzer, Habermas, Ricoeur, Todorov). Hegel acuña el término de reconocimiento ligada al concepto de identidad personal, ya que esta última se forjaría a través del primero. Para Hegel el reconocimiento tiene tres niveles: El primero es el del amor que se da en el seno de la familia, el segundo es el del derecho que se da en la sociedad civil contractual y el tercero es el de la sociedad como un todo que conforma una comunidad ético-política y que confiere la valoración personal <sup>9</sup>. Honneth (1992a, 1997) en “La Lucha por el Reconocimiento” actualiza el paradigma de Hegel buscando bases empíricas en la teoría naturalista de G.H Mead (proceso de individuación, intersubjetividad), en el psicoanálisis de Winnicott y en las luchas sociales. Hace una fenomenología del reconocimiento buscando describir las formas actuales de socialización y de relaciones jurídico-sociales, para luego hacer una sistematización de las formas de menosprecio como no-reconocimiento y la consecuente percepción negativa de la identidad.

Honneth intenta desarrollar una teoría normativa y substancial de la sociedad, basándose en Hegel pero buscando una verificación empírica para los

---

<sup>9</sup> Según Honneth (2009) en su artículo “Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel”, los escritos de Jenna son importantes en relación a la Teoría Crítica porque sustentan una teoría moral donde “la lucha por el reconocimiento” es el medio abarcador por el cual se da el proceso de formación moral del espíritu. Hegel comprende el reconocimiento recíproco no sólo como un patrón práctico de la socialización del hombre, sino que es un patrón que puede ser desarrollado moralmente a través de una escala de luchas sociales. En este marco, la “lucha por el reconocimiento” es el medio de acción social por el cual la relación entre los sujetos puede evolucionar moralmente: La pretensión de los individuos de que se les reconozca su identidad, pretensión inherente desde el inicio de la vida social, lleva a conflictos entre los sujetos que dependen socialmente uno del otro, y que en la vía negativa de una lucha, estaría el motor que impulsaría hacia la búsqueda de una LIBERTAD vivida en términos comunicativos. Es así que Hegel remite el proceso de aprendizaje moral de la especie a las experiencias negativas de una lucha práctica que los sujetos libran por el reconocimiento social y jurídico.

conceptos idealistas de este autor, ya que estos no pueden ser sostenidos en un contexto postmetafísico.

Este nuevo paradigma ofrece un modo de comprensión del origen y desarrollo de la conciencia global, una concepción de la persona y la identidad (sobre los ejes del reconocimiento y la autonomía) y llama la atención sobre la relevancia moral de las experiencias de menosprecio. Honneth se propone actualizar el modelo hegeliano teniendo como hilo conductor la psicología social de Mead, buscando analizar si la secuencia de los estadios de reconocimiento propuesta por Hegel tiene una comprobación empírica y si las formas de menosprecio pueden entenderse como una justificación histórico-sociológica de confrontación social.

La tesis que Mead plantea es que la identidad del sujeto se construye a través de experiencias de reconocimiento intersubjetivo. Mead comparte con Hegel la tesis de una génesis social de la identidad del yo (“el “mi” para Mead) y sus críticas a la idea de un atomismo social. Mead considera la posibilidad de que la “lucha por el reconocimiento” sea el punto de partida para una construcción teórica que explique el desarrollo moral de las sociedades. En la teoría de Mead la conciencia de la propia subjetividad, es decir, el acceso del individuo a su propia realidad interna y el tipo de autorrelación que esto genera, se tendría que dar necesariamente a través de la interacción con otros sujetos. Desde una perspectiva evolucionista, la conciencia se habría desarrollado a partir de la capacidad de los seres humanos en interacción de identificar en las reacciones de los otros el impacto que los propios gestos y acciones ocasionan. A través de este principio funcionalista (derivado de las teorías pragmáticas de Dewey y Peirce) se extrae la conclusión de que la conciencia de sí surge en la relación con otros sujetos de acción. El desarrollo de la conciencia de la propia subjetividad es precedida por el desarrollo de la conciencia de las significaciones conjuntas, en el sentido de que esta última prepara el camino a la primera: la habilidad para entender el significado que la propia acción tiene para los otros abre la posibilidad de verse a sí mismo como un objeto social de las acciones del otro en la interacción. Al percibir mi propio gesto vocal y reaccionando hacia mí mismo como el otro lo hace, tomo una perspectiva descentrada, desde la que formo una imagen de mí mismo y empiezo a formar la conciencia de mi propia

identidad, los individuos sólo pueden tomar conciencia de sí en la posición de objeto<sup>10</sup>.

Los estudios de Mead lo llevan a postular una concepción intersubjetiva de la autoconciencia humana ya que un individuo solo puede tomar conciencia de sí desde la perspectiva simbólicamente representada de una segunda persona. Esta tesis constituye el primer peldaño hacia una justificación naturalista de la teoría hegeliana del reconocimiento en la medida en que indica el mecanismo psicológico que hace de la autoconciencia dependiente de la existencia de otro sujeto: sin la experiencia de tener un compañero de interacción reaccionando hacia mí mismo, no podría llegar a la posición de influenciarme a mí mismo (con la ayuda de expresiones que uno puede percibir) y así aprender a entender las propias reacciones como algo producido por mí. Como Hegel, pero con las herramientas de la ciencia empírica, Mead invierte la relación entre el ego y el mundo social y afirma la primacía de la percepción del otro en el desarrollo de la autoconciencia. El “mí” es una importación del mundo de los objetos sociales dentro del mundo amorfo y desorganizado del campo de la experiencia interna. A través de la organización de este objeto, el mí, este material es organizado y puesto al control del individuo en la forma de la así llamada conciencia. Esta relación epistémica de autoconciencia es sólo el núcleo desde el que la identidad del ego puede desarrollarse e incorporar normas morales. Así, en las reacciones de los otros de interacción uno no solo está lidiando con predicciones cognitivas sino también con expectativas normativas, ya que el niño sólo puede pensar de su conducta como buena o mala si reacciona a sus propios actos en las recordadas palabras de sus padres. En el proceso de socialización el sujeto interioriza las normas de acción del otro.

---

<sup>10</sup> El sí mismo que uno puede percibir al reaccionar hacia uno mismo es siempre lo que el compañero de interacción percibe y nunca el agente de las propias acciones. Cuando el “yo” reacciona como el otro puede empezar a construir la imagen del “mí” y con ello la conciencia de la propia identidad, la identidad es un concepto que viene dado desde la perspectiva del otro de interacción. El “yo” y el “mí” son dos instancias que interactúan en la conciencia de sí. El “yo” sería responsable de los aspectos creativos de la personalidad, aquello que es irreductible al “mí”. Es la fuente de mis acciones, es responsable de mis respuestas creativas, pero no puede ser como tal ser captado por el individuo como lo es el mí. En su actividad espontánea, este yo no sólo precede a la conciencia de sí desde la perspectiva del otro, sino que además se refiere siempre a los comportamientos consientes del mí y los comenta. En la personalidad individual existe una relación entre el “yo” y el “mí” comparable a un diálogo entre dos compañeros. Mead sugiere que existen varios “mí” formados a través del desarrollo,

Para Mead, el sujeto aprende a generalizar las expectativas normativas para luego desarrollar un rol en la sociedad, que está organizada según la división de trabajo. En la medida en que adopta posiciones sociales que descansan en la actividad del trabajo, el sujeto puede desarrollar plena identidad, en esa toma de posiciones respecto a los otros es que puede hablarse de otro tipo de reconocimiento, porque aprende a tomar sobre sí las normas de los otros. Saberse reconocido desde la perspectiva del otro es saber cuáles son los derechos que me corresponden, en este sentido me preservo como miembro de la sociedad, tengo seguridad de poseer un valor propio y me respeto a mí mismo. El autorespeto es el respeto de nosotros mismos cuando nos vemos como ciudadanos consientes. En el esquema de Mead no hay una descripción escalonada del reconocimiento como la hay en Hegel, pero si desarrolla la relación respecto al derecho en su concepción del “otro generalizado”.

Mead da un paso más que Hegel cuando introduce el concepto de un “yo” potencialmente creador. Existiría una tensión básica entre el “yo” y el “mí” formado por la interiorización de los otros. En la formación de la identidad los impulsos del “yo” lo llevarán a cuestionar a su propio “mí”. Este choque representa la base para entender aquellos conflictos que pueden llevar al desarrollo moral de los individuos y de la sociedad. La espontaneidad práctica que marca nuestras acciones puede ser ubicada en los logros del yo, que como en el caso de la autorelación cognitiva, es opuesto al mí como una fuerza inconsciente. Así como el yo del autoconocimiento, el yo de la formación práctica de la identidad no puede ser captado directamente., solo puede ser percibido en aquellas acciones-expresiones que se desvían de la norma. Existiría una tensión básica entre las propias demandas de individuación y las demandas de la voluntad colectiva interiorizada. La existencia de un mí fuerza, en el interés del propio yo, a luchar por nuevas formas de reconocimiento social. Así, las sociedades evolucionarían al adaptarse al proceso de progresiva individuación que los miembros que las conforman demandan. La individuación dependería de la capacidad del yo de autoafirmarse. Las sociedades se desarrollan por mutua influencia entre el sujeto y el “otro generalizado”. El desarrollo social le va permitiendo progresivamente al sujeto desarrollar su autonomía siendo el motor la “lucha por el reconocimiento”. EL sujeto libre lucha y desarrolla paulatinamente

el reconocimiento jurídico logrando así que se amplíen los perímetros del derecho para aumentar el grado de autonomía personal.

Mead ofrece una visión naturalista de la teoría de Hegel en la que la reproducción de la vida social se da a través de un patrón de reconocimientos recíprocos. Los sujetos solo podrían acceder a una autorelación práctica al aprender a concebirse a partir de la perspectiva normativa de los compañeros de interacción en tanto que objetos sociales. A pesar de que Mead no tiene un reemplazo apropiado para el concepto hegeliano de amor su teoría hace distinción entre tres formas de mutuo reconocimiento: la que se da a través del cuidado familiar y en relaciones de amistad, en el reconocimiento legal y en la aprobación dada por la solidaridad. Ya en Hegel estos tres patrones de reconocimiento son ubicados en ciertos conceptos particulares sobre la persona en el sentido de que la autonomía subjetiva del individuo se incrementa con cada estadio de reconocimiento mutuo. La preocupación de Honneth es delimitar el contenido de las esferas de reconocimiento y entender cómo se amplían las formas de reconocimiento recíproco.

En la propuesta de Honneth la primera dimensión del reconocimiento sería la de las relaciones interpersonales (amor/amistad) de la cual se derivaría la experiencia de identidad de la autoconfianza y cuya forma de menosprecio es el maltrato. La segunda sería la de las relaciones jurídicas, con el reconocimiento dado a través de la ley y de la que se derivaría la experiencia de autorespeto, la forma deficiente de este reconocimiento se derivaría en la exclusión. La tercera dimensión sería la de las relaciones sociales que comparten una comunidad de valores, la que generaría la experiencia de solidaridad, la falla a este nivel causaría la falta de autoestima y la experiencia de humillación y deshonra.

## **El Amor**

Siguiendo las ideas de Hegel, Honneth encuentra al amor como el primer estadio de reconocimiento porque en él los sujetos se confirman mutuamente en sus necesidades y se reconocen como criaturas necesitadas/vulnerables. En la experiencia recíproca del amor, ambos sujetos se saben unidos en su necesidad, en su dependencia. Como las necesidades y las emociones sólo pueden ser

confirmadas al ser directamente satisfechas o correspondidas, el reconocimiento mismo tiene que tener la forma de la aprobación afectiva y reforzamiento. Para Hegel el amor es entendido como “ser uno mismo en el otro”, y se ubica en el balance precario entre la independencia y el apego. Es por eso que Honneth encuentra que la teoría de las relaciones objetales de Winnicott explica el proceso por el cual los seres humanos llegan a desarrollar, en las primeras etapas de la vida, la base de su identidad futura a través de las relaciones con los otros, especialmente en la relación madre-hijo. Posteriormente, señala el autor, es Jessica Benjamin la que ha desarrollado el primer intento de una interpretación psicoanalítica de la relación de amor como un proceso de mutuo reconocimiento.

En la teoría de Winnicott, el niño tiene que pasar de una fase de total simbiosis y dependencia al reconocimiento del objeto/madre como una entidad por derecho propio. Para poder hacer esto el ambiente social debe permitirle al bebe la implementación de dos mecanismos psicológicos que lo ayudarán a pasar por esta experiencia emocional: la destrucción y el fenómeno transicional. Así planteado, el primer paso en el proceso de individuación es el resultado de expresiones agresivas de conducta, por lo que existen buenas razones para seguir a Jessica Benjamin e introducir el concepto hegeliano de la lucha por el reconocimiento como un útil modelo explicativo, porque es sólo en el intento de destruir a su madre (es decir en una forma de lucha) que el bebe reconoce que es dependiente del cuidado amoroso de una persona que existe de manera independiente y con necesidades propias.

Para Winnicott, la futura capacidad del infante de mantener un balance adecuado entre independencia y simbiosis varía según el logro del desarrollo de un segundo mecanismo: el fenómeno transicional. A través de la suficientemente adecuada realización de esta segunda etapa el niño logra la capacidad de estar sólo (la expresión práctica de la forma individual de auto-relación similar a lo que Erickson considera la experiencia de confianza) y explorar su mundo interno en la seguridad de que sus deseos y necesidades pueden ser finalmente satisfechos en el mundo externo. Acá la teoría de Winnicott se cruza con la concepción de Mead del “yo” ya que este último sólo podría obtener la fuerza para autoafirmarse en la medida en que ha superado las etapas del desarrollo

temprano descritas por Winnicott, de manera exitosa. Es decir, el sujeto sólo va a poder reconocer, expresar y realizar de manera adecuada sus deseos más “verdaderos” en el sentido lacaniano, en la medida en que una madre suficientemente buena haya podido proporcionarle el cuidado adecuado que le permita el estar sólo en la confianza de que va a poder realizarse en el mundo externo.

Para Honneth, la forma de reconocimiento que encontramos en el amor, representa no tanto un estado intersubjetivo sino un arco comunicativo, suspendido entre la experiencia de estar sólo conmigo mismo y la experiencia de estar sumergido en el otro. Representa el estar en un estado de relación entre el ego y la simbiosis, ya que estas son las mutuas contrapartes que tomadas en conjunto hacen posible el estar en casa en el otro. De esta experiencia depende un nivel fundamental de confianza emocional que permite no solo experimentar las propias necesidades, deseos y sentimientos, sino también expresarlos. Constituye la precondition psicológica básica de todo desarrollo futuro de actitudes de autorespeto. Este tipo de relación de reconocimiento prepara el camino de un tipo de relación con el sí-mismo en la que los sujetos adquieren un nivel de autoconfianza básica que es conceptual y genéticamente anterior a toda otra forma de reconocimiento.

Si puede decirse que el amor es la experiencia de simbiosis refractada por la mutua individuación, entonces, en el amor lo que uno reconoce en el otro es su independencia. La aceptación cognitiva de la independencia del otro debe estar unida a la confianza afectiva de la continuidad por la preocupación mutua. El reconocimiento es aquí ligado al doble proceso en el que el otro es dejado libre y a la vez queda emocionalmente ligado.

Toda relación amorosa presupone un gustar y una atracción que está fuera del control del individuo. Aunque esto significa que el amor siempre tendrá un elemento de particularismo moral, el autor está de acuerdo con Hegel en que representa el núcleo estructural de toda vida ética, debido a que es sólo a través de este vínculo que se produce la autoconfianza básica indispensable para la participación autónoma en la vida pública.

## El Derecho

Los sentimientos son involuntarios por lo que no se pueden transferir a la vida pública por voluntad propia. La conexión, según Honneth, sólo es posible porque ambas se forjan en un mismo modelo de socialización a través del reconocimiento recíproco. Los seres humanos llegamos al entendimiento de que somos sujetos portadores de derechos en el proceso de asimilar normas y obligaciones que se dan desde la perspectiva del “otro generalizado”, desde esta perspectiva yo me reconozco como persona de derecho.

Hegel plantea que en esta esfera el sujeto es implícitamente reconocido por el estado como ser racional y libre, y el reconocimiento recíproco se encarna en él en el derecho positivo a la autonomía individual. Con el concepto de “otro generalizado” Mead resalta la importancia del reconocimiento jurídico en el que un orden elemental de derechos/deberes cooperativos, con contenido normativo, restringen a los individuos de manera tradicional. Por su parte Hegel se refiere a la aceptación de derechos en el orden social cuando este se desprende de la tradición y se traslada a un principio universalista. De estas dos posiciones extrae Honneth dos consecuencias del reconocimiento en el pensamiento jurídico moderno: el valor de la autonomía individual y el significado de que los sujetos sean reconocidos recíprocamente en su responsabilidad moral. Honneth se interroga sobre el tipo de autoreferencia que se genera en esta esfera, por la forma de reconocimiento que le corresponde, que tipo de derechos le pertenecen y cuál es el fundamento por el que son engendrados. Para responderse recorre el desarrollo histórico del derecho tradicional al derecho postraditional.

En la transición a la modernidad el estatus de la persona referida al concepto de respeto se amplía para incluir en él dos acepciones: el respeto que está asociado al reconocimiento jurídico a través del cual se reconoce a todo ser humano como un fin en sí mismo. Y el respeto asociado a la valoración social, es decir, el valor del individuo que se mide bajo criterios sociales. Un ser humano es respetado por ciertas cualidades generales que tienen que ver con el reconocimiento jurídico y a causa de cualidades particulares que tienen que ver con la valoración social.

Honneth hace una descripción empírica de los derechos válidos como derechos subjetivos que se dirigen hacia un tipo específico de libertad. Estos se dividen en: derechos a la libertad, entendidos como derechos negativos que se refieren a la protección de la persona en cuanto a la libertad de su vida y de su propiedad frente a los intereses del estado; derechos políticos, entendidos como derechos positivos, entendidos como la facultad que poseemos de participar de los procesos públicos; y derechos de participación, que son también derechos positivos en la medida en que me permiten participar en la distribución de los bienes fundamentales.

Se puede afirmar que la ampliación de derechos representa un avance en la representación moral de todos los individuos que conforman un estado, en este proceso se va transfiriendo derechos a grupos antes no incluidos. Este desarrollo permite al individuo referirse a sí mismo positivamente en lo que Honneth llama autorespeto. Demostrar esto resulta difícil porque este concepto sale a la luz siempre de forma negativa, cuando los sujetos sufren su carencia.

### **Solidaridad**

Hegel y Mead coinciden en que para que para que se logre una adecuada autorelación en los sujetos, estos requieren experiencias que van más allá del amor y del reconocimiento jurídico, ya que necesitan también de una valoración social. A través de esta última le sería posible al sujeto referirse positivamente a sus cualidades y facultades. En Hegel esta dimensión es denominada “eticidad” y en Mead “división cooperativa de trabajo”. Uniendo estos dos conceptos, Honneth concluye que esta esfera de reconocimiento sólo se puede concebir adecuadamente si se tiene como presupuesto un horizonte de valores intersubjetivamente compartido. Los sujetos devienen conscientes de sus cualidades individuales sobre el fondo de valores y objetivos compartidos.

Si la vida social está determinada por objetivos y valores morales, esto significa que estos pueden tomar una dimensión histórica variable de carácter plural, y por lo tanto susceptible a transformarse con el tiempo. La ampliación en el horizonte de valores comunes influye en el proceso de individuación creando relaciones cada vez más simétricas. Esto se comprueba en el cambio

histórico de las sociedades estamentales a las sociedades modernas. En este tránsito el ser humano llega a ser concebido como un fin en sí mismo y se pretende darle a todos los individuos el mismo estatus, en búsqueda de la igualdad. En la medida en que esto genera relaciones más simétricas, esto debe generar mayor solidaridad y valoración mutua entre los individuos. Para Honneth el logro exitoso de los procesos de reconocimiento es el que forja la autonomía.



### **CAPÍTULO 3: ESPACIOS DE DIÁLOGO: PSICOANÁLISIS RELACIONAL Y FILOSOFÍA SOCIAL**

En este tercer capítulo nos enfocaremos en los temas en los que consideramos que el diálogo entre el psicoanálisis relacional y la filosofía social puede enriquecer la comprensión sobre la subjetividad en el mundo contemporáneo. Encontramos que en el conocimiento que se produce de este encuentro interdisciplinario se podrían encontrar algunas respuestas a los dilemas planteados por el sujeto “posmoderno”. Sostenemos, junto con algunos de los autores presentados, que esta forma de comprensión tiene además el potencial de movilizar fuerzas de transformación no sólo a nivel individual sino también social.

Por el lado del sujeto individual el conocimiento reflexivo sobre el sí mismo vinculado a los sistemas sociales de los que forma parte, le permitiría cuestionarse críticamente identidades coercitivas o formas estereotipadas de ser en el mundo y abrirse así a la posibilidad de una vida más auténtica en el sentido psicoanalítico. Consideramos también que la filosofía social, que vincula los procesos sociales en el ámbito político, legal, económico y cultural con la subjetividad individual, puede nutrirse del conocimiento generado por el psicoanálisis relacional, y enriquecer así la visión y el conocimiento de aquellos que tienen participación directa en la vida pública o en la creación de productos culturales.

Los temas escogidos se sobreponen y están íntimamente relacionados entre sí y cada uno ameritaría una investigación individual. Así mismo, cada uno de los autores mencionados en el presente trabajo tiene una comprensión particular sobre los temas que podría trabajarse en cada caso a profundidad, pero el objetivo de esta tesis es señalar cómo estas disciplinas dialogan en la comprensión de la subjetividad contemporánea. También hemos tratado de exponer la diferencia entre conceptos que a pesar de tener el mismo nombre tienen significados distintos para cada disciplina.

### 3.1 La relación subjetividad-contexto histórico social

La manera en que subjetividad y la cultura se relacionan e influyen mutuamente ha sido abordada desde distintos ángulos tanto en la filosofía social como en el psicoanálisis relacional. Desde la perspectiva relacional el desarrollo del sujeto se encuentra ligado a sistemas sociales más amplios desde los primeros vínculos, a través de la adquisición del lenguaje y las formas de la cultura de origen. Por otro lado, la filosofía social moderna desde sus inicios relaciona la organización social con la posibilidad de autorrealización individual, y critica las formas sociales que atentan contra la posibilidad de realización, evolución y desarrollo personal.

A pesar de que en la filosofía social desde Rousseau se vincula la posibilidad de autorrealización individual al contexto social, es Hegel el primero en reconocer y explicar los mecanismos por los cuales los patrones culturales determinan la mente individual desde el inicio de la formación de la conciencia. Hegel elabora también la idea de que la identidad individual está vinculada al contexto social. En su teoría el proceso de formación de la identidad y de la conciencia estaría ligado a dinámicas de reconocimiento intersubjetivo, en un primer momento dentro de los vínculos cercanos en la familia, en un proceso continuo que incorpora cada vez sistemas sociales más amplios. Es en relación a la sociedad a la que pertenece que el sujeto puede construir un sentido de identidad coherente y una relación positiva consigo mismo.

Dentro de esta línea de pensamiento los pensadores de la Escuela Crítica Social han elaborado distintas teorías sobre la manera en que la subjetividad individual está ligada a la evolución social y cultural en un proceso de influencia mutua. Este tipo de análisis conlleva inevitablemente una forma de reflexión ética: Desde una idea implícita de lo que significa la realización individual o la subjetividad liberada, hasta las condiciones sociales necesarias para que esta se realice.

Encontramos en el psicoanálisis relacional teorías que explican, desde distintos enfoques, cómo los factores culturales influyen en el proceso de

estructuración subjetiva, cada uno de estos enfoques aporta un elemento adicional a la comprensión de esta compleja relación que enriquece, desde una perspectiva interdisciplinaria, el análisis social. Dentro de la perspectiva relacional existen autores que se enfocan sobre todo en las dinámicas relacionales tempranas para explicar el desarrollo psíquico, pero también psicoanalistas que subrayan la importancia de los factores culturales y el lenguaje en moldear la experiencia subjetiva. Es importante señalar que mientras el conocimiento en filosofía social está basado en la comprensión y el análisis de procesos sociales más amplios, el psicoanálisis parte del análisis del sujeto individual y de estudios empíricos sobre el desarrollo psíquico. Es así que el psicoanálisis es un campo privilegiado de conocimiento que permite observar, analizar y comprender cómo funcionan específicamente los determinantes sociales en la mente individual desde la mirada del clínico que considera esta perspectiva, como vemos en Benjamin, en Layton o en Fromm.

En el primer capítulo se mencionó como psicoanalistas como Sullivan, Fromm o Schachtel consideran el lenguaje como el medio primordial por el cual la subjetividad se teje con lo social. Estos psicoanalistas coinciden en que el lenguaje es el depositario del contenido y la estructura de la cultura, el medio principal por el que la cultura se transmite al individuo y participa en la estructuración de su subjetividad. Otra forma en que la cultura ejerce su influencia en la subjetividad se daría a partir de la noción de esquema. Existirían esquemas distintos disponibles en cada cultura, con distintos grados de convencionalización. Los seres humanos estarían, en palabras de Schachtel, incrustados a sus culturas de origen, rígidamente aferrados a los esquemas y categorías comunes que configuran su mundo, por un miedo intenso de separación de lo familiar.

Ya en los primeros psicoanalistas interpersonales (Sullivan, Fromm, Thompson) se plantea la idea de una construcción social de la realidad: la estructura social. Desde esta perspectiva el psicoanálisis se acerca a la antropología estructural, cuyo presupuesto básico es que algunos aspectos de la mente individual pueden ser entendidos como expresión de fenómenos sociales más amplios. El lenguaje y la cultura moldean una forma de construcción social de la realidad que limita lo que el sujeto individual es capaz

de experimentar, formando una especie de inconsciente cognitivo, parecido al inconsciente normativo propuesto por Layton (2013), pero no restringido a presupuestos éticos sino al todo de la percepción y cognición. Este inconsciente, moldeado por la lógica y la sintaxis del lenguaje y el discurso propio de una cultura, impone una forma de ser en el mundo, modula las expresiones de afecto, las convenciones sociales y las interacciones interpersonales, así como la percepción del tiempo, el espacio y la causalidad. La matrix social condicionaría los pensamientos, sentimiento o acciones que deben ser reprimidos o estigmatizados y las defensas predominantes dentro de una determinada cultura<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Desde la sociología, como lo menciona Benjamin (1996) en los *"Lazos del amor"* teorías sociológicas contemporáneas vinculan también la experiencia individual con las formas culturales, estas perspectivas están estrechamente vinculadas a una comprensión relacional del psiquismo individual y a la crítica social propia de la filosofía. Este tipo de análisis se encuentra justamente en la intersección entre distintas disciplinas e ilustra como una visión interdisciplinaria enriquece nuestra comprensión de la subjetividad. El sociólogo David Riesman, (1950/2001) dentro de la escuela de "cultura y personalidad" muy popular en la segunda mitad del siglo XX, sostenía que cada cultura produce un tipo de carácter dominante que asegura el funcionamiento eficiente y la reproducción de dicha cultura. En la sociedad de consumo propia del capitalismo avanzado, el predominante sería el carácter orientado hacia afuera, el sujeto estaría sobre todo orientado hacia las distintas matrices relacionales de las que forma parte. Riesman fue uno de los primeros sociólogos en describir una realidad social en la que la formación de significado y la experiencia interna del sí mismo están enraizadas en nuestras múltiples y contradictorias matrices relacionales. Su pensamiento llama la atención sobre la forma en que las teorías psicológicas podrían a la vez reflejar y dar forma a cambios en la manera en que las personas experimentan su vida y lo que es significativo. Desde esta perspectiva sociológica, que liga la comprensión del sí-mismo con los procesos sociales más amplios, se reconocen patrones de la "modernidad tardía" que producen fenómenos como la "individualización institucionalizada" (Beck, 2002). Bajo este patrón cultural es casi una obligación moral vivir una vida para sí mismo, ser el creador de la biografía personal, vivir una vida independiente, fuera de los lazos de familia, tribu, religión, origen o clase, y hacerlo según las directrices y reglas que imponen el estado, el mercado de trabajo, y las instituciones burocráticas. Esta nueva ética democratiza la individualización y asegura las condiciones sociales que la refuerzan. Esta coyuntura social genera para los sociólogos una sensación de "precariedad" del sí-mismo ligada a lo que se describe como una sociedad de riesgo, unida por un lado a la amenaza de destrucción ecológica por el avance tecnológico y por otro, a la movilidad creciente dentro del mundo corporativo en los países más "desarrollados". El mundo así definido ofrece una variada y contradictoria cantidad de información "experta" acerca de cómo vivir y el modelo de "hazlo tú mismo biográfico" genera una realidad en la que una individuación exitosa está muy cercana a un desmoronamiento psicológico. Haciendo eco a Erickson, el sociólogo Giddens (1991) sugiere que la única forma de navegar esta realidad social sin colapsar es establecer la confianza básica en los vínculos tempranos. Es el abandono de la tradición lo que produce sujetos "reflexivos": sujetos en un constante estado de reflexionar en cómo vivir su vida, sujetos que se confrontan y construyen internamente todo el tiempo. El conocimiento experto es esencial para sostener esta forma de subjetividad. A pesar de ser un sujeto reflexivo, Lash (1979) sostiene que las opciones que ofrece el aparato de consumo capitalista son pocas y no promueven la autonomía real, y mucha de la información "experta" parece estar orientada a negar o dañar el tipo de autonomía subjetiva que reconoce su intrincación en las relaciones con otros concretos y con su comunidad. En este sentido también se puede argumentar con Rose (1989) que el conocimiento psicológico ha contribuido al ideal de eficiencia y control emocional asociados hoy a la salud mental, donde las metas individuales aparecen idénticas a las metas sociales y de las instituciones de trabajo, en un proceso de "normalización" que señala y patologiza las

Por otro lado, en la filosofía social de la Escuela de Frankfurt, la relación entre el sujeto y el contexto histórico-social ha sido elaborada desde la primera generación en el pensamiento de Adorno, Horkheimer y Marcuse. En la segunda generación Habermas (1981) reelabora la teoría de Hegel y construye su teoría de la ética comunicativa sobre la idea central de la constitución intersubjetiva de la mente individual y de la identidad personal. Para este autor el “yo” surgiría de un “nosotros” previo, de una comunidad de habla y acción. A pesar de que este modo de concebir la subjetividad se contraponen en varios aspectos a la manera específicamente moderna de pensar el sujeto, Habermas busca rescatar algunos elementos claves de la modernidad para elaborar su teoría. La facultad de crítica, elemento central del individuo moderno, es la que permitiría al sujeto en la actualidad tomar distancia de las identidades constitutivas a las que se ve forzado desde fuera y aquello a lo que obligan, cuestionándolas y desafiándolas. Lo que estaría a la base de su propuesta de una ética comunicativa y sentaría sus condiciones de posibilidad, sería una concepción de la persona que atribuye a los individuos la voluntad y la capacidad de distanciarse de su identidad y rol social de manera críticamente reflexiva y a la vez, la disposición de aplicar estos mismos criterios para tomar en cuenta el punto de vista del otro en un conflicto y tratar de pensar desde su punto de vista. Habermas se enfrenta al desafío de justificar la idea de un individuo cuya constitución psíquica le permita sostener la reflexividad y el universalismo que la ética comunicativa a la vez de estar motivado a hacerlo.

Honneth, discípulo de Habermas, en su teoría de la lucha por el reconocimiento, también elabora su teoría en base a la comprensión intersubjetiva del desarrollo individual. El proceso de individuación y el logro de

---

diferencias. Las formas sociales del capitalismo tardío promoverían un tipo de subjetividad, la construcción de placeres y ambiciones, y la activación de culpas, ansiedades, envidias y frustraciones propias de sus ideales de “éxito” individual. La tensión generada entre la “normalidad” y la actualidad en la vida real de las personas liga inevitablemente sus proyectos “personales” al conocimiento experto. En este sentido Layton (2013) previene a sus colegas psicoanalistas de la posibilidad, debido a procesos normativos inconscientes, de normalizar o promover versiones neoliberales de subjetividad, coludiendo con el polo perverso del no-cuidado y autosuficiencia omnipotente al que muchos se han plegado en la era del fundamentalismo del libre mercado.

la autonomía estarían mediados por dinámicas de reconocimiento intersubjetivo que a su vez fuerzan el progreso moral de las sociedades como un todo.

Desde el psicoanálisis relacional, encontramos en el texto “*Los lazos del amor*” de Jessica Benjamin (1988a, 1996), un ilustrativo ejemplo de cómo se puede unir el análisis crítico social con la comprensión psicoanalítica del psiquismo individual, generando un marco de comprensión más amplio para pensar tanto la subjetividad como los procesos sociales.

En su análisis, Benjamin considera que una fuente central del malestar en nuestra cultura es la polaridad entre los géneros. Serían algunos de los síntomas de este malestar: el desprecio a los necesitados o dependientes, la sobrevaloración de la autonomía y la confianza en sí mismo y el rechazo de las formas sociales de promoción del desarrollo. Para la autora, aunque estos síntomas aparentemente no están conectados con el género, estarían conectados con la mentalidad que opera desde la polarización excluyente de los géneros, polarización que opone la libertad con el cuidado del otro, y que contrapone diferenciación o dependencia, el permanecer solos o ser débiles, el renunciar a la autonomía o renunciar al amor. En el discurso imperante el ideal del individuo autosuficiente prevalece, el poder de este ideal es la manifestación principal de la hegemonía masculina. Esta autora presenta una versión del dominio masculino en las sociedades actuales en la que este opera a partir de un ideal cultural, el ideal de individualidad y racionalidad. La confianza que permite salir de las relaciones de poder y mantener viva la capacidad de encontrarnos con el otro como iguales, es la confianza que se funda en las experiencias de reconocimiento mutuo. Esta confianza podría ser realizada por una vida cultural que promueva y valore la actitud cuidadora, la responsividad y la proximidad física.

Desde una perspectiva feminista, Benjamin observa que la polaridad de los géneros culturalmente reforzada contrapone la autonomía racional masculina a la unidad irracional femenina. La polaridad genérica edípica profundamente enraizada en el inconsciente, tiene su consecuencia análoga en la cultura occidental: sujeto y objeto, racionalidad e irracionalidad, autonomía e dependencia. Esta escisión que actúa en la mente individual se reproduce en la vida intelectual y social. Así la autora pretende demostrar que el sujeto

aparentemente neutro del pensamiento liberal moderno es en realidad un sujeto masculino. Y lo que los teóricos sociales como Weber han considerado como el sello de la modernidad, la razón instrumental, con su lógica de intercambio, control y cálculo extendida a la esfera social, es en realidad una racionalidad masculina. Esta racionalidad aplicada al mundo de las relaciones humanas, ejerce una forma de dominio neutra en apariencia en cuanto a género, pero en realidad ella actúa como si la subjetividad y por lo tanto el sujeto, no existiera.

*“Pero su lógica se ensambla con la negación edípica de la subjetividad de la mujer, que reduce al otro a la condición de objeto. El repudio psíquico de la feminidad, que incluye la negación de la dependencia y el reconocimiento mutuo, es homólogo a la expulsión social de la actitud cuidadora y el relacionamiento intersubjetivo al mundo doméstico privado de las mujeres y niños. La separación social de las esferas privadas y públicas... está claramente vinculada a la escisión entre el padre de la autonomía y la madre de la dependencia”.* (Benjamin, 1988a, 1996: 237)

La tesis de la autora es que la dominación masculina no se manifiesta exclusivamente en las relaciones personales de poder sino sobre todo en las estructuras sociales y culturales, más allá de la voluntad de hombres o mujeres individuales. La despersonalización generalizada y la exclusión de la actitud cuidadora en todos los ámbitos de la vida social revelan la lógica de la negación de la actitud femenina, la denigración y exclusión de la mujer.

Benjamin atribuye gran parte de los males de las sociedades contemporáneas neoliberales a la exclusión de los elementos “femeninos” de cuidado, empatía, vulnerabilidad, dependencia y reconocimiento de las formas e instituciones sociales y a la sobrevaloración de los atributos aparentemente “masculinos” que esto implica. Pero más allá de la estructura de dominación entre los géneros, podríamos pensar, dentro de la línea del pensamiento hegeliano, que la negación de la absoluta interdependencia de nuestra mente con la mentes de los otros y con los determinantes sociales, así como de la dependencia que tenemos de los otros para verdaderamente ser y realizarnos, son mecanismos inherentes al proceso de individuación, que son reforzados por las formas sociales del capitalismo tardío y la ideología neoliberal, pero que desde la perspectiva de la evolución histórica de la conciencia, representan un

momento necesario que como humanidad estamos llamados a superar para acceder a una mentalidad y a una conciencia ampliada. Esta mentalidad ampliada no sólo implicaría la incorporación de los elementos femeninos excluidos, sino también toda una nueva forma de experimentar la realidad y una apertura radical hacia la conexión con todo lo que existe. Puede que las mujeres hayan fungido históricamente de guardianas encarnadas de las capacidades de empatía, reconocimiento, mutualidad y dependencia. Pero dado los cambios históricos que las liberan del encierro doméstico y de la dependencia infantilizante a sus familiares masculinos, tienden a mostrarse tan propensas como los hombres a invisibilizar esta profunda conexión con todo lo que existe y restringir su necesidad de conexión al vínculo romántico idealizado o a un contexto muy limitado de relaciones. Nos preguntamos si esta tendencia a negar la interdependencia con los otros y con la comunidad (en nuestra época comunidad “global”) no es un mecanismo de la mente individual más allá de las relaciones de poder entre los géneros. Propuestas como la de Nancy nos invitan a hacer esta lectura en la filosofía de Hegel y proponen como ideal un pensamiento ampliado por la capacidad de reconocernos en el cruce de lo particular y lo universal, en nuestra conexión inmanente con todo lo que existe y en nuestra responsabilidad de construir un sentido compartido como humanidad. Sin embargo, consideramos que para sostener un tipo de mentalidad ampliada como esta es necesario hablar de la capacidad de reconocimiento intersubjetivo tal y como lo plantea Benjamin, o desde un modelo bioniano de la mente, la capacidad de transitar el “cambio catastrófico” vinculado al *reversie*. Encontramos en Hegel o Nancy una descripción fenomenológica de la conciencia o mentalidad ampliada que puede conectarse con la comprensión psicoanalítica de las condiciones que favorecen y constituyen dicha mentalidad. Este tipo de mentalidad es también la que intuimos se presupone en las propuestas éticas de Habermas, Honneth o Benhabib, por lo que la comprensión de la subjetividad así formulada podría tener el poder de transformación social.

Encontramos que para comprender aquello que la filosofía social moderna busca explicar desde sus inicios, el cómo la subjetividad individual está intrínsecamente vinculada con las dinámicas históricas y sociales en un proceso

de mutua determinación, el psicoanálisis relacional posee tanto un marco conceptual como una base de conocimiento empírico, que permiten elaborar un conocimiento del sujeto de la experiencia que representa el elemento necesario que sostiene estos análisis sociales más amplios. Así mismo, consideramos que cualquier reflexión ética o búsqueda de transformación social éticamente orientada, ha de hacerse sobre la base de un conocimiento sobre el ser humano, que a pesar de saberse falible y temporal, busque distinguir aquellos factores universalizables de la mente y experiencia humanas desde una visión intersubjetiva. En la elaboración y análisis interdisciplinario sobre este punto, es necesario tener especial cuidado sobre cómo se usan los conceptos en cada una de las disciplinas implicadas.

La relación subjetividad- contexto histórico social, puede ser abordada desde ángulos muy distintos incluso dentro de una misma disciplina, esto se debe en parte a que esta relación sólo puede ser entendida desde la complejidad, como un tejido de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados, con múltiples variables en una relación sistémica en la paradoja que une lo universal con lo particular.

### **3.2 El principio de Autonomía**

El concepto de autonomía, ligado a la filosofía del sujeto desde sus inicios, ha ido reformulándose a la par de la crítica radical al principio de la subjetividad moderna. Según Honneth, dos movimientos del pensamiento en el siglo XX desencadenaron una crisis en el concepto clásico del sujeto. Ambos cuestionan la idea de la autonomía individual de la conciencia, aunque desde enfoques distintos y con propósitos diferentes. El primer movimiento tiene como eje los descubrimientos de Freud sobre el inconsciente, y a sus precursores en el romanticismo alemán y en Nietzsche, y deriva en una crítica psicológica del sujeto: Al demostrarse la existencia de fuerzas e impulsos inconscientes en la mente individual, se cuestiona la idea clásica de autonomía, ya que si el sujeto

no puede ser transparente para sí mismo, tampoco sería capaz de someter su conducta al dominio estrictamente racional.

El segundo movimiento, ligado a Wittgenstein y Saussure, hace una crítica del sujeto en términos de la filosofía del lenguaje: Como el discurso individual depende de un sistema de significados lingüísticos previamente determinados, el sujeto humano no puede ser creador de significación de la manera como lo concebía la filosofía trascendental. Es así que se pone en duda la capacidad del sujeto de crear un sentido propio y por lo tanto la idea de autonomía como autoría del sujeto. Tanto el inconsciente como el lenguaje, señalarían dos dimensiones de la subjetividad que escapan al control e incluso, a la comprensión del sujeto, y que determinan su actuar. La crítica moderna al sujeto cuestiona la idea de autonomía entendida como la capacidad empírica de los sujetos concretos de determinar su vida en libertad. Este tipo de autonomía no es la que corresponde al campo legal que garantiza la autonomía jurídica, sino que corresponde a un grado de madurez psíquica que permite que los sujetos organicen su vida desde su sentido personal, tomando en cuenta sus inclinaciones y necesidades individuales. Honneth considera que este tipo de autonomía, si ha de conservarse como ideal normativo, tiene que revisarse a la luz de las críticas a la subjetividad mencionadas<sup>12</sup>.

Para esto propone un modelo en el que el proceso de individuación y formación de la personalidad las fuerzas incontrolables del inconsciente, y los sucesos de significación lingüísticos, representan dos polos del sujeto cuya

---

<sup>12</sup> Como consecuencia de la crítica al sujeto moderno, surgen movimientos como el posestructuralismo que radicalizan la idea del sujeto determinado por fuerzas fuera de su control, y por lo tanto absolutamente carente de autonomía, o movimientos más conservadores que buscan una vuelta a la idea de autonomía “trascendental” no lo suficientemente anclada en la realidad humana. La teoría de Honneth pretende señalar un tercer camino buscando comprender los determinantes del inconsciente y del lenguaje en el proceso de individuación, para a partir de ellos trabajar la idea de autodeterminación o libertad personal. Para allanar el camino hacia esta tarea, Honneth considera el modelo de la persona que se deriva de la teoría de la intersubjetividad, delimitando así las condiciones psíquicas previas de la autonomía personal para que vayan reformulándose teniendo en cuenta los conocimientos psicoanalíticos y de la teoría del lenguaje. Tal perspectiva requeriría de la transferencia de todos los conceptos de la teoría clásica de la conciencia del sujeto hacia la base de una teoría de la intersubjetividad ampliada por el psicoanálisis.

oposición impulsa el proceso de individuación, estas fuerzas que están más allá del control consiente no representan las barreras insoslayables de la autonomía individual, sino que son las condiciones constitutivas para el desarrollo de la identidad del yo. Ya Hegel había señalado este elemento paradójico en la formación de la autoconciencia. Sólo en la medida en que el proceso de socialización avanza es que el individuo va adquiriendo las herramientas para ejercer su autonomía, diferenciarse e individuarse. Sólo a partir de la relación con los otros, mediada por dinámicas de reconocimiento, el individuo puede generar una conciencia de sí como ser independiente y a la vez en relación. Es desde el discurso (el lenguaje), creación colectiva, que el sujeto elabora su mundo interno, que el sujeto puede revelarse a sí mismo.

Honneth pretende elaborar un concepto de autonomía personal que funcione como meta normativa de un proceso de individuación de las características descritas. Para ello hace uso del psicoanálisis para describir las capacidades individuales necesarias con respecto a la naturaleza de las pulsiones, de la organización de la vida propia y de las exigencias morales del entorno de una forma autónoma. Desde este modelo de personalidad Honneth pretende reformular los tres niveles del ideal de autonomía clásico: la meta de transparencia de necesidades se remplazará por la idea de capacidad de articulación lingüística, la idea de consistencia biográfica se sustituye por la de coherencia narrativa de vida y finalmente la idea de orientación por principios se complementará con el criterio de sensibilidad moral contextual.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> También respondiendo a la crítica al sujeto moderno desde la filosofía política y la teoría feminista, Seyla Benhabib (1992) señala que con esta crítica se anula la posibilidad de hablar de intencionalidad, autonomía, responsabilidad y autoreflexividad en el sujeto. Contra esa sentencia Benhabib propone que los atributos de autoreflexividad, la responsabilidad racional sobre los propios actos, la capacidad de actuar de acuerdo a principios y la capacidad de proyectar un plan a futuro, esto es, una forma de autonomía y racionalidad, pueden reformularse incorporando la situacionalidad radical del sujeto. Teniendo en cuenta que la subjetividad está estructuralmente tejida por el lenguaje y los códigos narrativos disponibles en una cultura determinada, que condicionan identidades y biografías esperables y comprensibles en la cultura, la autora reconoce que no somos meras extensiones de nuestra historia, en relación a la historia personal somos autores y personajes por igual. A pesar de que la crítica al principio de identidad implica el estudio de los códigos culturales distintos que definen la individualidad, Benhabib plantea que es necesario buscar un conocimiento de cómo se desarrolla el infante humano en un ser socializado, independientemente del contenido cultural específico de la comunidad donde construye su identidad. Sólo esta forma de acercarnos al problema haría viable sostener el concepto de autonomía y explicar las variaciones que se producen permanentemente dentro de cada cultura frente a los discursos hegemónicos. Benhabib señala la necesidad de un conocimiento sobre los procesos y dinámicas estructurales de socialización e individuación para responder cuestiones como cómo adquiere

Desde la perspectiva relacional, la capacidad subjetiva de estar en contacto con las necesidades y deseos más verdaderos (en el sentido lacaniano), la capacidad de articular estas necesidades y deseos lingüísticamente y la capacidad de expresarlos o manifestarlos en la propia vida, todas se forman en las dinámicas relacionales en los que el sí-mismo deviene sujeto. El grado en que estas capacidades, que determinan el grado de diferenciación e individuación logrados, están presentes en la madre o en los cuidadores afectará directamente la capacidad del niño. Mucho del proceso psicoanalítico puede entenderse como un espacio vincular que permite que estas capacidades se desarrollen generando en el sujeto una relación más auténtica consigo mismo y por lo tanto, una vida más autónoma. Este tipo de autonomía implica, para autoras como Benjamin o Benhabib, el reconocimiento de nuestra necesidad y dependencia del otro, es una autonomía vinculada a la capacidad de relacionarnos sana y profundamente con el otro. Consideramos que la autonomía así descrita sería el componente subjetivo básico de los individuos capaces de sostener una ética como la ética comunicativa de Habermas o la ética comunicativa del otro concreto de Benhabib o la de la sensibilidad moral contextual de Honneth. Consideramos que para el desarrollo de esta forma ideal de autonomía, el conocimiento elaborado por la filosofía social contribuiría a la comprensión de la propia subjetividad no sólo ligada a procesos interpersonales sino también a factores sociales y culturales. Comprender críticamente los determinantes culturales que lo condicionan abre la posibilidad para el sujeto de cuestionarlos y de explorar o manifestar formas alternativas de ser en el mundo fuera de los mandatos predominantes de la cultura de origen, formas que pueden representar una expresión más auténtica del sí-mismo.

---

el ser humano la capacidad de convertirse en un ser lingüístico y de ser el iniciador de una historia de vida única, así como para entender las fuentes psíquicas, creativas y críticas que manifiestan los sujetos que se apartan de lo hegemónico. Para la autora la comprensión y elaboración de la idea de que “el yo, aunque constituido por el discurso, no está determinado por él” sólo puede darse en el encuentro interdisciplinario entre filosofía, psicología interaccionista social, sociolingüística, psicoanálisis e historia cultural entre otras. Desde este conocimiento es que podemos pensar conceptos como la identidad y la autonomía alternativos al modelo de individualidad moderna, con fronteras fluidas del ego no amenazadas por la alteridad.

Desde el psicoanálisis relacional una autora que elabora el concepto de autonomía es Jessica Benjamin. Todas las características que Honneth señala como parte de una autonomía revisada estarían atadas, desde la perspectiva de Benjamin, al desarrollo de la capacidad de reconocimiento.

Benjamin (1996) entiende la autonomía como la capacidad de sostener la tensión entre dependencia e independencia, reconocimiento y afirmación. Para Benjamin es importante que este concepto ampliado sea tomado en cuenta en la crítica feminista, porque en algunos sectores sociales las mujeres han tendido a identificarse con un ideal de autonomía enfática, basado en una “falsa” diferenciación, característico del ideal de individualidad masculina en las sociedades patriarcales. Este ideal deja de lado la capacidad de reconocimiento, sintonía y entonamiento, que desde la perspectiva de la autora, forma parte necesaria de una verdadera diferenciación y conexión con el otro. El ideal de la mujer que puede ser tan independiente e impersonal como un hombre niega la necesidad de los otros y por tanto no es una liberación. La estructura de la individualidad moderna niega el reconocimiento del otro y se instala en la esterilidad de la racionalidad moderna. Este ideal tiene su origen, según Benjamin, en una forma de resolución del conflicto edípico en la que el individuo se estructura a partir de la idea paterna de la separación y la negación de la dependencia materna.

La crítica que hace el feminismo a la idea del sujeto autónomo de la modernidad se asemeja a la crítica que hace Marcuse (1964) dentro de la escuela crítica social sobre el ideal burgués de libertad individual:

*“La autosuficiencia y la independencia respecto de todo lo que es otro y ajeno constituye la única garantía de la libertad del sujeto. Lo que no depende de ninguna otra persona o cosa, lo que se posee a sí mismo es libre...Una relación con el otro en la cual uno realmente lo alcanza y está unido a él, equivale a pérdida y dependencia” (En “Los lazos del amor”, Benjamin, 1996: 230)<sup>14</sup>*

---

<sup>14</sup> El ideal del individuo burgués se crea en el sujeto mediante una abstracción que niega su dependencia y su subordinación social reales. De este ideal se genera un ideal negativo de libertad: libertad del control o intrusión de los otros, libertad de la influencia o dominio de los otros sobre la propia vida. Para Benjamin este ideal está relacionado con la postura masculina en la diferenciación y el repudio de la experiencia primaria de la actitud cuidadora de la madre y de su identidad. El carácter abstracto del individuo no sólo se debe a la negación de los lazos vinculantes y coercitivos en relación a la sociedad, sino también a los vínculos emocionales primarios, consientes e inconscientes, que en esta visión, limitan

El ideal de autonomía moderno, que para Benjamin corresponde al ideal masculino polarizado, no representa la autonomía real porque la necesidad básica de contacto y conexión con el otro, de conexión profunda signada por la capacidad de reconocimiento mutuo, está siendo negada y obliterada por el individuo que así lo representa. De esta manera el individuo “autónomo” no estaría siendo libre de reconocer y encontrar maneras de satisfacer esta necesidad esencial, y los potenciales de transformación, satisfacción y plenitud que se encuentran en el encuentro profundo con los otros. Este individuo no es autónomo porque no está en libertad de reconocer aquello que necesita o desea, y tampoco tiene los recursos psíquicos para alcanzarlo.

Consideramos que la visión de Benjamin añade un componente esencial a la teoría de Honneth en su propuesta de una autonomía revisada. Dicha autonomía no estaría sólo determinada por la forma en que el individuo se relaciona consigo mismo y con su historia personal, sino por la capacidad interna de relacionarse y reconocer al otro, de conectarse profundamente, estaría relacionada a la capacidad de amar. Es una autonomía que permite reconocer y sostener la dependencia sin quedar esclavizado a la voluntad del otro.

### 3.3 EL SUJETO MULTIPLE

Luego de la segunda guerra mundial se convirtió en un lugar común desde la perspectiva de las ciencias sociales y desde las teorías de la cultura, hacer una crítica al psicoanálisis argumentando que las condiciones socioculturales, y por lo tanto las condiciones de la socialización individual, en las que se creó la

---

la libertad individual. La crítica feminista rechaza incluso la pretensión de neutralidad del sujeto moderno universal, en su alianza de racionalidad y objetividad este sujeto es preeminentemente masculino. Lo que para esta autora significa que el sujeto que está a la base de las sociedades modernas es un sujeto que no puede representar la igualdad, la libertad, el pensamiento libre y el reconocimiento del otro en la medida en que este sujeto escinde capacidades básicas consideradas femeninas y se niega a reconocer la subjetividad de su otro femenino. Esta perspectiva apunta a señalar que la forma social de las sociedades contemporáneas puede y debe cambiarse si queremos mejorar.

teoría de Freud, fueron radicalmente distintas a las de la actualidad, por lo que los conceptos originales no serían válidos para comprender al sujeto hoy.

Según Honneth (2009) desde la escuela de Frankfurt esta crítica cobró por primera vez forma en los 50-60 en las voces de Adorno y Marcuse, al señalar que en las formas sociales emergentes existía un proceso tal de destrucción de la autonomía individual, que volvería obsoleta la tesis central de la teoría freudiana de un conflicto intrapsíquico central entre las exigencias pulsionales y el principio de realidad. Coincidiendo con Riesman y su idea del carácter controlado desde fuera, la tesis central es que las fuerzas de control social actúan de manera directa sobre un individuo ya muy debilitado por el proceso de socialización, por lo que ya no podría hablarse de un proceso de adquisición de las fuerzas del yo mediado de manera edípica. En los últimos tiempos, bajo el influjo de las teorías posmodernas, esta tesis sociológica ha mutado a prácticamente su contrario: de un individuo totalmente adaptado e incapaz de autonomía, a un aumento de la individualidad a través de la multiplicación interna de la identidad. La personalidad posmoderna, libre de probar distintas identidades, es representada por el sujeto múltiple. Desde la perspectiva posmoderna se critica al psicoanálisis por su idea implícita de salud psíquica, por la idea normativa de un yo fuerte capaz de dominar la realidad, por su concepto de identidad personal y de desarrollo del yo, todas estas no compatibles con la idea de pluralización intrapsíquica de los sujetos.

En su análisis del concepto de sujeto múltiple Honneth encuentra que:

*“ En esto, el absurdo pseudocientífico se confunde con sugerentes redescrpciones e interesantes observaciones en detalle, de manera tan inextricable que estamos todavía bastante lejos de una definición consistente y convincente del nuevo tipo de personalidad; así, la observación de un grado superior de formación reflexiva de la identidad se encuentra junto a un elogio imprudente e incluso irresponsable de la personalidad “múltiple” que ya no necesita una especie de integración a escala superior de sus diversas porciones de identidad.” (Honneth, 2009: 335)*

Lo que resulta indudable es que en las sociedades más desarrolladas del capitalismo tardío existe la libertad para que los sujetos exploren y representen una mayor variedad de identidades internas que en sociedades previas donde la asignación de roles convencionales y normas de conducta era más rígida. Los

cambios socioculturales generan un contexto social en las que los individuos no están dispuestos a comprender su propia biografía como un proceso lineal del desarrollo de una identidad cuyo único fin es el logro de un rol profesional y un definido rol de género en la familia. La personalidad posmoderna puede ser entendida de acuerdo a Honneth, como producto de procesos de pluralización intrapsíquica de los sujetos ligada a los cambios socioculturales actuales. El problema es que en las críticas posmodernas al principio de la subjetividad moderna tiende a abolirse, junto con la idea de una identidad formada por coerción social, la necesidad de hablar de una identidad del yo con las competencias formales necesarias para llevar una “vida buena” o sostener una moral autónoma.

La crítica feminista ha contribuido, en gran medida, a la elaboración de la crítica al sujeto moderno y a la idea del sujeto múltiple. En sus versiones más radicales, junto con la idea del sujeto de identidad unitaria de la modernidad, esta crítica parece estar dispuesta a renunciar a todo ideal de autonomía y hasta de moral. Inspiradas por la crítica posmoderna al sujeto identitario, autoras como Butler (1990) rechazan toda idea de un sujeto predefinido. Desde esta visión el pensamiento occidental ha tendido siempre a priorizar la identidad sobre la diferencia, la permanencia sobre el cambio, la unidad sobre la multiplicidad. El sujeto del pensamiento occidental se construiría a partir de la negación de la diferencia, la heterogeneidad y la “otredad”. Este sujeto moderno es concebido como un sustrato unitario, idéntico, gobernado por una razón que domina las pasiones y por un yo que dirige la voluntad. Esta crítica sostiene que dado que el sujeto no es una unidad, no podría llegar nunca a conocerse a sí-mismo, y por lo tanto no podría estar seguro de qué es lo que quiere expresar, qué desea o necesita, porque esto no se origina en el yo, el sujeto sería un juego de diferencias imposible de ser aprehendido, una presencia heterogénea. Para Benhabib (1992) en esta visión radical de la subjetividad, tan cercana a la crítica posmoderna del sujeto y base de la idea del sujeto múltiple, se estaría negando la importancia real para el sujeto concreto que vive en el mundo de un núcleo de identidad individual coherente. Esta coherencia puede ser pensada ya no en términos del sujeto identitario, sino como una unidad narrativa. La identidad personal adquiriría coherencia en relación al punto de vista del que lo cuenta, del

que lo escucha y en la interacción entre el significado emitido y el recibido. Citando a Arendt, desde el nacimiento estaríamos envueltos en una red de narrativas, de la que somos autores y objetos. Para Benhabib, la persona con un sentido coherente de identidad es aquella que logra integrar exitosamente las historias y narrativas en una historia vital significativa. Para esta autora esta coherencia implica que se integren la autonomía y solidaridad en el ser. La autonomía como sostenedora de la autoría, y la solidaridad como lo que permite sostener y nutrir la red de narrativas en la que se desarrolla el sentido del ser.

Consideramos que el psicoanálisis relacional posee los instrumentos conceptuales necesarios para una mayor comprensión de la subjetividad en el mundo contemporáneo y es capaz de responder a los interrogantes planteados tanto por Honneth como por Benhabib en relación al sujeto múltiple y la crítica posmoderna al principio de la subjetividad. Al concebir la formación de la vida psíquica como un complejo proceso de interiorización de los patrones de interacción se abre a una comprensión del sí-mismo y de la identidad compatible con las ideas de multiplicidad o pluralidad intrapsíquica. El ideal de salud también se aleja de la idea de un yo lo suficientemente fuerte como para funcionar en la realidad hacia el ideal de un yo enriquecido por la capacidad de articular lingüísticamente su mundo interno y de liberarse de patrones de interacción limitantes, rígidos o no adecuados para las metas integrales de la persona. De una visión que apunta a la idea del control racional del inconsciente hacia la experiencia de vitalidad y riqueza del mundo interno. Psicoanalistas relacionales como Slavin (1996) postulan una tensión dialéctica entre la experiencia de unidad del sí mismo y el sentido y acceso a la propia multiplicidad. La multiplicidad es un límite a la acomodación a los otros, es un lapso a la integración. Sostener esta dialéctica representa una manera funcional de organizar el si-mismo frente a la multiplicidad de mundo y regular la propia vulnerabilidad protegiéndola de sobreadaptaciones a un mundo en permanente cambio. En relación al género, en el modelo de Benjamin, dentro de un proceso de desarrollo psíquico (ideal) en el que el reconocimiento mutuo ha existido como un elemento constante logrando una real de diferenciación, el sujeto podría sostener la convicción de una identidad genérica junto con la integración y manifestación tanto de los aspectos femeninos como masculinos (socialmente

definidos). Esta integración se produce espontáneamente en las identificaciones cruzadas de la infancia, y es básica para la comprensión del sí-mismo y del otro. El sujeto puede, sin que el resultado sea la confusión, ser flexible en su expresión genérica. En su mente podrían coexistir la representación de su sí-mismo con un género, sin género o como el género opuesto, y experimentarse alternativamente en su experiencia como un yo distinto. Esta flexibilidad hace posible la aceptación de todas las partes de sí y del otro.

Consideramos que es posible, desde el psicoanálisis relacional, pensar la subjetividad como dotada de un sí mismo coherente en el sentido de ser un sí mismo que en apertura a los aspectos espontáneos de su ser, sea capaz de articular una narrativa de vida con un sentido personal, un sentido auténtico. Una subjetividad así constituida podría estar abierta al cambio y a la transformación y explorar distintos aspectos de su sí mismo o de su identidad en distintos contextos sin caer en la confusión. Es así que la multiplicidad vendría de la mano de un centro unificador de la experiencia capaz de darle un sentido personal a la historia de vida idealmente en contacto con los deseos, metas y necesidades de la persona. Un sí-mismo así constituido sería capaz de sostener una intencionalidad y una ética, y representa un modelo más útil en el mundo contemporáneo que las propuestas por el modelo del sujeto múltiple.

### **3.4 Hacia una ética basada en la intersubjetividad**

El tema de la ética ha estado presente en mayor o menor grado en los discursos filosóficos de todas las épocas, pero es en años recientes que se habla de un giro ético al considerarse a la ética como primera filosofía, es decir, al considerarse que cualquier pensamiento humano se inicia desde una plataforma ética, aunque esta no se exponga de manera explícita. Hemos visto como Hegel convierte la ética en un problema central de su filosofía al exponer el núcleo relacional de la consciencia de sí, y al vincular la posibilidad de autorrealización individual al reconocimiento intersubjetivo, así como la evolución moral de las sociedades al desarrollo de la conciencia. Los filósofos de la escuela crítica

retoman esta línea de pensamiento a fin de pensar una ética científicamente informada y fundamentada que sirva de guía o ideal al que aspirar tanto social como individualmente.

Por el contrario el psicoanálisis, siguiendo el modelo médico y el rechazo explícito de Freud a la reflexión ética, se ha mantenido durante mucho tiempo apartado del tema. Esto ha ido cambiando en las últimas décadas, y para Mitchell y Aron (1999), el giro relacional sienta las bases para el reingreso del tema ético en psicoanálisis. Goodman y Steverson (2016) señalan tres ángulos o puntos de entrada desde donde esta aproximación se viene dando. Primero, desde las investigaciones en apego, mentalización y biología evolucionista (Bowlby, Bucci, Fonagy, Slavin, Target), que nos llevan a entender que estamos ligados al otro de manera biológica, anatómica, estructural. No somos sobre todo seres racionales, sino seres cuyo psiquismo está formado y atado al mantenimiento de la conexión, el amor, el reconocimiento y el afecto. Estas necesidades enmarcan y dan forma a una subjetividad moral. La relación precede a la racionalidad, a las pulsiones y las pasiones, y les da forma. Esto implica que la ética sea comprendida a través de nociones como la de capacidad de respuesta empática, como la habilidad para reconocer el estado mental o emocional del otro (mentalización) y que el foco en el desarrollo psíquico se dirija hacia la posibilidad o la obstrucción de la mente adulta de tener una respuesta integrada y abierta al mundo.

Segundo, psicoanalistas vinculados a la teoría crítica y a temas de política, como por ejemplo Benjamin (1988), Dimen (2011), Layton (2009), y que bajo la influencia de los movimientos feministas, multiculturales, y poscoloniales, han hecho a la comunidad psicoanalítica más consiente del significado ético y político de la cultura, clase, raza, de las identificaciones genéricas y de una variedad de prácticas que posicionan al sujeto de maneras opresivas (tanto en el consultorio como fuera de él), llevando a cuestionar teorías implícitas sexistas, etnocentristas o históricamente moldeadas. A través de nociones como los procesos normativos inconscientes (Layton, 2015) los psicoanalistas tienen la posibilidad de pensar cómo estos guían sus teorías, definiciones, prácticas clínicas y valores. Somos inevitablemente agentes éticos, y cada persona es un sujeto intrincado en estructuras de poder, situado en un contexto histórico y

político. Esta perspectiva llama a los psicoanalistas a cuestionarse la forma en que su subjetividad, práctica y compromisos refuerzan el status quo. Esta perspectiva ha abierto el psicoanálisis al mundo, o por lo menos ha invitado al mundo a afectar las ideas y prácticas psicoanalíticas.

Tercero, por lecturas fenomenológicas, hermenéuticas, dialógicas y del construccionismo social (Butler, Cushman, Hoffman, Orange etc.). A pesar de que Freud no estuvo muy dispuesto a reconocer la relación con los precursores filosóficos en la formación de su teoría psicoanalítica, psicoanalistas como Fromm, Binswanger y Laing, han mantenido un rico diálogo con tradiciones filosóficas. El giro relacional ha abierto mucho más esa puerta dentro del psicoanálisis norteamericano, influenciado previamente por el modelo médico, al dialogar abiertamente con tradiciones fenomenológicas y hermenéuticas. Esto ha contribuido a un énfasis en temas como lenguaje, ética, corporalidad e intersubjetividad. En el diálogo con distintos filósofos de estas tradiciones la preocupación por el otro y el cuestionamiento ético sobre el ser y una mayor conciencia de los orígenes intersubjetivos y narrativos del sujeto con todas las implicaciones éticas que esto implica han adquirido relevancia.

En el resto de este capítulo expondremos la teoría de Honneth exclusivamente en su dimensión ética y en relación a la teoría de Jessica Benjamin, para señalar cómo en el diálogo entre estas dos disciplinas ambas podrían enriquecerse en una propuesta ética transformadora.

La teoría de Honneth sobre la lucha por el reconocimiento señala las condiciones intersubjetivas necesarias para el desarrollo personal, lo que deriva en una concepción formal de la vida ética. Es decir, señala las condiciones necesarias para que se actualicen los potenciales de autonomía y autorrealización del ser humano individual conectado con los procesos de evolución social.

Honneth busca los elementos estructurales de una vida ética, aquellos que definen, desde un punto de vista general y de una búsqueda comunicativa, las condiciones de autorrealización que pudieran ser normativamente extraídas más allá de cualquier especificidad cultural. El concepto de vida ética que

Honneth presenta pretende incluir todas las condiciones intersubjetivas que pueden demostrarse que sirven como precondiciones necesarias para la autorrealización. Estas caracterizaciones deben ser lo suficientemente formales o abstractas para no representar interpretaciones particulares de una cultura sobre lo que es “la buena vida”, pero deben tener el suficiente contenido substantivo como para servir como un criterio orientador.

Retomando la filosofía de Hegel, Honneth explica como los distintos patrones de reconocimiento pueden ser conceptualizados como las condiciones intersubjetivas dentro de las cuales los sujetos humanos alcanzan, progresivamente, la autorrealización entendida como una relación positiva consigo mismos. La conexión entre la experiencia de reconocimiento y la relación con uno mismo se deriva de la estructura intersubjetiva de la identidad personal. Esto tiene varias implicancias ya que plantea que la posibilidad de una autorrealización surge sólo con la experiencia de reconocimiento, es decir depende de los otros. Las condiciones necesarias para la autorrealización son descritas de manera negativa: a menos que uno presuponga un cierto grado de auto confianza, autonomía legalmente garantizada, y la seguridad del valor de las habilidades personales, es imposible imaginarse una autorrealización exitosa, si ésta ha de ser entendida como un proceso de realización, sin coerción, de las metas personales elegidas. Con respecto a este proceso “falta de coerción” y “libertad” no pueden ser entendidas simplemente como la ausencia de fuerzas externas o influencias, sino también significan la ausencia de barreras internas. Esta segunda forma de libertad es conceptualizada de manera positiva como una forma de confianza dirigida hacia el interior, lo que permite a los sujetos por un lado la articulación de sus necesidades y, por otro, el ejercicio de sus habilidades. Esta forma de confianza sólo puede ser adquirida mediante el reconocimiento intersubjetivo. La libertad asociada con la autorrealización dependería así de prerrequisitos que los sujetos humanos no controlan, es una libertad que sólo puede ser adquirida con la ayuda de los otros. Los tres distintos patrones de reconocimiento representan las condiciones intersubjetivas que deben existir como estructura general para lograr un proceso de autorrealización exitoso. Las formas de reconocimiento asociadas con el amor, los derechos y la solidaridad proveen las condiciones intersubjetivas para la

realización de la libertad tanto externa como interna. De esta libertad depende el proceso de articular y realizar las metas individuales sin coerción.

La idea de una vida ética post tradicional y democrática fue propuesta primero por el joven Hegel y luego desarrollada bajo premisas postmetafísicas por Mead. Ambos pensadores concibieron los patrones modernos de interacción social propios de este tipo de sociedades, como formando una red de diferentes relaciones de reconocimiento en la que los individuos puedan afirmarse en cada dimensión de su autorrealización. En este sentido estos autores llegaron a imaginarse una idea normativa tal como la que Honneth busca delinear con la ayuda de una concepción de vida ética históricamente fundada.

Honneth propone un modelo del primer estadio de reconocimiento, que corresponde al amor en Hegel, derivado de las teorías psicoanalíticas de las relaciones objetales: en el tenso balance entre fusión e individuación, cuya resolución es parte de cada relación primaria exitosa, los sujetos se experimentan mutuamente como siendo amados en su individualidad sólo en la medida en que no tienen miedo de estar solos. Esta forma de autoconfianza representa el prerequisite básico para toda forma de autorrealización en el sentido de que permite a los individuos obtener, por primera vez, la libertad interna que les permite articular sus propias necesidades. En esta medida la experiencia del amor dentro de cualquier contexto cultural, representa el núcleo central de toda forma de vida que califica como "ética". A pesar de que Honneth ha tratado de clarificar el concepto de reconocimiento como réplica a algunas críticas, las soluciones que busca en relación a *qué* es lo que se reconoce cuando se reconoce algo o alguien, carecen de la riqueza explicativa que el psicoanálisis relacional provee al describir las dinámicas interpersonales y pone el énfasis sobre el elemento cognitivo del reconocimiento.

Consideramos que el concepto de reconocimiento que elabora Jessica Benjamin complementa lo propuesto por Honneth añadiendo a la idea de reconocimiento componentes como la mutualidad, el entonamiento afectivo, así como una descripción fenomenológica mucho más compleja de lo que implica la dinámica de reconocimiento. Una mayor comprensión de esta dinámica ayudaría a señalar con mucha mayor precisión las condiciones intersubjetivas que favorecen el desarrollo de la capacidad de reconocimiento en el primer

estadio. La autora propone el análisis de las dinámicas psíquicas que impiden la capacidad de reconocimiento y la huida hacia la complementariedad y la práctica psicoanalítica como aquella que permite reconocer la fractura y recrear y renovar la condición de reconocimiento en el sujeto. La posibilidad del reconocimiento mutuo es una parte indispensable del proceso sostenido de cambio individual y social. Tanto Benjamin como Honneth consideran central el tema del reconocimiento intersubjetivo en la posibilidad de transformación social.

Consideramos que las teorías relacionales aportan elementos básicos para la comprensión del desarrollo afectivo y la capacidad relacional en los primeros vínculos. El “amor” y la capacidad de reconocimiento están al centro de lo que podría pensarse como una subjetividad ética, y el psicoanálisis relacional elabora una psicología profunda sobre el desarrollo de este núcleo subjetivo que está a la base de conceptos como solidaridad, sensibilidad contextual, y la perspectiva del otro concreto en las teorías éticas contemporáneas. El psicoanálisis relacional dentro del giro ético, muestra una gran apertura hacia el diálogo interdisciplinario nutriéndose de diversas disciplinas, en este diálogo el psicoanálisis intenta responder a interrogantes sobre el sujeto ético, el encuentro con el otro, el desarrollo, la formación de la identidad y la salud mental en relación a factores como la mutualidad, la empatía y la multiplicidad. Consideramos que el psicoanálisis relacional tiene mucho que aportar hoy a la reflexión ética en el mundo contemporáneo. Tal como lo señala Benjamin la salida a los problemas señalados por la escuela crítica en el mundo contemporáneo y la salida de la racionalidad instrumental es posible sólo a través de una teoría intersubjetiva de la mente. Este conocimiento podría generar la fuerza de cambio tan necesaria en el mundo actual

## Conclusiones

- Encontramos en la perspectiva relacional una mayor apertura al diálogo interdisciplinario que en otras tradiciones dentro del psicoanálisis, y una forma de comprender la subjetividad que permite y estimula este intercambio. Consideramos que para una mayor comprensión sobre el sujeto en el mundo contemporáneo es necesario la investigación interdisciplinaria y el diálogo abierto entre distintas disciplinas.
- Observamos que ha habido un cambio paradigmático, tanto en las ciencias naturales como en las humanas, desde una forma de saber positivista, exacto, analítico y objetivo, hacia un conocimiento perspectivista o relativista, interpretativo, fenomenológico y cualitativo, marcado por principios como el de incertidumbre y la complejidad. Este cambio de paradigma se inicia en el siglo pasado y ha tenido un avance acelerado en las últimas décadas. A este cambio en la ciencia en general corresponde un cambio en la manera de pensar la subjetividad en diversas disciplinas. El psicoanálisis relacional y la perspectiva intersubjetiva en filosofía social reflejan este cambio de paradigma.
- El cambio paradigmático en la manera de pensar la subjetividad parte de la idea moderna del sujeto concebido como un sistema cerrado, determinado por sus propios dinamismos internos, en cierta medida aislado, pensado a partir de conceptos como sustancia y esencia, hacia un sujeto pensado como estructuralmente tejido por sus relaciones con los otros, como un sistema abierto en continua interacción con el medio, siempre siendo afectado por este y por lo tanto en constante transformación.

- Tanto en el psicoanálisis relacional como en la filosofía social se considera que el contexto cultural en el que emerge la persona es determinante en la formación de su subjetividad. Dentro del psicoanálisis la comprensión sobre los condicionamientos culturales tanto en la mente del psicoanalista como en la del paciente puede aportar elementos importantes para la comprensión de lo que acontece dentro del vínculo analítico. El psicoanálisis relacional puede aportar a la filosofía social el conocimiento científicamente informado sobre la mente individual que en un diálogo interdisciplinario, con todas las disciplinas que estudian al sujeto, permitiría la elaboración de una ética actualizada al contexto del mundo globalizado.
- Encontramos que las ideas sobre la subjetividad liberada propuestas por Hegel, de la mentalidad ampliada propuesta por la Teoría Crítica, del sujeto autorealizado y autónomo de Honneth se relacionan con conceptos del psicoanálisis relacional como el de subjetividad auténtica, individuación exitosa y autonomía subjetiva. Observamos que la posibilidad de alcanzar estos desarrollos en la subjetividad individual tiende a ser bloqueada por mecanismos inconscientes que pueden ser explicados desde el psicoanálisis, como la tendencia de la psique a percibirse como una entidad aislada y cerrada, así como la tendencia en el psiquismo a aferrarse a lo familiar y conocido por el miedo al cambio y a lo desconocido. En la comprensión de estos ideales subjetivos que pueden inspirar y guiar al sujeto contemporáneo, el diálogo entre estas dos disciplinas puede ser especialmente fructífero.
- Encontramos que tanto desde la filosofía social como desde el psicoanálisis relacional se produce una crítica a las formas sociales de las sociedades neoliberales del capitalismo tardío y al tipo de subjetividad que estas sociedades promueven. Esta crítica tiene el doble objetivo de, por un lado, liberar a la subjetividad de formas opresivas impuestas desde fuera e interiorizadas desde temprano en el desarrollo y por el otro, de impulsar motores de cambio y transformación social.

- Concluimos que sobre el conocimiento generado en el encuentro interdisciplinario sobre el tema de la subjetividad desde una perspectiva intersubjetiva es que podemos construir una base sólida de conocimiento capaz de proveer criterios orientadores en el mundo contemporáneo. Un conocimiento fundamentado de esta manera estaría a la base de las propuestas éticas y de transformación social desde la perspectiva intersubjetiva. Es desde esta forma de conocimiento que pueden generarse respuestas a los dilemas del sujeto posmoderno.
- Encontramos en el concepto de reconocimiento intersubjetivo, presente tanto en el psicoanálisis relacional (Benjamin) como en la filosofía social (Honneth), un elemento clave para elaborar las propuestas éticas desde la perspectiva intersubjetiva. Consideramos que el encuentro interdisciplinario entre estas dos disciplinas sobre este punto específico se genera una comprensión mucho más profunda de la dinámica de reconocimiento así como un conocimiento que puede ayudar a delimitar de manera mucho más precisa las condiciones necesarias que posibilitan y favorecen que esta capacidad se desarrolle tanto a nivel de la subjetividad individual como a nivel de la transformación social.

## Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. *Tres Estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1969.
- Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1975.
- ALTMAN, Neil. *A Dialectical Constructivist Understanding of Self-Interest and Social Responsivity*. En *Psychoanalytic Dialogues*, 23 (3): 269-270, 2013.
- ASSOUN, P.L. *Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2002.
- BARO, Carlos A. *Sujeto y lazo social*. Psicolibro ediciones, 2011.
- BENJAMIN, Jessica: *Sujetos Iguales, Objetos de Amor*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- Los Lazos de Amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Buenos Aires: 1996.
- BENHABIB, Seyla. *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1992.
- BERENSTEIN, Isidoro. *Del Ser al Hacer*. Buenos Aires: Paidós 2007.
- Devenir otro con Otros*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- DALLMAYR, Fred. *Hegel para nuestro tiempo: dialéctica negativa y ethos democrático*. Ediciones Universidad Diego Portales: 2010.
- GREEN, André y STERN, Daniel. *Clinical and Observational Psychoanalytic Research: Roots of a Controversy*. Londres: Karnac, 2000.
- HABERMAS, Jurgen. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Taurus:1989.
- HEGEL, G.W.F (1807). *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 1993.
- HOFFMAN, Irwin. *Response to Slavin: Considering the Evolutionary and Existential Contexts of Dialectical Constructivism*. En *Psychoanalytic Dialogues*, 23 (3): 315-323, 2013.

HONNETH, Axel. *Reconocimiento y Obligación Moral*. En: *Areté: revista de filosofía*---Vol 9, 1997.

*The Struggle for Recognition: the moral Grammar of Social conflicts*. Cambridge: The MIT Press, 1996.

*Patologías de la Razón*. Buenos Aires: Katz Editores, 2009

*Crítica del Agravio Moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de cultura económica, 2009.

HORKHEIMER, Max Y ADORNO, Theodor (1944): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

KOJEVE, A. *La Dialéctica de lo Real y la Idea de Muerte en Hegel*. Buenos Aires: Editorial la Pléyade, 1972.

LAYTON, Lynne. *Dialectical Constructivism in Historical Context: Expertise and the Subject of Late Modernity*. En: *Psychoanalytic Dialogues*, 23 (3): 271-286, 2013.

LEUZINGER-BOHLEBER, Marianne y FISCHMANN Tamara. *What is Conceptual Research in Psychoanalysis*. En: *International Journal of Psychoanalysis*, 87:1355-1386, 2006.

NANCY, Jean-Luc. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Madrid: Arena libros, 1997.

*Ser singular plural*. Madrid: Arena libros, 2006

*¿Un sujeto?*. Buenos Aires: Ediciones la Cebra. 2014.

*A la escucha*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007.

*El olvido de la filosofía*. Madrid: Arena Libros, 2003.

*La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros, 1999.

MITCHELL, A. *Relational Concepts in Psychoanalysis. An Integration*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

PACIUUK, Saúl. *De Intrapsíquico a Intersubjetivo*. En: Revista Uruguaya de Psicoanálisis. 107: 137-153. 2008

PINKER, Steven. *La Tabla Rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós, 2002

PUGET, Janine. *Subjetivación discontinua y psicoanálisis*. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2015.

SLAVIN, Malcom. *Meaning, Mortality, and the Search for Realness and Reciprocity: An Evolutionary/Existential Perspective on Hoffman's Dialectical Constructivism*. En: Psychoanalytic Dialogues, 23 (3): 296-314, 2013.

SLOLNICK & WARSHAW. *Relational Perspectives in Psychoanalysis*. New York: Routledge, 1992.

SLOTOROW, ATWOOD & BRANDCHAFT. *The Intersubjective Perspective*. USA: A Jason Aronson book: 1994.

SOR, Darío y SENET, María Rosa. *Fanatismo*. Buenos Aires: Ediciones Biebel, 2010.

STERN, Donnel B. *Conceptions of Structure in Interpersonal Psychoanalysis- A Reading of the literature*. En: Contemporary Psychoanalysis, 30: 255, 2004.

WINNICOTT, D. W (1971): *Realidad y Juego*. Buenos Aires: Editorial Celtia, 1982.

