



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGÍA
ESCUELA DE PSICOLOGÍA

Aproximaciones para una Teoría de la Lucha por el Reconocimiento desde la Psicología social Crítica

Memoria para optar al Título de Psicólogo

Autor:
Francisco Pavez Correa

Profesor Patrocinante:
Dr. Roberto Fernández Droguett

A mi madre

Agradecimientos:

A mi madre, por su amor.

A los amigos y amigas por su comprensión.

A mis profesores, por enseñarme esta profesión,
especialmente a Roberto, Isabel y Pablo por adoptarme.

Al taller de lectura de Hegel, por ser un espacio grato de conversación.

Y al Punk y Hardcore Punk, por acompañarme.

Índice

1. Resumen -----	6
2. Introducción -----	7
2.1 La lucha por el Reconocimiento de Axel Honneth -----	12
3. Revisión Teórica -----	20
3.1 La psicología social crítica -----	20
3.1.1 Lo Relacional -----	24
3.1.2 Lo Social -----	27
3.1.3 El Sujeto como Intesubjetividad -----	32
3.2 La teoría de la lucha por el reconocimiento-----	37
3.2.1 Lucha social -----	38
3.2.2 Reconocimiento -----	41
3.2.3 La identidad en la teoría del reconocimiento -----	47
3.3 Discusión -----	50
4. Propositiones para una teoría de la lucha por el reconocimiento desde la psicología social crítica-----	57
4.1 El sujeto del reconocimiento -----	58
4.1.1 Nuevamente la identidad -----	58
4.1.2 Nuevamente el sujeto -----	61
4.2 El deseo de reconocimiento -----	64
4.3 El reconocimiento desde esta perspectiva-----	69
4.3.1 Reconocimiento como lucha social y reconocimiento como realización personal----	73
4.4 La transformación de la sociedad -----	76
5. Alcances, dificultades y perspectiva a futuro -----	83
5.1 En defensa de una teoría de la lucha por el reconocimiento -----	85
5.2 Aportes, limitaciones y posibilidades -----	90
5.3 Conclusiones Finales -----	93
6. Referencias -----	96

1. Resumen

En este trabajo propongo un abordaje de la teoría de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth desde la perspectiva de la psicología social crítica, a partir de una revisión teórica de diferentes trabajos relacionados con el tema, haciendo énfasis en los aspectos de lo relacional, lo social y el sujeto, en el caso de la psicología social crítica, y la lucha social, el reconocimiento y la identidad en el caso de la teoría de Axel Honneth. Un abordaje de este tipo debe tener como elementos característicos una concepción de sujeto como intersubjetividad, un planteamiento sobre el deseo como motor de la lucha social por el reconocimiento, que diferencia al reconocimiento como lucha social de un reconocimiento como realización personal, a partir de los conceptos de valor en general y explotación, y desarrollar estos aspectos desde el marco de la transformación social. Planteo reflexiones sobre cómo estos aspectos permiten volver a situar la teoría de la lucha por el reconocimiento en el campo de lo social al mismo tiempo que me hago cargo de algunas críticas efectuadas contra la perspectiva. Todo esto con el objetivo de contribuir con nuevos desarrollos al programa de la psicología social crítica.

2. Introducción

Hasta antes de la filosofía social de la modernidad, la organización social había sido concebida como un producto de la naturaleza internamente comunitaria del humano (Honneth, 1997). Se pensaba que las ciudades, como las naciones y los Estados habían surgido debido a que el humano era un ser que buscaba de manera espontánea la compañía y la asociación con los demás. Esta idea había sido la base de la filosofía política desde Aristóteles hasta la Edad Media, pero es con Nicolás Maquiavelo que esta concepción comienza a ponerse en duda, y 120 años después, Thomas Hobbes (2009) plantearía que sin un poder que gobierne a los hombres, éstos vivirían en un estado constante de guerra, donde los individuos velarían por sus intereses personales, los cuales correrían peligro cuando se relacionasen con un otro. Por la desconfianza y el temor mutuo entre los hombres se produce la guerra de todos contra todos, cuyo objetivo es la autoconservación individual, y que tiene como consecuencia la imposibilidad del surgimiento de la industria, el comercio y la cultura. Es aquí donde surge el Estado como un instrumento de regulación de las relaciones sociales que pondría fin a este conflicto y constituiría el surgimiento de la sociedad. De esta forma se postula la idea de que la vida social es producto del conflicto, idea que será un componente relevante en los desarrollos posteriores de la filosofía y las ciencias sociales.

Además del interés por el surgimiento y la justificación del orden establecido, otro elemento que caracterizó a la filosofía social moderna fue su preocupación por cómo estas formas de orden social limitaban la autorrealización humana (Honneth, 2011). Pensadores como Rousseau, Hegel, Marx o Nietzsche, plantearon de distintas maneras como la sociedad en las que ellos vivían imposibilitaba a los individuos de realizar una vida buena. De la misma manera, el desarrollo de la sociología continuo con las problemáticas planteadas por la filosofía social, pero ahora desde un enfoque empírico, se trabajaban en estos ámbitos a través de conceptos como “anomia” o “fatalidad”. Pasando por Weber hasta Hannah Arendt o en la actualidad con pensadores como Jürgen Habermas o Charles Taylor siempre se ha tenido la sospecha que de alguna manera el desarrollo del capitalismo, ya sea por su forma de racionalidad o las prácticas que amenazaban la esfera de la acción comunicativa, alejan a los sujetos del horizonte de realización humana (Honneth, 2011).

Esta relación entre conflicto y el surgimiento de la sociedad, como su respectivo desarrollo y la imposibilidad de cumplir con las aspiraciones humanas, son el campo de discusión donde se inserta la propuesta teórica de Axel Honneth. Este autor retoma algunas ideas desarrolladas por Georg Hegel y mediante la revisión de trabajos producidos por distintos pensadores en los campos de las ciencias sociales, plantea su propuesta de la teoría de la lucha por el reconocimiento. Axel Honneth (1998) propone un modelo que, a diferencia las concepciones utilitaristas donde el conflicto es pensado como conflicto de intereses por bienes escasos o la preservación del poder, la lucha social la entiende como una lucha de carácter moral. Los individuos motivados por los sentimientos de injusticia que se producen debido a que las cualidades y facultades que caracterizan a las identidades de los sujetos particulares no han sido reconocidas se embarcan en un lucha que “en la medida que sus objetivos pueden generalizarse por encima de los propósitos individuales” (Honneth, 1998 p.195) adquiere el carácter de social. Axel Honneth lo explica de la siguiente forma:

“Debe entenderse por lucha social: se trata del proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que pueden influir, en tanto motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento” (1998 p. 196).

Nancy Fraser (1997, 2000 ; Honneth & Fraser, 2006) encasilla la propuesta teórica de Axel Honneth dentro de los trabajos realizados por autores como Charles Taylor (1993) o Paul Ricoeur (2006) dentro de lo que ella denomina como paradigma del reconocimiento, los cuales engloban aquellas líneas del pensamiento que abordan la problemática de las injusticias sociales de carácter cultural o simbólico, enraizadas en los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación, y cuya solución a estos problemas estaría dado en el cambio cultural. Dentro de este paradigma estarían incluidos los movimientos de minorías sexuales, raciales, étnicas, como también aquellas tendencias que rechazan las políticas identitarias como los feminismos deconstructivos o la política racial crítica, y que han aparecido, desde finales del siglo XX, como la forma hegemónica en que se plantea el conflicto político, relegando a un segundo plano a las

reivindicaciones por la justicia distributiva. Esta autora denomina a estas últimas como el paradigma de la redistribución el cual se centra en las injusticias sociales arraigadas en la estructura económica de la sociedad, por lo cual la solución a estas injusticias se encuentra en algún tipo de reestructuración económica. En el ámbito teórico corresponderían a este paradigma la teoría de la explotación capitalista de la tradición marxista como también las teorías de la justicia distributiva de la tradición liberal. Y en el ámbito político corresponderían a aquellos movimientos sociales relacionados con la política de clases, como los sindicatos de trabajadores, como también aquellos movimientos feministas y antirracistas que consideran la transformación socioeconómica o su reestructuración como la solución a las injusticias de género o étnicos-raciales. A pesar de esto la teoría de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth es diferente a las versiones postuladas por Paul Ricoeur y Charles Taylor, particularmente porque en estos dos autores el elemento de la lucha social no está incluido o no cumple un papel relevante en sus formulaciones respecto al tema, pues en el pensamiento de Axel Honneth (1998) el reconocimiento se moviliza y complejiza solo mediante un lucha de carácter social. Además de que este autor, a diferencia de los ya mencionados, saca del ámbito de la filosofía a la teoría del reconocimiento y la hace dialogar con desarrollos provenientes de las ciencias sociales. Principalmente Axel Honneth toma prestados los trabajos en psicología social de George Mead para sustentar de manera empírica los argumentos relacionados con la lucha por el reconocimiento, provenientes en principio de Georg Hegel. A partir de este cruce, la propuesta de Axel Honneth va abordando y desarrollando distintos ámbitos que se relacionan con el reconocimiento, como la afectividad involucrada, tanto en la afirmación como en la negación de reconocimiento, la identidad, el conflicto y el cambio social, todas vistas desde la perspectiva de las relaciones sociales. A pesar de esto, como muestran Benno Herzog y Francesc Hernández (2012), el desarrollo de la teoría de la lucha por reconocimiento ha tendido a poner su centro en el reconocimiento mismo y en cambio ha dejado de lado el componente más social, lo que ha generado que autoras como Nancy Fraser tilden a la propuesta de Axel Honneth de psicologiscista (Fraser & Honneth, 2006).

Dado a lo anterior es que podemos ver que existe en alguna medida relación entre psicología social y la teoría de la lucha por el reconocimiento, ya sea porque se topan con ámbitos comunes, como la identidad o la afectividad, o porque en ambos casos las ideas

de George Mead son relevantes para la formulación de sus proyectos. Sin embargo, hay una psicología con la cual la teoría de Axel Honneth tiene aún más campos en común. Esta es la psicología social crítica, la cual tiene varios elementos distintivos que la diferencian de la psicología social tradicional, entre los que puedo mencionar: “la radical disconformidad con las perspectivas convencionales de la psicología y de las ciencias sociales en general” (Fernández, 2006 p. 5), el distanciamiento del individuo como centro explicativo de la realidad social, la crítica a las bases epistemológicas de la psicología científica, la transdisciplinariedad como posición frente a la segmentación y especialización de las disciplinas del conocimiento, y el posicionamiento de la psicología social crítica como una práctica política. Esta última característica es la que define el campo común con las formulaciones de Axel Honneth, pues como práctica política tiene como objetivo contribuir a la crítica social y a la transformación de la realidad (Piper, 2002). Por lo cual queda entredicha la disconformidad con la organización social, cuestión con la que coincide con la filosofía social de la modernidad de la cual se alimenta teóricamente Axel Honneth.

Sin embargo, a pesar que como he planteado, la teoría de la lucha por el reconocimiento parece tener varios puntos en común con la psicología social crítica, pareciese ser que no ha tenido gran cabida en esta perspectiva, ni siquiera en las psicologías sociales más convencionales. Dado esto que en este trabajo realizaré un primer acercamiento a lo que podría ser un cruce entre estos dos campos. Pues considero que éstos pueden articularse y enriquecerse mutuamente. Particularmente creo que, por un lado, la psicología social crítica, dado su enfoque fuertemente relacional (Fernández, 1994) permite contrarrestar la deficiencia del componente social, planteada por Benno Herzog y Francesc Hernández (2012) en la teoría de la lucha por el reconocimiento. Por el otro lado, la teoría de la lucha por el reconocimiento puede entregarle a la psicología social crítica nuevas herramientas teóricas para entender el conflicto social y su influencia en las relaciones sociales, cuestiones que como muestra Pablo Fernández (1994) ha sido de interés en la psicología social crítica desde sus inicios. Por todo lo anteriormente expuesto es que en este trabajo intentaré responder a la pregunta ¿cómo sería un abordaje desde la psicología social crítica de la teoría de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth?. Para hacer tal cuestión, efectuaré una revisión teórica en torno a los dos campos planteados, expondré algunos elementos

característicos de la psicología social crítica para luego abordar con mayor énfasis aspectos de la teoría de la lucha por el reconocimiento, y de esta manera reflexionar sobre dichos campos y proponer los elementos que considero importante para el abordaje desde la psicología social crítica de la teoría de la lucha por el reconocimiento. Ahora bien no solamente nos introduciremos en los planeamientos relacionados a estos dos ámbitos, sino que además, aprovechando el carácter transdisciplinario de la psicología social crítica, también tomaré algunos aportes del campo de la filosofía para abordar la problemática planteada en este trabajo. De esta forma el objetivo principal de este proyecto queda expuesto de la siguiente manera:

- Proponer un abordaje desde la psicología social crítica de la teoría de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth.

Y los objetivos que me ayudaran a hacer tal cometido son:

- Revisar y discutir algunas características de la teoría de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth.
- Revisar y discutir algunas características del campo de la psicología social crítica.
- Proponer y desarrollar los elementos de relación entre psicología social crítica y la teoría de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth.

Considero que la relevancia de este trabajo está puesta en que la formulación de una propuesta para un abordaje de la teoría de la lucha por reconocimiento desde la psicología social crítica puede ser un aporte original para el campo disciplinar de la psicología social, en particular, como también para las ciencias sociales, en general. De la misma manera considero que esta propuesta puede generar nuevos insumos y herramientas para la comprensión y la crítica del orden establecido y sus prácticas de legitimación, en la misma medida que puede contribuir a la posibilidad de transformación social y la construcción de nuevas realidades.

En lo que sigue de esta introducción, ahondaré más en algunas características de la teoría de la lucha por el reconocimiento, como también expondré algunas de las críticas y cuestionamientos que ha recibido esta teoría en su recepción en las ciencias sociales.

2.1 La lucha por el Reconocimiento de Axel Honneth

Axel Honneth es un filósofo y sociólogo alemán, exponente de la llamada tercera generación de la Escuela de Frankfurt y destacado discípulo de Jürgen Habermas, por lo cual es considerado como uno de los continuadores actuales más importantes de la Teoría Crítica (Herzog & Hernández, 2010). Es presidente de la Asociación Internacional Hegel y director del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt. Sus trabajos giran principalmente en torno a la teoría de la lucha por el reconocimiento, pasando por aspectos de la teoría sociológica, psicología social y filosofía política. La mayoría de sus trabajos están relacionados con la teoría del reconocimiento, sin embargo es en su obra titulada como “La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales” (1997) la que expone los fundamentos y desarrollos primordiales de la teoría, por lo cual es este texto el que ocuparé como base para esta introducción.

Para la formulación de la teoría del reconocimiento, Axel Honneth toma como materia prima los escritos del joven Hegel. Dentro de los parámetros de su interpretación, lo que hace Hegel es formular en sus desarrollos una nueva comprensión sobre la constitución de la sociedad y el conflicto humano, a partir de algunos aspectos de la filosofía clásica como también de la reinterpretación de la noción de lucha por la autoconservación de la filosofía social moderna. Por un lado la vida pública no habría surgido de la limitantes de los libertad privada, sino más bien del desarrollo de la libertad de todos los individuos, lo quiere decir que la sociedad aparece como el medio social de integración entre la libertad general y la libertad individual, y que éstas sólo son posibles en el marco de las relaciones intersubjetivas de una comunidad. Por otro lado Hegel toma prestado el concepto de reconocimiento de Fichte para elaborar una teoría moral del conflicto, donde éste no se desarrolla por la sobrevivencia de los individuos, sino debido a que los sujetos no encuentran reconocidas sus identidades particulares en el marco de las relaciones éticas de una comunidad. El sujeto surge en la medida en que éste se sabe él mismo como reconocido por un otro a partir de sus características y cualidades particulares. Lo que agrega Hegel al reconocimiento de Fichte es que los sujetos, en el marco de una relación ética establecida, al experimentar una dimensión nueva de su identidad, deben abandonar la eticidad alcanzada de manera conflictiva para conseguir de

forma más exigente el reconocimiento de su propia individualidad. Por lo cual el movimiento en las relaciones de reconocimiento recíproco consiste en una serie de etapas de reconciliación y conflicto. En resumidas cuentas en este juego de conflicto, reconocimiento y reconciliación se va desarrollando la vida social, adquiriendo cada vez mayores grados de complejización.

Honneth (1997) plantea 3 tesis que derivan de las cuestiones desarrolladas por Hegel, que son las siguientes:

- “El modelo hegeliano parte de una tesis especulativa según la cual la formación del yo práctico está ligada al presupuesto del reconocimiento recíproco entre los sujetos; sólo si los dos individuos se ven confirmados, por su enfrentamiento, en el establecimiento de su identidad, puede llegar a un entendimiento complementario de sí, en tanto que yo individualizado y autónomamente activo.” (p. 87)
- La segunda tesis afirma que existen diferentes esferas de reconocimiento que se diferencian en función de los grados de autonomía que tiene el sujeto, las cuales serían el estadio del amor, del derecho y de la eticidad.
- La tercera tesis es que las tres etapas de reconocimiento se mediatiza a través de los estadios de una lucha moral. La consecuencia de este postulado es que el desarrollo del yo se hace a través de formas determinadas de reconocimiento recíproco. Por otro lado la falta de éstas provocaría un sentimiento de menosprecio.

El trabajo de Axel Honneth consiste en hacer una actualización de estas tesis hegelianas y ponerlas a prueba a partir de lo que él denomina como una fenomenología empírica, ya que considera que estas ideas no se pueden sustentar solamente a partir de las fundamentaciones especulativas de Hegel, además que esto ayudaría a resolver algunas problemáticas que surgen de la teoría. Para esto Axel Honneth toma como referencia los trabajos de otros autores provenientes de las ciencias sociales,

principalmente los desarrollos aportados por George Herbert Mead relacionados con la socialización e individuación, para mostrar y formular, ya desde una gramática más actual, las tesis que este autor toma de Hegel.

En George Mead (1982, 2008) la construcción de la identidad de los sujetos particulares solo se puede dar en la medida en que éstos interaccionan con un otro, generando como productos la ya conocida distinción entre “yo” y el “mí”, donde el primero hace referencia a las respuestas automáticas que pueden dar los individuos a los problemas de su entorno y el segundo a la autoimagen que tienen de sí mismo. La importancia de esto radica en que la constitución de la conciencia de sí depende necesariamente de un otro, lo que permite fundamentar, para Axel Honneth, la doctrina del reconocimiento de Hegel. Junto con el concepto de “otro generalizado” el cual hace referencia a las normas y expectativas de los otros miembros de la comunidad que están interiorizadas en el individuo, Axel Honneth puede emplear legítimamente el concepto de reconocimiento. Él nos dice que:

“Si el sujeto debe llegar a identidad de un miembro socialmente aceptado de su comunidad, porque aprende a tomar sobre sí las normas sociales de acción del «otro generalizado», entonces tiene todo su sentido emplear el concepto de «reconocimiento» para esta relación intersubjetiva; en la medida en que el adulto reconoce a sus compañeros de interacción por el rodeo de una interiorización de sus posiciones normativas, puede saberse reconocido como miembro de su social conexión cooperadora” (Honneth, 1997 p. 99).

Si bien en Mead no están especificados los 3 estadios de reconocimiento que estarían presentes en Hegel, Axel Honneth menciona que pueden ser claramente identificados. Incluso con respecto al segundo estadio en el que Hegel introduce la relación de derecho, Mead con su “otro generalizado” no solo la rectifica, sino que también profundiza en él: reconocerse como personas de derecho implica que los sujetos introducen en su actuar aquella “voluntad general que encarna las normas de su sociedad intersubjetivamente reconocida” (Honneth, 1997 p. 101). Sin embargo la relación entre “mí”, “yo” y el “otro generalizado” es una relación conflictiva, dado que el “yo” es la contrapartida del “mí”, lo que implica que no es posible conformarse con la interiorización del “otro generalizado”,

sino que siempre existirá un conflicto en el que el yo impulse exigencias irreconciliables con las normas intersubjetivas. En este sentido, se pondría en cuestionamiento al propio "mí", por lo que habría una tensión en la autorrelación práctica. Para poner de manifiesto las exigencias de un particular, éste necesita la aprobación de los otros, ya que su actuar está regido por las normas sociales. El "mí" fuerza al sujeto a tomar posición en interés de su propio "yo" por nuevas formas de reconocimiento que implicarán la modificación necesaria de las normas de una comunidad, y por lo tanto la del "otro generalizado".

Desde esta revisión de las ideas del joven Hegel y las de George Mead, Axel Honneth prosigue con la caracterización de las tres esferas del reconocimiento, junto con el desarrollo de sus equivalentes negativos, ya que estos ámbitos no se encontraban trabajados a cabalidad en los trabajos de los dos autores anteriormente mencionados.

La primera esfera es la del amor y corresponde a la esfera más elemental, que se produce a partir de las relaciones primarias del ser humano, como la relación madre-hijo. Axel Honneth fundamenta esta esfera en la teoría de la relación objetal del psicoanalista inglés Donald Winnicott. En los primeros meses de vida, los lactantes son muy vulnerables y dependientes de la madre por razones de tipo biológicas, dado ello que están en una especie de simbiosis que hace que se conformen como una unidad diferenciada en la que ambas partes satisfacen sus necesidades mutuamente. A medida que el infante crece y va adquiriendo más autonomía, lo cual posibilita que la madre pueda prestar menor atención al hijo, se genera una disputa en la relación en la que está en juego por un lado el lazo afectivo y la simbiosis madre-hijo y por el otro la autonomía de ambos. En este conflicto ambas partes reconocen que son sujetos que necesitan del afecto del otro y que de hecho lo tienen de forma incondicional, como también que esto no implica una barrera para la autonomía de ambos. El problema que se resuelve en esta esfera es, en palabras del sentido común, el estar juntos a pesar de la distancia. Por lo cual el reconocimiento en esta esfera hace referencia a "que los sujetos se re-conocen en su naturaleza indigente, es decir, en su mutua relación de necesidad afectiva" (Tello, 2011 p.47). Y esta relación de reconocimiento del otro, de las necesidades mutuas, el amor, etc. genera la autorrelación de autoconfianza, que según Axel Honneth sería la base para las otras formas de autorrelación.

La segunda esfera de reconocimiento es la esfera del derecho y corresponde a aquella relación entre sujetos donde se reconocen como poseedores de deberes y derechos, autónomos y con capacidad moral. Aquellas características les pertenecen a todos los miembros de una comunidad sin excepción, por lo tanto la esfera del derecho tiene un sentido universalista. Ahora bien, esta esfera de reconocimiento no se obtuvo así como así, ni tampoco ha sido la misma siempre, sino que se ha ido ganando y ampliando en función de las luchas sociales dadas en la historia de la humanidad. En la medida que se han adquirido las bases para los derechos, surgen otras necesidades que se vuelven elementales para el ejercicio de éstos, por lo que se hace necesario nuevas formas de luchas que permitan la ampliación y generalización de los derechos a otros grupos sociales antes marginados. La autorrelación que produce este estadio es la del autorrespeto, ya que los sujetos se pueden referirse a sí mismos como sujetos de responsabilidad moral.

La última esfera es la de la solidaridad o valoración social y hace referencia a aquella relación de reconocimiento en que los sujetos se experimentan como únicos a partir de sus características y cualidades particulares y por lo cual son considerados como un aporte para la comunidad. Si en la esfera del derecho los sujetos se reconocen como iguales, en ésta lo que se reconoce es la diferencia y particularidad. Este estadio, al igual que el del derecho, está sometido a las determinantes históricas. Lo que genera algunas problemáticas, que según Axel Honneth, Hegel y Mead no logran solucionar, ya que la valoración social de ciertas cualidades dependen de cultura dominante. Para resolver esto Honneth ocupa la noción de solidaridad que está ligada a la valoración simétrica:

“valorarse simétricamente significa considerarse recíprocamente a la luz de los valores que hacen aparecer las capacidades y cualidades de cualquier otro como significativas para la praxis común. Las relaciones de este tipo deben llamarse «solidarias», porque no solo despiertan tolerancia pasiva, sino participación activa en la particularidad individual de otras personas; pues sólo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes” (p. 158).

Simétrico no quiere decir que se valoren las cualidades de los sujetos así porque sí, sino que todos los sujetos tienen la posibilidad, a partir de sus capacidades, de sentirse valiosos para la comunidad. La autorrelación que se genera en esta esfera es la de la autoestima.

Si los reconocimientos en estas esferas son negados, se generan las formas de menosprecios en donde el respeto positivo que tienen los sujetos de sí mismos se ve lesionado. El maltrato físico lesiona la confianza que los sujetos particulares adquieren en el primer estadio. La desposesión de los derechos hace que los sujetos particulares pierdan el respeto de sí, ya que no son considerados como los demás miembros de una sociedad, por lo cual se sienten como “ciudadanos de segunda categoría”. En la última esfera, la degradación de un determinado modelo de vida hace que los sujetos no puedan entenderse como entes positivos y valorados por la comunidad, por lo tanto la forma de menosprecio que hay es la desvalorización, la deshonra, la indignación y la pérdida de autoestima. Tanto en la esfera del derecho como en la de la valoración social los tipos de menosprecios están sometidos a los cambios históricos. Y la importancia que tienen los sentimientos de menosprecio en la teoría del reconocimiento de Honneth es que pueden ser el gatillante para la formación de las luchas sociales, siempre y cuando esté posibilitado por un contexto específico donde se puedan articular movimientos sociales.

Ahora bien, la teoría del reconocimiento de Axel Honneth no ha pasado desapercibida en el mundo académico y político, por lo cual ha sido fuente de debate y discusión y por ello es que también se han lanzado varias críticas y cuestionamientos sobre las ideas planteadas en la teoría. En términos generales se la ha considerado como una teoría totalizadora y que carece de verosimilitud, psicologiscista y con varias falencias (Fraser, 1997; Fraser & Honneth, 2006; Gandler, 2012). Es el mismo Axel Honneth (2006) quien nos dice que

“Lejos de contribuir eficazmente al mejoramiento de las condiciones de la autonomía de los miembros de nuestra sociedad, el reconocimiento social sirve según todas las apariencias sólo a la generación de actitudes conformes al sistema. Las dudas que por esa razón han sido formuladas entretanto frente al nuevo planteamiento concuerdan con la tesis de que las prácticas de

reconocimiento no efectúan un fortalecimiento de los sujetos sino, al contrario, su sometimiento: mediante procesos de reconocimiento mutuo, así se deja resumir la objeción, los individuos son ejercitados en una determinada relación consigo mismos que los motiva para una asunción voluntaria de tareas u obligaciones socialmente útiles” (p. 130)

Por otro lado, como ya he mencionado, se plantea que la teoría de la lucha por el reconocimiento es una teoría totalizadora y carente de matices, que trata de explicar toda la gama de las reivindicaciones sociales a partir de las reivindicaciones por reconocimiento, y que por tanto, en este sentido, también promovería la invisibilización de las desigualdades materiales (Fraser, 1997). Junto con esto se plantea que las conceptualizaciones de Axel Honnet son psicologizantes o muy dependiente de la teoría psicológica, por lo cual queda condicionada a las circunstancias de dicha teoría, lo que significa que si ésta es incorrecta o posee errores los planteamientos por el reconocimiento se irían abajo y por tanto perderían toda la relevancia política de los postulados (Fraser & Honneth, 2006). Stefan Gandler (2012) nos dice que:

“La teoría hegeliana del reconocimiento en la interpretación de Axel Honneth, se basa implícitamente en la idea de que el reconocimiento del otro es posible en la forma social existente. Ingenuamente pasa por alto el hecho de la competencia en el sistema económico reinante, en el cual, toda persona está por definición en competencia con cualquier otra.” (p. 50).

A esto le suma este autor que en la teoría no se considera la posibilidad de que el reconocimiento no se dé, y si se da sólo sería una excepción a la regla, como también plantea que Axel Honneth tiene una concepción progresista de la historia, por lo cual se piensa que el reconocimiento va en una dirección definida.

Ahora bien en ámbitos más específicos de la teoría, Felipe Tello (2011) plantea que los criterios de diferenciación entre las esferas de reconocimiento son ambiguos, dado que no se puede determinar con exactitud cuando una situación corresponde a una esfera u a otra y que Axel Honneth no especifica cómo estas esferas se relacionan entre sí. Es más, este autor plantea que existe una supremacía de la esfera del derecho por

sobre las esferas del amor y la valoraciones social. Por otro lado, Benno Herzog y Francese Hernández (2012) mencionan que el concepto de lucha queda opacado por el concepto de reconocimiento lo cual tiene como consecuencia la pérdida de la fortaleza sociológica de la teoría de Axel Honneth.

Sin embargo, como ya he planteado, considero que la psicología social crítica y la teoría de la lucha por el reconocimiento, dado sus ámbitos en común, como el enfoque relacional, su disconformidad con el orden establecido y sus referencias directas a las ideas de Mead, pueden articularse de tal manera que posibilitarían un abordaje novedoso sobre estos temas que permitiría dar solución a varios de los cuestionamientos recién mencionados. Sin embargo para plantear tal cuestión se hace necesario hacer, en una primera instancia, una revisión más detallada de los planteamientos de estas dos perspectivas por separado, para luego, en un segundo momento, ponerlas en relación. Por lo cual el siguiente capítulo me dedicaré a la exposición de algunos planteamientos de la psicología social crítica y la teoría del reconocimiento con el objetivo de caracterizar estos dos ámbitos y abordar algunos elementos que me serán útiles para el desarrollo de este trabajo. El primer apartado temático es el de *La psicología social crítica*, el cual consta de tres sub-apartados titulados como *Lo relacional*, *Lo social* y *El sujeto como intersubjetividad*. El segundo apartado es el de *La lucha por el reconocimiento*, el cual también estará dividido en tres sub-apartados que son *La lucha social*, *El reconocimiento* y *La identidad*. Luego de esto desarrollaré un tercer apartado de discusión donde se abordaran algunas limitantes y posibilidades derivadas los enfoques revisados.

3. Revisión Teórica

3.1 La Psicología Social Crítica

Parece sonar un poco pretencioso llamar a una psicología social con el calificativo de “crítica” y a otra no. Aunque a veces se tome esta palabra como algo positivo, como cuando se dice que hay que tener pensamiento crítico o que la ciencia es de carácter crítica, asimilando este adjetivo con el de reflexivo; o como algo negativo, como cuando una persona se queja de que la otra es muy critica, en el sentido de quejumbrosa y que solo ve lo negativo de todas las situaciones, lo “crítico” siempre está en discusión. Pues es como dice Maritza Montero (2004) la crítica está en todas partes y no pertenece a un ámbito determinado, a un movimiento específico o a una escuela del pensamiento. Entonces ¿a qué nos referimos los psicólogos sociales críticos con la psicología social crítica? pues, siguiendo a esta misma autora, “Crítica es un sustantivo que se origina del término crisis, el cual proviene del griego krisis/eos, que significa la acción o facultad de elegir, distinguiendo y para ello separando unas cosas de otras” (p. 20), lo que implica que tener una actitud crítica es, en un primer sentido, dar cuenta de la complejidad de la realidad, la cual no tiene una sola faceta sino que varias posibilidades, y en segundo lugar la toma de posición de esas posibilidades.

A pesar de que es imposible delimitar con exactitud lo que es la psicología social crítica (Piper, 2002), como también peligroso el describir una práctica que es en principio cambiante dado por los riesgos de fijar y delimitar el campo del que se habla (Piper, 2004), el someter a análisis, a cuestionamiento, a problematización las ideas que comúnmente se aceptan en psicología y las ciencias sociales, en el ámbito de la epistemología, la ontología, la metodología y principalmente el político y ético, son algunas de las características comunes de las psicologías que pueden llamarse críticas. Particularmente se asocia el surgimiento de estas psicologías al período denominado como “crisis de la psicología social”, el cual emergió a partir de un contexto social marcado por la agitación política, la reflexión y el cuestionamiento a las lógicas imperantes, a finales de la década de los años 60, y que también afectó el desarrollo de la ciencias naturales y sociales (Ibáñez, 1990). Particularmente la psicología social recibe una serie de cuestionamientos con respecto a sus pretensiones de objetividad y validez

como también de sus prácticas metodológicas, éticas y políticas, poniendo en duda su relevancia tanto social como científica, lo que tiene como resultado el surgimiento o fortalecimiento de perspectivas alternativas dentro de la disciplina (Ibáñez, 1990), como lo son la psicología radical en el mundo anglosajón, la psicología comunitaria y la psicología de la liberación en Latinoamérica y la psicología social crítica (Montero, 2004).

Pero no todo surge de cero, con borrón y cuenta nueva, como tampoco todo se acaba y se acaba para siempre. La psicología social hegemónica sigue perdurando hasta hoy, como también las psicologías sociales alternativas comienzan a rescatar autores e ideas olvidadas por la tradición, que dan cuenta que sus planteamientos también fueron pensados por otros, años antes. Por ello que Pablo Fernández (1994) distingue la psicología social de la psicología colectiva, la primera, la de los individuos y su interacción, la de Allport, la de la influencia que el grupo hace sobre la persona particular, etc. En cambio, la segunda, la psicología colectiva es la del espíritu, relación productora de individuos, es la de masas, de la comunicación simbólica, de la afectividad olvidada, etc. La importancia de esto es que la psicología social crítica al no tener límites fijos y marcados, puede también alimentarse de psicologías que no necesariamente se han denominado a sí mismo como “críticas”, pero que sí están dentro del campo de discusión de la psicología social crítica.

Dado lo anterior es que para dar una mejor idea de lo que es la psicología social crítica considero que sería mejor simplemente exponer los campos, marcos o constantes por donde se mueve ésta y que son:

1. El elemento Político. Como plantea Ian Parker (2009) la psicología es principalmente política, dado que su práctica y retórica ha contribuido legitimar algunos prejuicios culturales como producir efectos específicos en las personas. En este mismo sentido, la psicología social es intrínsecamente política, ya que surge como un campo de conocimiento capaz de estudiar la vida social y su desarrollo, por lo que puede generar una serie de saberes que pueden ser utilizados para direccionar el desarrollo de la sociedad, conocer la opinión pública y las necesidades de las personas (Ibáñez, 2001a). Sin embargo, a pesar de la

inseparabilidad entre psicología social y el campo político, ésta disciplina asume una postura de neutralidad y despolitización dado su impronta científicista (Domènech & Ibáñez, 1998; Ibáñez, 2001a, 2001b). Por esto frente a tal cuestión es que la psicología social crítica “es antes que nada una práctica política, en la medida que su objetivo es contribuir al análisis crítico y a la transformación de la realidad social más que a su mejoramiento” (Fernández, 2006 p. 5). Sin embargo, tal como plantea Tomás Ibáñez (2001a), asumir el componente político de la psicología social no significa aplicar el conocimiento disciplinar para el cumplimiento de ideales progresistas, como si la psicología y la política fuesen exteriores entre sí y solo bastase con cambiar la dirección con la que se ha desarrollado la disciplina, sino que implica reflexionar sobre las mismas prácticas de los psicólogos, cuestionando sus supuestos epistemológicos con los que se legitima y redefiniendo varios de sus componentes para posibilitar nuevos tipos de realidades sociales.

2. El elemento onto-epistemológico. Rechazo a la idea de objetividad (el conocimiento científico debe corresponder con el objeto que estudia), rechazo a la idea de realismo (la realidad social es anterior e independiente de quien la estudia) (Ibáñez, 1990, 2001a, 2001b). La realidad es intersubjetiva, por lo tanto es de carácter social, se produce en las relaciones sociales, constituida por significados y sentidos compartidos en un determinado contexto histórico (Fernández, 2006). Es decir como dice Pablo Fernández (1994, p. 116) “rige como objetiva para más de una subjetividad”, lo cual no significa que sea consensual sino que es más bien “una trama de puntos de vistas, de interpretaciones, que se cruzan y se relacionan, recreando permanentemente el campo de sentido de un contexto social” (Fernández, 2006 p.8). Además de que la realidad esta constituida por significados, la perspectiva de la psicología social crítica también asume su componente histórico, lo cual implica que tanto el mundo social como su conocimiento son el resultado de los modos de vida que ha producido una sociedad en su desarrollo particular (Ibáñez, 2001a).
3. El elemento relacional. Si la psicología tradicional ponía al individuo como el centro explicativo de los fenómenos sociales, la psicología social crítica antepone lo

social como “una entidad que no es separable de lo individual, al ser constituyente de y constituida por los individuos en relaciones dinámicas y cambiantes.” (Fernández, 2006 p. 5).

4. El elemento metodológico. Si la realidad está mediada por símbolos, el lenguaje y la comunicación, la psicología social crítica debe emplear un método interpretativo para su comprensión (Fernández, 1994; Ibañez, 2001a; Fernández, 2006).
5. El elemento transdisciplinar y global. “La Psicología Colectiva tiene una indiscreta vocación de teoría global de la sociedad” (Fernández, 1994 p 119). Las ciencias tradicionales plantean la segmentación del conocimiento y la especialización de los saberes, en cambio la psicología social crítica se opone a esto y plantea que no existen contenidos específicos de la disciplina misma, por lo cual apuesta a una comprensión total de la realidad, llegando a producir y emplear conocimientos de otros campos disciplinarios.

Ahora bien, de lo que se trata este trabajo, como ya he mencionado, es del abordaje de la teoría del reconocimiento desde la psicología social crítica. Debido a esto es que revisaré aquellos elementos de la psicología social crítica que me parecen que son fundamentales para el desarrollo de esta tarea. A pesar de la enorme cantidad de herramientas que podría tomar de ésta psicología social, me centraré en tres ámbitos específicos que desarrollaré en sus respectivos apartados que tiene que ver con los elementos de lo relacional, lo social y el sujeto. Abordaré con mayor detalle estos tres ámbitos dado que en las formulaciones de Axel Honneth el reconocimiento se despliega y produce a partir de las relaciones sociales efectuadas en las comunidades, las cuales constituyen las identidades de los miembros de éstas. Por lo cual, en este sentido, toma gran importancia los planteamientos formulados por psicología social crítica referidos a estos aspectos.

3.1.1 Lo Relacional.

Este es el ámbito o campo más epistemológico y ontológico dentro de la psicología social crítica, perteneciente y producido no solamente por ella sino también desarrollado por filósofos y pensadores de varios lugares del saber, y del cual se fundamenta y derivan los otros ámbitos que pretendo abordar, y por lo tanto también es el ámbito más abstracto de todos.

En la modernidad se ha pensado el mundo como un mundo de cosas, un mundo donde hay árboles, mesas, piedras, zapatos, planetas y átomos. Y donde cada una estas cosas se relacionan con otras cosas; el árbol con el agua, la piedras con los encapuchados, los zapatos con los pies, los planetas con las estrellas y los átomos con otros átomos. Es fácil pensar primero una cosa, luego otra y luego la relación entre ambas, como por ejemplo un lápiz y luego una pizarra y luego la relación entre estos objetos (el lápiz escribe en la pizarra). Inclusive podemos imaginarnos el lápiz sin la pizarra, como también no nos cuesta nada pensar el lápiz y la pizarra sin ninguna relación que los una. Esta facilidad de pensamiento según Carlos Pérez (2008) es debida a que en la operación moderna del pensar hay una condición de anterioridad y exterioridad a la hora de formular la cosa y la relación. Anterioridad porque para que haya relaciones tienen que haber cosas y exterioridad porque las cosas no están hechas de relaciones ni las relaciones están hechas de cosas y además las cosas entre sí son distintas.

“Del ser de una cosa no se sigue, por ningún medio, el ser de otra. Al revés, en cambio, para pensar algo como otra cosa es estrictamente necesario que haya una (la otra). Independientemente de cual veamos como una y cual veamos como otra, es una condición lógica para que haya otra que haya una” (Pérez, 2013a p. 48).

Por ello es que para el pensamiento de la modernidad, en términos ontológicos, la relación tiene un carácter derivado, pues la cosa es el ser como tal. Y el orden en el que se da la relación es el de cosa-relación-cosa, que se conoce como relación lineal (Pérez, 2008). Entre yo y el perro de la esquina se teje una relación de miedo, cuando yo camino por la calle y veo al perro de la esquina, es inevitable tener miedo, esa es una relación

lineal. Pero hay veces que cruzo hacia la otra vereda de la calle cuando está ese perro, pues no quiero sentir la sensación de miedo, en esta situación ya no solo me relaciono con la otra parte de la relación (el perro), sino también con la relación misma (el miedo). Inclusive algunas veces tengo miedo de tenerle miedo al miedo que me provoca el perro de la esquina. Estos ejemplo dan cuenta de la no linealidad de algunos eventos que son perfectamente pensables, posibles y abundantes en nuestra realidad y que para Carlos Pérez representan la emergencia de la verisimilitud de las relaciones en el pensamiento actual.

“Asumir que en las situaciones fuertemente no lineales la acción de las partes sobre la relación, la acción de la relación con la relación sobre la relación, implican de algún modo la acción constructiva de las relaciones sobre las partes, es abrir paso a un concepto en que la relación misma cuenta como ser.” (Pérez, 2008 p. 112).

En este sentido, en la ontologización de la relación, la anterioridad y la exterioridad se diluyen, las partes están mezcladas entre sí, se producen entre ellas y es cada vez más difícil plantear si una es primera que la otra. Pero aun así el pensamiento moderno, se niega a abandonar las nociones de exterioridad y anterioridad, como cuando se dice que la persona es un producto biopsicosocial, donde hay un algo “bio” otro “psico” y otro “social” que interactúan entre sí, como partes que se tocan, y donde la relación es un agregado de elementos. Frente a esto Carlos Pérez (2008) nos plantea la posibilidad de ir más allá del pensamiento moderno, proponiendo la idea de “relación constituyente”:

“Es sólo en este extremo cuando estamos más allá de la lógica de la modernidad: la relación es propiamente el ser. La relación no conecta, no configura, a los términos: los produce, los hace ser. Al entenderla como relación constituyente se invierte la anterioridad ontológica clásica. La relación pura, que no relaciona nada aún, que es de manera sustantiva, real y efectiva, ser, produce a los términos, a las partes, que aparecen sólo por ello, como si fuesen sólidas y autónomas, como si se limitara a conectarlas.” (Pérez, 2008 p.113).

La dificultad para comprender este tipo de cuestiones desde el sentido común es innegable, pues “Por las razones que sean, está claro que nos es más fácil «ver» y pensar en términos de objetos que en términos de relaciones” (Ibáñez, 2001a p.233), por lo cual una relación que produce sus partes, a simple vista puede ser descabellado. Carloz Pérez (2008) para lograr exponer la posibilidad real de estos postulados se apoya de algunas ideas provenientes de la física, sumado con uno que otro ejemplo en el ámbito de las ciencias sociales, que no expondré con detalle, pero sí son importantes de mencionar, como la idea de campo de operaciones.

El campo en física “es un espacio dotado de propiedades y es a la vez la descripción punto a punto de la manera en que esas propiedades operan” (Pérez, 2008 p.150); es “pensar en término de una continuidad subyacente, ya presente, en la cual los términos reaccionan, todos a la vez, según sus leyes” (p. 151). Sin embargo el problema de pensar esto en términos de espacio es que se lo asocia al espacio de tres dimensiones, con distancias, metros y objetos en él. Frente a esto Carlos Pérez propone la idea de campo de operaciones, que corresponde más que a un espacio a un conjunto de funciones y actividades de las cuales se pueden distinguir estructuras y propiedades, y donde se puede pensar en una lógica de conjuntos de actos en vez de una lógica de agregado de cosas.

Varias cuestiones se pueden pensar como un campo de operaciones, es el mismo Pérez (2008) quién nos da como ejemplo el orden social de la vida familiar y su cotidianidad, pero particularmente es el lenguaje el cumple con las características de un campo de operaciones: “Se puede decir que el lenguaje es un campo de operaciones cuando atendemos al carácter continuo y completo de los actos lingüísticos como conjunto, más que al carácter discreto, discontinuo, de las formas en que se intercambian” (Pérez, 2008 p. 152). Lo relevante de esto, es que el sujeto, entendido como individuo, deja de ser un antecedente del lenguaje y se convierte en un efecto, debido a que

“del lenguaje sólo nos constan las operaciones establecidas en él de manera significativa. La idea de que “detrás” o “por debajo” de estas operaciones hay un campo semántico real, algo así como mentes que tienen (o consisten en) ideas es un mito cartesiano que se ha criticado de muchas maneras (...) El ser sustantivo

del imaginario cartesiano, tal como la masa del imaginario de la física clásica, se convirtió en un efecto, un lugar, una función, en un campo de operaciones, de relaciones que ya no son relaciones entre cosas sino de relaciones puras que dan origen a esas cosas, a los hablantes. O, también, el algo y sus operaciones coinciden. El espacio es a la vez el lugar, la actividad y el contenido” (p. 157).

Ahora bien, esta lógica de relaciones constituyentes, de relaciones que producen sus partes, que son actividades, que dan contenido, que son un espacio, un “elemento” como diría Hegel en el prólogo de la Fenomenología del Espíritu (1966), haciendo referencia con esta palabra al agua como ámbito donde se mueve y da vida al pez, es la lógica de la psicología social crítica. Ya lo decía Pablo Fernández (1994) “por otra parte, se habla de relaciones individuo-sociedad: la psicología colectiva insiste en que se puede prescindir tanto de individuo como de sociedad, y quedarse con las relaciones” (p. 9), o como dice Isabel Pipper (2002) refiriéndose al mismo tema

“Pensamos a las personas y sociedades no como entes autónomamente contruidos, sino como productos de relaciones sociales constituyentes. La sociedad se materializa a través de prácticas individuales y los individuos existen como seres sociales a través de la producción de la sociedad” (p. 25)

e inclusive Georges Mead (1982) años antes pensaba que las relaciones eran anterior a las partes “el todo (la sociedad) es anterior a la parte (el individuo), no la parte al todo; y la parte es expresada en términos del todo, no el todo en términos de la parte o las partes” (p. 54). Por lo cual la lógica de las relaciones es la lógica de la psicología social crítica y cuya relación más importante, la que constituye su estudio y su campo de acción es la que yo denomino como “lo social”, asunto al que me dedicaré en el siguiente apartado.

3.1.2 Lo Social

Como ya he mencionado anteriormente, lo que diferencia un enfoque crítico de una psicología social de otra más tradicional es cómo se entiende la relación social, pues ésta ha sido vista generalmente como derivado de la conducta individual, comprendida a partir de la sumatoria de estas conductas, y teniendo a la base los factores internos de los

individuos como el principal centro explicativo. Incluso este tipo de psicología ha negado el carácter real y efectivo de lo social, como lo hace Allport (1923 citado en Fernández 1994) cuando tacha de falacias a las teorías del grupo y de la mente grupal. Pues para entender la conducta social basta con saber qué piensa y cómo actúa cada miembro de un grupo, mientras que las diferencias entre los grupos son solo de tamaños, es decir diferencias cuantitativas, por lo cual lo que distingue una sociedad de una junta de vecinos es solo el número de individuos por los cuales están compuestos. Por otro lado, dentro de esta discusión sobre lo individual versus lo grupal, hay quienes dividen las psicologías sociales en dos tipos, la psicología social psicológica y la psicología social sociológica distinciones que como plantea Pablo Fernández (1994) solo sirven para separar geográficamente las psicologías sociales provenientes de Europa de las provenientes de Norteamérica, y cuya distinción es ficticia tanto porque no se cumple esta separación cuando hablamos de autores como Georges Mead, como también porque las psicologías individuales no pueden ser pensadas sin las psicologías sociales, o en otras palabras, porque las psicologías individuales son un campo de las psicologías sociales. Pensar que el individuo es producto de las relaciones sociales, no es sólo la afirmación de un punto de vista del cual cualquiera puede anteponer otro, sino que es una afirmación que es producto de un desarrollo teórico y argumentativo. Ya Hegel (1966) en el prólogo de la Fenomenología del Espíritu se dedicaba a hablar de la formación del individuo, sección sobre la cual comenta Rubén Dri (2006) que hay que tener presente que la revolución burguesa es la que ha separado la sociedad en individuos, lo que implica que no se puede hablar del individuo como factor precedente a todo lo demás. Afirmación con la que estaría de acuerdo George Mead (1982) que considera que la conciencia y por lo cual el “yo” es un emergente de lo social, y de quién, Axel Honneth (1998) no duda en relacionar sus ideas con las de Hegel. Por esto, que a pesar de las variadas argumentaciones sobre la configuración de lo social en la psicología social crítica, ocupó principalmente la ideas de Mead, ya que son en primera instancia el enlace directo con la teoría del reconocimiento de Axel Honneth.

Pablo Fernández (1994) dice que tanto para Simmel como para Mead “cada interacción es una sociedad” (p. 135), donde hay dos o más personas siempre existirá una sociedad, por ello es que no se puede negar que en un pareja de novios la comunidad de significados que habitan en la relación es infinita. Por lo cual cuando se

trata de buscar la unidad mínima para estudiar lo social y particularmente lo psicológico, que era el interés primigenio de Mead, no se lo puede encontrar en el individuo, sino en lo que él denominó como un acto social:

“Puede definirse el acto social como aquél en el que la ocasión o estímulo que libera un impulso se encuentra en el carácter o conducta de una forma viviente que pertenece al propio entorno de la forma viviente cuyo impulso resulta liberado. Deseo, sin embargo, restringir el acto social a la clase de actos que implican la cooperación de más de un individuo y cuyo objeto tal -en el sentido de Bergson- es un objeto social. Entiendo que objeto social es un objeto que responde a todas las partes del acto complejo, aunque esas partes se encuentren en la conducta de diferentes individuos. El objeto del acto se encuentra, entonces, en el proceso vital del grupo y no sólo en los de los individuos separados” (Mead, 2008, p. 364).

O en otras palabras:

“El acto social no es explicado construyéndolo a partir de estímulo más reacción; debe ser tomado como un todo dinámico –como algo que está sucediendo-, ninguna parte del cual puede ser considerada por si misma- como un complejo proceso orgánico que se halla implícito en cada estímulo particular y en cada reacción individuales involucrados en él” (Mead, 1982 p. 54-55)

Por lo cual el acto social es un evento cooperativo, una actividad interactiva, un proceso vital, y principalmente una conversación, nos dice Pablo Fernández (1994). Pues ¿cómo no puede ser así?, si Mead plantea que los comienzos del lenguaje están en el acto social y particularmente lo ejemplifica con la riña de perros. En la pelea de perros, un perro muestra los dientes y genera una respuesta en el otro, que puede ser de huida o de posición de ataque, respuesta que también genera una reacción en el perro que comenzó la situación. A esto Mead lo denomina como una conversación de gestos y es enfático en decir que esta conversación no se da en un orden consciente, pues no es que los perros piensen sus actos, sino que reaccionan a las situaciones en las que están comprometidos. Sin embargo, Mead no duda en afirmar que estos gestos en un futuro puedan convertirse en alguna emoción, idea o significado, como cuando uno pone el puño

en la cara de una persona, lo implica para ambos que se está buscando una pelea. Ahora bien cuando nos encontramos con este tipo de gestos que tienen un significado compartido por los participantes del acto social, estamos ante la presencia de un símbolo-significante:

“Ahora bien, cuando ese gesto representa la idea que hay detrás de él y provoca esa idea en el otro individuo, entonces tenemos un símbolo significativo. En el caso de la riña de perros, tenemos un gesto que provoca una reacción adecuada; en el caso actual tenemos un símbolo que responde a un significado en la experiencia del primer individuo y que también evoca ese significado en el segundo individuo. Cuando el gesto llega a esa situación, se ha convertido en lo que llamamos “lenguaje”. Es ahora un símbolo significativo y representa cierto significado” (Mead, 1982 p.88)

Y esta característica particular de ser un símbolo-significante es la que le atribuye Mead (1982) al gesto vocal, la palabra, que es uno de los aspectos característicos del animal humano, y por el cual, en la teoría de Mead, produce un nuevo nivel de comunicación. Pues el gesto vocal, al ser del tipo sonoro, puede ser escuchado tanto por el otro como por quien lo emite, y por ellos la respuesta a él es tanto de uno como de otro. Sin embargo, no hay que pensar que la comunicación humana es sólo comunicación significativa, pues Mead (1982) nos dice:

“No es esencial que los individuos concedan una significación idéntica al estímulo especial a fin de que cada uno reaccione adecuadamente. La gente se reúne en una muchedumbre y se mueve de un lado a otro; se adapta a las personas que se acercan a ella, como decimos, inconscientemente. Se mueven en forma inteligente los unos con respecto a los otros, pero encuentran en los gestos de los otros, en sus actitudes y movimientos, estímulos adecuados para distintas reacciones. Esto ilustra una conversación de gestos en la que hay actividad cooperativa sin símbolo alguno que signifique la misma cosa para todos. Por supuesto, es posible que individuos inteligentes, en semejantes condiciones, traduzcan esos gestos en símbolos significantes, pero no es preciso detenerse a traducir en términos de esa

clase. Semejante conversación universal no es en modo alguno esencial para la conversación de gestos en la conducta cooperativa. (p.96)

Pero cuando esta conversación se estabiliza y convencionaliza en significados que todos los participantes pueden reconocer es el paso de la comunión a la comunicación (Fernández, 1994), lo cual es relevante, pues como plantea Tomás Ibáñez (2001a), el componente de lo simbólico es lo caracteriza el ámbito de lo social.

Mead ve conversaciones en todo lo que nos rodea, nos dice que “un ingeniero que construye un puente habla con la naturaleza en el mismo sentido en que nosotros hablamos con un ingeniero” (1982 p. 212). Por ello es que Pablo Fernández dice al respecto que Mead “psicologiza la realidad material como lo hacen los psicólogos colectivos, a veces criticados de animistas” (1994p. 70). Mead (2008) nos dice que los objetos ejercen presión sobre nosotros y que debido a esa interacción nosotros podemos interiorizar los objetos, incluso poniéndonos en el lugar de ellos y por lo cual tendría sentido decir que el ingeniero conversa con la naturaleza:

“La cosa estimula al organismo para que actúe como ella actúa sobre él, y la acción de la cosa es la resistencia del organismo a la presión tal como ésta surge cuando un objeto sólido se agarra firmemente con la mano” (2008, p. 304)

Lo que además muestra como Mead da agencia a lo material, adelantándose incluso a postulados actuales provenientes de la articulación entre los campos de la física y las epistemologías feministas, las cuales plantean que la producción de conocimiento y realidad son el resultado de la actividad de agentes humanos como no humanos (García, 2016). De la misma manera Mead no solo psicológica lo material, sino que también materializa lo psicológico, por ello que “lo psíquico se encuentra afuera, y no metafóricamente, sino tan afuera como otros objetos tales como la silla o la taza de café” (Fernández, 1994). En resumidas cuentas “Todo nuestro mundo experiencial -la naturaleza tal como la experimentamos- está básicamente relacionado con el proceso social de la conducta” (Mead, 1982 p.146). Todo esto muestra cómo esta relación constituyente, que yo denomino como lo social, es una actividad productora de

comunicación, de lenguaje, de objetos, y como no, también de sujetos, especialmente individuos, que son el tema del que me dedicare hablar en el siguiente apartado.

3.1.3 El Sujeto como Intersubjetividad.

“Por su puesto la modernidad pensó al sujeto como cosa” (Pérez, 2008 p. 173). El sujeto ha sido entendido como un “algo” especial que posee características particulares que nos haría distintos de las demás cosas. A ese algo se le había denominado en un principio como un alma, el cual tiene la característica de ser una entidad individual, que está ubicado en el cuerpo humano particular y que posee la cualidad de ser racional. Y donde la racionalidad se ha comprendido como una capacidad de cómputo, de registro, cálculo y ordenamiento. A pesar de que en un principio se le otorgó de voluntad, ésta fue reducida a otra forma más de computar, más complicada, que tiene el alma a la hora de administrar las pasiones y requerimiento del cuerpo. Prueba de esto son las diferentes denominaciones que han ido reemplazando el concepto de alma, a lo largo de la historia de la psicología, como el de mente, luego actividad mental y la idea del software, donde cada vez el sujeto se parece más a una calculadora. Y donde la otra cara de la moneda, el cuerpo, que posee pasiones y afecta al alma, ha sido reducido por la racionalidad científica a las bases biológicas del comportamiento (Pérez, 2008) o a la idea de Hardware. Es interesante hacer notar que a pesar de las proclamaciones actuales de que la dualidad alma-cuerpo, tan criticada y cuestionada por las ciencias sociales, ha sido superada o carece de sentido en la actualidad, podemos ver que solo ha mutado en nuevas denominaciones. En resumidas cuentas

“el sujeto clásico, dadas las condiciones anteriores, coinciden las nociones de alma racional, individuo, capacidad de cómputo y consciencia. Tanto la filosofía clásica como el sentido común reúnen estas connotaciones en la palabra yo: ser un sujeto es ser un yo, ser un yo es ser un “algo” (Pérez, 2008 p.176-177).

Particularmente uno de los tantos problemas de pensar el sujeto de la manera clásica es que al plantearse éste como un “algo” cosa, implicaría que debería estar ubicado en algún lugar, y por lo cual podría medirse. Lamentablemente, para desilusión de muchos, nunca se ha logrado encontrar algo como un “alma” en alguna parte del

cuerpo. Y esto ha provocado que muchos psicólogos simplemente nieguen su existencia, por tanto, también la existencia de la mente, como es el caso de John Watson (Mead, 1982), que como sabemos, es el padre del conductismo. Esta imposibilidad de encontrar la ubicación de la mente tendría como consecuencia un cambio de enfoque que equipararía lo psicológico con la conducta observable. Pero si negamos la existencia de la mente como sustancia ¿equivale a negar completamente su existencia?. George Mead (1982) responde a esta pregunta con no, pues negar su existencia como entidad material no implica la imposibilidad de pensarla funcionalmente, es decir, como una actividad.

A pesar de la negativa hacia la existencia del alma y la mente por parte de algunos, hay otros que la han tenido como presupuesto incuestionable de todo lo demás, como de lo social, la comunicación o el individuo mismo. Asunto que a George Mead le parece problemático, como en el caso Darwin donde los gestos expresaran emociones que a la vez son producto de estados mentales conscientes, cuya existencia en animales es muy difícil de justificar, o el paralelismo entre mente y fisiología, donde al ubicar la conciencia y toda la experiencia en el cerebro se revivirían “viejos fantasmas epistemológicos” (1982 p. 77) relacionados con la pregunta por cómo se logra conocer el cerebro, o si el cerebro de un individuo estaría ubicado en el cerebro de los demás. Por lo cual George Mead decide no asumir el yo como un elemento basal de toda la conducta humana, ni tampoco negar su existencia como los hacen los conductistas, sino que abordar la problemática desde otro enfoque.

Mead (1982) plantea que la dificultad de explicar los significados compartidos en el fenómeno de la comunicación es debido a que se presupone la existencia de un yo:

“La dificultad reside en que Wundt presupone personas como antecedentes del proceso social, a fin de explicar la comunicación dentro de ese proceso, en tanto que, por el contrario, ha de darse cuenta de ellas en términos del proceso social, y en términos de comunicación; y los individuos deben ser puestos en relación esencial dentro de ese proceso, antes de que la comunicación, o el contacto entre los espíritus de distintos individuos, se haga posible. El cuerpo no es un yo, como tal; sólo se convierte en persona cuando ha desarrollado un espíritu dentro del contexto de la experiencia social”. (p. 91-92)

Por lo tanto los individuos y las mentes deben ser expresados en términos del proceso social.

Ahora bien, como ya habíamos mencionado en la sección anterior, el lenguaje y la comunicación son producto del Acto social en el pensamiento de George Mead. Si bien “La conciencia no es necesaria para la presencia de significación en el proceso de la experiencia social” (1982 p. 116) ya que en la conversación de gestos de perros hay actos que generan la respuesta del otro que a la vez generan una nueva disposición en el emisor, el nuevo nivel de comunicación se produce con el símbolo-significante, cuya característica es que evoca el mismo significado en la experiencia de otros individuos como en la de quién la emite. Y lo interesante de estos símbolos-significantes “es que el individuo reacciona a sus propios estímulos del mismo modo que reacciona a otras personas” (Mead, 1982 p.107), lo que implica según Pablo Fernández (1994) que cuando uno habla no solo habla para el otro, sino que también habla para sí mismo “y es algo que antes de pronunciarlo no lo sabía, por lo que, de paso, uno también se está enterando de lo que uno mismo dice, como si fuera otro ” (p.76). Lo que significa además que si uno se habla a sí mismo también se es capaz de responderse. Por lo cual uno puede tener una conversación con uno mismo, de tal forma que como es uno el que se está hablando, los sonidos dejan de ser necesarios y pasa a ser un diálogo interno comúnmente denominado como pensamiento:

“El proceso mismo del pensamiento es, naturalmente, una conversación interna que se lleva a cabo, pero es una conversación de gestos que, en su completación, involucra la expresión de lo que uno piensa a un público oyente. Uno separa de la conversación real la significación de lo que está diciendo a otros, y la tiene preparada antes de decirla. La piensa, y quizá la escribe en forma de un libro; pero sigue formando parte de una relación social en la que uno se dirige a otras personas y, al mismo tiempo, a la propia persona, y en la que uno controla el hecho de dirigirse a otras personas gracias a la reacción hecha al propio gesto” (Mead, 1982 p.173)

Por lo tanto el pensamiento es producto del acto social, de la comunicación que tenemos con los otros, y con uno mismo entendido como un otro. Y es a partir de esto que aparece la conciencia de uno mismo, a partir de su propia objetivación, lo que trae consigo el surgimiento del individuo.

El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino sólo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuanto un todo, al cual pertenece. Porque entra en su propia experiencia como persona o individuo, no directa o inmediatamente, no convirtiéndose en sujeto de sí mismo, sino sólo en la medida en que se convierte primeramente en objeto para sí del mismo modo que otros individuos son objetos para él o en su experiencia, y se convierte en objeto para sí sólo cuando adopta las actitudes de los otros individuos hacia él dentro de un medio social o contexto de experiencia y conducta en que tanto él como ellos están involucrados. (Mead, 1982 p.170)

Y con esto tenemos la emergencia de la persona, pero es una persona que se experimenta como persona solo a partir de un otro, de lo que se desprende nuevamente el carácter social del individuo. Tanto éste como su conciencia y su pensamiento no pueden ser el átomo de todos los demás procesos humanos, no es que el individuo sea el antecedente de la comunidad, tampoco la necesidad de la conciencia para el pensamiento y la comunicación, sino al revés; de lo social se desprende la comunicación, de la comunicación emerge el pensamiento y la conciencia, y de la conciencia el individuo. No solo eso, sino que además como el individuo se experimenta a sí mismo a partir del otro y como otro, la comunidad con la cual nos relacionamos deja de estar solamente afuera, como comúnmente se suele creer, sino que al mismo tiempo también está adentro, está interiorizada; "La comunidad o grupo social organizados, que proporciona al individuo su unidad de persona pueden ser llamados "el otro generalizado". La actitud del otro generalizado es la actitud de toda la comunidad" (Mead, 1982 p. 184).

Pero aún hay más, pues del desarrollo de este proceso es que surgen y se pueden distinguir dos instancias en el individuo, "El "yo" es la reacción del organismo a las

actitudes de los otros; el “mi” es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo” (Mead, 1987 p. 202). Pablo Fernández lo dice de la siguiente forma:

“En fin, la conversación interior donde uno es objeto para sí implica la presencia real de dos interlocutores dentro de una misma persona: aquel que habla, que Mead denominó “Yo”, y aquel que se entera de lo que éste dijo, que denominó “Mí” (1994 p. 80)

En la medida que hay un Mí es que se puede juzgar las actitudes que uno tiene, las del Yo, pero además el Yo también reacciona a ante el Mí. Como cuando se juega en la posición de defensa en el fútbol, a partir de la interiorización de las reglas del juego, de las posiciones de los demás jugadores y de la funcionalidad de mi posición en el juego, es que hay un Mí que está siendo consciente de mi misión en el partido, pero a la llegada del atacante del equipo contrario, mi Yo reacciona, pero sin embargo no logró detener la jugada del oponente, por lo cual el Mí juzga mi actuar, y del cual el Yo responde con frustración. Por lo cual estas instancias no siempre se llevan bien y por ello Axel Honneth (1998) dice que son conflictivas.

Ahora bien, una vez teniendo en cuenta al Mí, al Yo y al Otro Generalizado interiorizados en un mismo individuo, resulta que esto aparece como un aspecto bastante extraño para la concepción de sujeto en la modernidad, pues como mencionamos, Carlos Pérez (2008) nos dice que la noción de yo, coincide con la de sujeto, individuo, conciencia y racionalidad. Por lo cual cuando nos encontramos con un individuo que parece comportarse con más de una personalidad, lo común sería enviarlo con un especialista psiquiátrico. Pero resulta que Mead nos está diciendo que en un individuo habitan más de una persona, incluso una comunidad completa, no solo conforme con eso, el muy descarado se atreve a decir que “Una personalidad múltiple es en cierto sentido normal” (1982 p.174). Es aquí donde entra la importancia de la noción de sujeto. Se ha criticado desde varios sectores la concepción moderna del yo, como entidad atómica, pues se ha mostrado que no es nada más ni nada menos que un efecto de algo que lo trasciende, pero que ha llevado a la conclusión de que por tanto lo que llamamos sujeto no existe (Pérez, 2008). Esto se debe según Carlos Pérez (2008) a que se suele asimilar individuo con sujeto, pero que sin embargo tal asimilación no es necesaria.

“Lo que se debe llamar sujeto no es el individuo, atómico, cosa, constante, sino el campo social sustantivo que produce a los particulares como individuos. Estos particulares, que son reales, sólo son sujetos en el sentido de que actualizan la universalidad diferenciada que los produce. Individuo y sujeto sólo coinciden por derivación o, para decirlo de la manera que es habitual, el yo no tiene el centro en sí mismo (des-centrado), otra entidad que no es un yo es lo que le permite ser sujeto (Pérez, 2008 p. 181).

Precisamente esa otra entidad es lo que se debería llamar sujeto. Hegel (1966) nos dice que la sustancia es Sujeto, Carlos Pérez (2008) nos menciona que la sustancia debe ser entendida como un campo de actos, y George Mead (1982, 2008) nos habla que es el acto social el que produce la comunicación, la conciencia y los individuos. Pero si aun así no convence esta noción de sujeto, todavía me queda decir que aquellas cualidades que le atribuimos al sujeto están fuera del individuo pues “La conciencia es funcional, no sustantiva; y en cualquiera de los principales sentidos del término debe estar ubicada en el mundo objetivo, antes que en el cerebro; pertenece al medio en que nos encontramos, o es característica de él” (Mead ,1982 p. 147), por esto mismo se puede hablar de “conciencia como materia” (1982, p. 146), porque su materialidad está en los actos y lo que producen dichos actos, que son las sillas, las mesas y los individuos. Por tanto si aquellas propiedades por las cuales definimos al Sujeto se encuentran en un ámbito que trasciende a los individuos, podemos decir con todo derecho y justificación que eso es el Sujeto. Pero que no se malinterprete, no es que yo diga que los individuos no son sujetos, también lo son, pues son la actualización y particularización de ese Sujeto. Pero no solo los individuos, sino también los movimientos sociales, los sujetos colectivos y los grupos.

3.2 La Teoría de la Lucha por el Reconocimiento

En esta sección revisaré con más detalles algunos aspectos de la teoría de la lucha por el reconocimiento que los vistos en la sección introductoria de este trabajo. Al igual que el apartado anterior, esta parte de la revisión también estará dividida en tópicos expositivos los cuales son: La Lucha Social, El Reconocimiento, y La Identidad. Me enfocaré en estos tres aspectos, porque considero que son elementos centrales en la

formulación de Axel Honneth, pues como mencioné en la introducción, lo que diferencia a este autor de otros exponentes de la teoría del reconocimiento, como Charles Taylor (1993) o Paul Ricoeur (2006), es que sus formulaciones incluyen el ámbito de la lucha social para el desarrollo del reconocimiento. Por parte del reconocimiento, éste se efectúa en el ámbito de la intersubjetividad y las relaciones sociales, a la vez que constituye las identidades de los miembros de la comunidad, por lo cual estos aspectos tienen relación directa con los planteamientos de la psicología social, y dado ello es conveniente revisar estos puntos con mayor detalle, para así poder lograr un acercamiento más adecuado a los elementos de relación entre psicología social crítica y teoría de la lucha por el reconocimiento.

3.2.1 La Lucha Social

Desde la interpretación de Axel Honneth (1998), en los escritos del joven Hegel, el conflicto entre los sujetos particulares está dentro del marco de las relaciones éticas de una comunidad. Este aspecto toma Axel Honneth para el desarrollo de su concepción de lucha social como lucha por el reconocimiento, cuya característica primordial es que esta lucha es de carácter moral, “la lucha por el reconocimiento es la que como fuerza moral, dentro de la realidad de la vida social del hombre, se ocupa de los desarrollos y progresos”. La moral dentro del modelo de Axel Honneth se basa en el respeto universal cuyo objetivo es posibilitar el desarrollo de una vida buena, poniendo con esto la moral en el marco de la eticidad que es entendida como “el conjunto de condiciones intersubjetivas de las que pueden demostrarse que, como presupuestos necesarios, sirven para la autorrealización individual” (Honneth, 1998 p. 208).

Las relaciones éticas de una sociedad son productos de las prácticas intersubjetivas de los sujetos, donde en la medida que pueden saberse reconocidos por un otro, a partir de sus facultades y características que los hacen únicos e indispensables dentro de una comunidad, pueden autorrealizarse (Honneth, 1998). Axel Honneth plantea que el conflicto entre los sujetos en una sociedad no se debe solo a intereses materiales o la preservación de poder por parte de un grupo particular, sino a que las identidades de los sujetos no son reconocidas, lo cual produce sentimientos de menosprecio e injusticia en los sujetos no-reconocidos. En el pensamiento de John Dewey (Honneth, 1997), lo

sentimientos son las consecuencias de los resultados de nuestras expectativas al realizar una acción, es decir son productos del éxito o fracaso de nuestro actuar. Las expectativas pueden estar referidas al comportamiento instrumental o el comportamiento normativo. El fracaso del comportamiento instrumental puede generar perturbaciones afectivas en un espectro amplio, sin embargo las expectativas puestas en el comportamiento normativo en el caso de que una acción choque con las normas establecidas se producen conflictos del tipo moral. El sentimiento depende de si la violación de la norma que frena el actuar se debe al individuo mismo o al otro de interacción, en el primer caso son sentimientos de culpa y en el segundo son sentimientos de indignación. Estos últimos permiten a Axel Honneth formular la idea de que los sentimientos de menosprecio posibilitan que los sujetos se den cuenta de que “de manera injusta se le priva de reconocimiento social” (1998, p. 165). Frente a esto, Axel Honneth (1998) toma los aportes desarrollado por George Mead para dar cuenta de las alternativas que tienen los sujetos particulares ante esta situación. Recordemos que George Mead (1982) plantea que la conciencia y el individuo son productos del acto social, el individuo se experimenta a sí mismo a partir de las perspectivas de los otros, por lo cual interioriza estas perspectivas de la comunidad en el denominado Otro generalizado, produciendo la instancia del Mí (la experiencia de sí mismo producto de los otros) y el Yo (la reacción del individuo a las actitudes de los otros). Axel Honneth (1998) nos dice que

“Si este potencial reactivo del «yo» es entendido como la contrapartida psíquica del «mí», entonces no es posible conformarse con la simple interiorización de las perspectivas del «otro generalizado» en la formación de la identidad moral. El sujeto más bien comprobará constantemente en sí impulsos de exigencias inconciliables con las normas intersubjetivamente reconocidas de su entorno social, de tal modo que debe poner en duda su propio «mí»” (p. 102-103).

De esta forma queda expuesto el esquema de las posibilidades de desarrollo moral en el individuo y la sociedad, ya que para solucionar este conflicto entre el Yo y el Mí, el individuo debe anticipar una sociedad futura donde sus pretensiones individuales sean un derecho más allá del Otro generalizado existente (Mead, 1982; Honneth 1998).

Dado todo lo anterior es que podemos decir que los sentimientos de menosprecio pueden ser el gatillante motivacional para la lucha por el reconocimiento, ya que la solución a la situación de injusticia recae en un nuevo obrar que posibilite una sociedad distinta a la existente. Sin embargo, Axel Honneth (1998) advierte que para que esto suceda efectivamente, depende de las condiciones sociales y culturales en la que se encuentran los sujetos, ya que “una lucha sólo puede caracterizarse como «social» en la medida en que sus objetivos pueden generalizarse por encima de los propósitos individuales hasta el punto en que pueden ser base de un movimiento colectivo” (p. 195). De esta manera la lucha por el reconocimiento adquiere un nuevo carácter social, dado que si bien el conflicto y la lucha están puestos en un marco moral dentro de la eticidad que es producida intersubjetivamente y por tanto social, es decir desde sus orígenes, se efectiviza como social en tanto que las pretensiones particulares pueden ser generalizadas, llegando a formar colectividades e incluso movimiento sociales. De esta forma podemos entender la lucha social, en palabras de Axel Honneth (1998), como un

“proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que pueden influir, en tanto motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento” (p.196).

Es importante destacar la idea de “ampliación” de las relaciones de reconocimiento. Si bien ya en el pensamiento de Hegel como también el de George Mead nos encontramos con esta noción, Axel Honneth (1998) la ejemplifica a partir de la orientación historicista de Thomas Marshall: de manera resumida y muy simplificada, los derechos políticos de participación son una consecuencia secundaria de los derechos liberales, que poseían un sector específico de la sociedad occidental del siglo XVIII, el ciudadano jurídicamente libre que poseía renta y propiedad era quien tenía el derecho a participación. Del contexto y desarrollo histórico de la época, ya no se podían formular argumentos opositores a las exigencias de igualdad, lo que devino en una ampliación del derecho a participación hacia otros sectores de la sociedad, hasta llegar a la universalización de este derecho. Lo mismo ocurre con los derechos sociales de bienestar, para asegurar una participación igualitaria en la formación democrática de una comunidad, se hace necesario cierta formación ciudadana, y por tanto el derecho a la

educación, y así con varios otros de los derechos de bienestar. De esta forma Axel Honneth muestra que la lucha social exige una ampliación de las cualidades y posibilidades de los sujetos particulares.

Otra característica de esta definición de lucha social propuesta por Axel Honneth (1998) es que no se orienta a favor de una forma específica de protesta, ya sea como violenta o no violenta, sino que deja abierta las prácticas que puedan ejercer los sujetos. La definición también es neutral en función de la intencionalidad o no de los conflictos sociales, ya que no se pronuncia al respecto sobre si los actores son conscientes o no de sus motivaciones. Por otro lado desde esta perspectiva un movimiento social surge cuando existe una semántica común que permita interpretar las experiencias de menosprecio personales como algo que es característico de todo un grupo, por lo cual esta semántica puede estar dada en doctrinas morales o ideas específicas que permitan interpretaciones nuevas sobre la comunidad y sus normas sociales, como también las causas responsables de los sentimientos de lesión, de manera de generar nuevos motivos para la lucha por el reconocimiento.

Por último mencionar que toda esta formulación de Axel Honneth (1998) sobre la lucha social, la propone no con la intención de reemplazar a los modelos utilitaristas de lucha social, es decir los que consideran que los conflictos sociales son motivados por intereses económicos, sino más bien para complementarlos y corregirlos.

3.2.2 Reconocimiento

Ya hemos hablado anteriormente sobre lo que es el reconocimiento, tanto en la introducción de este trabajo, como algún aspecto en el apartado anterior. En esta parte volveré a repetir algunas cuestiones ya mencionadas, pero desarrollaré otras que no han sido abordadas con mayor detalle, como el tipo de proceso que es el reconocimiento o las características que tienen las prácticas de desprecio que lo niegan. También revisaré aspectos de las formulaciones de Nancy Fraser sobre el tema, dado el debate en el que participa con Axel Honneth en el que pone al reconocimiento en un marco de justicia social (Fraser & Honneth, 2006), puede serme útil para esclarecer otros aspectos sobre el

reconocimiento que no necesariamente fueron abordados en la formulación de Axel Honneth.

Como hemos visto, Axel Honneth (1998) plantea que la formación del yo práctico, la identidad y el individuo son producto del reconocimiento recíproco entre los sujetos particulares. En otras palabras los individuos se producen como individuos en la medida que se saben reconocidos por otros en función de sus cualidades y características distintivas. Al experimentarse como reconocidos, los individuos adquieren nuevas dimensiones de sus identidades específicas, lo que provoca también nuevas posibilidades morales, abriendo el espacio hacia nuevos conflictos y con ello a nuevas posibilidades de reconocimiento y por tanto a ampliar más las identidades de los sujetos particulares.

También vimos que Axel Honneth (1998; Fraser y Honneth, 2006) plantea que el reconocimiento y la lucha por el reconocimiento se desarrolla en tres esferas: Amor, Derecho y Valor social (esta última llamada otras veces como solidaridad o eticidad). La primera esfera hace referencia a las relaciones primarias de los individuos, donde los sujetos se reconocen como necesitados de afectos, y donde pueden satisfacer su necesidad en la relación con el otro, con ello generando la autorrelación de autoconfianza en los sujetos particulares. La segunda esfera, la del derecho, se mueve bajo la figura de la ley, y hace referencia a la relación entre los sujetos donde se reconocen como poseedores de derechos, autónomos y con capacidad moral, por lo cual estas cualidades les pertenecen a todos los miembros de una comunidad y por ello esta esfera tiene un carácter universal. La autorrelación que se produce en esta esfera es la del autorrespeto. Por último, la tercera esfera es la Valoración Social, la cual se mueve bajo la figura del "logro", y tiene que ver con la relación en la que los sujetos particulares se reconocen como únicos a partir de sus capacidades y cualidades propias que los hacen un aporte para la comunidad. En esta esfera se remarca la diferencia y particularidad de los individuos y la autorrelación que genera es la de la autoestima. Tanto la esfera del derecho como la del valor social están sujetas a determinaciones y cambios históricos, las cuales se pueden ver en el caso del derecho en la complejización y ampliación de éstos, vistos en la sección anterior de la Lucha Social, en que los derechos de bienestar derivan de los derechos de participación y éstos de los derechos liberales del siglo XVIII. En el caso de la esfera de la Valorización Social, se puede ver en los cambios ocurridos en las

sociedades occidentales. En la sociedad tradicional el valor social que tenía un individuo estaba dado al estamento al cual pertenecía, los individuos tenían una relación simétrica de valoración entre los miembros de un mismo estamentos, pero asimétrica en relación con individuos de afuera de su grupo de pertenencia, por lo cual el valor social estaba puesto en una relación jerarquizada en dicha sociedad. Con el advenimiento de la burguesía, la valorización social comienza estar puesto en el individuo y con ello se da paso a la autorrealización individual.

Otra cuestión que mencionamos en relación a las tres esferas del reconocimiento es que si estos reconocimientos son negados generan sentimientos de menosprecios, que dañan las identidades de los individuos y que pueden funcionar como motor para el desarrollo de las luchas sociales. Axel Honneth (2011) en una entrevista habla sobre las ventajas que tendría un enfoque “negativista” en la investigación social, dado que cuando se parte de posiciones positivas, éstas suelen estar implícitas, mientras que la negativas aparecen más claras dado su necesidad de articulación con las experiencias, como se puede ver por ejemplo en las relaciones jurídicas donde no somos conscientes de los derechos que poseemos hasta que son pasados por alto. Dado esto es que toma importancia el menosprecio y la negación de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth, ya que no solo es un elemento más del análisis de la teoría, sino también porque permite entender de mejor manera el mismo reconocimiento.

“En realidad, el impulso crítico de tal teoría se deriva sólo de las manifestaciones sociales de reconocimiento fallido o defectuoso: la mirada debe dirigirse a las prácticas de humillación o envilecimiento a través de las cuales les es escatimada a los sujetos una forma fundada de reconocimiento social y con ello una condición decisiva de la formación de su autonomía” (Honneth, 2006 p.131).

Las prácticas de humillación u ofensa no deben ser entendidas meramente como formas de injusticias, en el sentido de que afectan la libertad de acción de los sujetos o les ocasionan daños, sino que, desde esta perspectivas, hacen referencia más bien a heridas en la comprensión positiva que tienen los individuos sobre sí mismos (Honneth, 1992). Ha estas prácticas de humillación y ofensa Axel Honneth las denomina como “desprecio” y al igual que el reconocimiento también tienen una división interna. La manera más primitiva

de humillación personal es el maltrato físico y sus consecuencias, más allá del dolor corporal, es el sentimiento de estar expuesto e indefenso, por tanto lo que se quiebra es la autoconfianza, cuestión que se adquiere en la esfera del amor. Por otro lado la privación de derechos o la marginación social, que corresponderían a la negación de reconocimiento en la esfera del derecho, no solo implican la limitación de la autonomía de un individuo, sino que también afecta el sentimiento de estatus que tiene un sujeto sobre sí mismo, dado que se cuestiona su igualdad moral con el resto de sujetos, poniéndose en duda el autorrespeto. Por último, el desprecio referido a la esfera de la valoración social, tiene que ver con la degradación de determinadas formas de vida o ideas de las personas, por lo cual la autoestima se ve afectada.

El estudio sobre las formas de menosprecio le permite a Axel Honneth (2011) caracterizar de mejor manera el reconocimiento, como se puede ver en el caso de las reflexiones sobre la invisibilidad, ésta “no puede designar aquí unos hechos cognitivos, sino que tiene que significar más bien una especie de estado de cosas social” (p. 167). En este sentido la invisibilización de los sujetos va más allá de una cuestión meramente perceptiva, sino que tiene un carácter más bien existencial, es decir, no es que al sujeto particular no se lo vea, sino que no existe para otros. De la misma manera el reconocimiento tampoco es de carácter cognitivo, sino que “el reconocimiento posee un carácter performativo” (Honneth, 2011 p.172).

“Si alguien sonrío cariñosamente o solo saluda respetuosamente, si alguien estrecha la mano enfáticamente o inclina la cabeza con benevolencia, en cada caso se ha indicado con la manifestación expresiva un tipo diferente de disposición motivacional a colocarse moralmente ante la persona a la que dirigimos el acto” (Honneth, 2011 p. 176).

Algo parecido sucede con el estudio sobre la reificación (Honneth, 2007), donde este concepto no solo hace referencia a la tendencia de percibir a los demás como objetos sensibles, sino que se actúa y se vive como si los otros efectivamente lo fueran. La reificación no es lo contrario del reconocimiento, sino que Axel Honneth (2007) lo interpreta como “una unilateralización o de un endurecimiento de la postura de

reconocimiento ocurrida por la desvinculación de su propósito o, en segundo caso, de una negación de reconocimiento a posteriori por un prejuicio o estereotipo” (p. 97).

Dado todo lo expuesto anteriormente, es que podemos decir que el reconocimiento es una relación con carácter performativo, que produce las identidades de los sujetos particulares (Honneth, 2007; 2011), que se desarrolla y se diferencia en tres esferas, amor, derecho y valoración social, y que la negación de reconocimiento genera sentimientos de menosprecio que posibilitan la lucha por esta condición y por tanto también a la ampliación de las relaciones de reconocimiento (Honneth, 1998).

Ahora bien, como he explicado anteriormente, este trabajo se centra particularmente en los desarrollos de Axel Honneth sobre la teoría del reconocimiento, en este sentido también se hace necesario la revisión que hace Nancy Fraser (Fraser & Honneth, 2006) de la teoría, ya que en su debate con Axel Honneth genera nuevas interpretaciones sobre el tema, a la vez que obliga al mismo Honneth a ser más específico con algunos aspectos de su formulación. Por ello en esta última parte de este apartado dedicaré algunos párrafos a exponer algunas interpretaciones de Nancy Fraser sobre el reconocimiento.

Nancy Fraser (1997, 2000; Fraser & Honneth, 2006) pone al reconocimiento en el marco de la justicia social, la considera como un nuevo tipo de reivindicación que aparece en la segunda mitad del siglo XX en la esfera pública, dado que antes las reivindicaciones sociales se daban en el marco de la redistribución de recursos. Ella propone estudiar estos fenómenos desde los paradigmas populares que son “conjuntos de concepciones relacionadas sobre las causas y las soluciones de la injusticia” (Fraser & Honneth, 2006 p.21), además que nos informan sobre las luchas sociales que se están dando en la sociedad civil actual. Desde este punto de vista existirían dos paradigmas populares de justicia, el paradigma de redistribución que considera que las injusticias sociales son producto de la estructura económica, por lo cual la solución a las injusticias se encuentra en el mismo ámbito. El otro paradigma es el del reconocimiento que considera que las injusticias son producidas por los modelos culturales y simbólicos, y cuya solución está por tanto en el cambio cultural. Sin embargo Nancy Fraser nos dice que estas distinciones

son más bien analíticas, pues en la práctica, las injusticias sociales que afectan a los sujetos no suelen estar tan diferenciadas, sino más bien cruzadas.

Nancy Fraser (Fraser & Honneth, 2006) se hace la pregunta sobre si el reconocimiento está relacionado con una cuestión de justicia o más bien con la realización personal. Si lo primero fuese el caso, significa que el reconocimiento se encontraría situado en el ámbito del derecho y por tanto en el campo de la moral y las normas universales. En cambio si el reconocimiento atañe a la autorrealización personal, está más bien relacionado con las formulaciones sobre el “bien” y por ello en el terreno de la ética y los valores histórico-culturales. Frente a esto Fraser propone entender el reconocimiento como una cuestión de justicia. Por lo cual en vez de plantear que el reconocimiento erróneo impide la autorrealización de los individuos, ella propone que

“es injusto que a algunos individuos y grupos se les niegue el estatus de interlocutores plenos en la interacción social como consecuencia sólo de unos patrones institucionalizados de valor cultural en cuya elaboración no han participado en pie de igualdad y que menosprecian sus características distintivas o las características distintivas que se les adjudican” (Fraser y Honneth, 2006 p. 36).

Por lo cual desde este punto de vista el reconocimiento debe ser tratado más bien desde el modelo del estatus social, lo cual implica

“examinar los patrones institucionalizados de valor cultural por sus efectos sobre el prestigio relativo de los actores sociales. Si esos patrones consideran a los actores como iguales, capaces de participar en paridad con otro en la vida social, y cuando los consideren de ese modo, podremos hablar de reconocimiento recíproco e igualdad de estatus. Cuando, en cambio, los patrones institucionalizados de valor cultural consideran a algunos actores como inferiores, excluidos, completamente diferentes o sencillamente invisibles y, en consecuencia, sin la categoría de interlocutores plenos en la interacción social, tendremos que hablar de reconocimiento erróneo y subordinación de estatus” (Fraser & Honneth, 2006 p. 36).

Bajo esta lógica, el reconocimiento está relacionado con el prestigio asociado a los actores sociales que, dependiendo de cómo se han formulado ese horizonte de valores referente a los grupos en específicos, posibilitan o no la participación efectiva de los sujetos en la vida social.

A partir de esto, Nancy Fraser (Fraser & Honneth, 2006) propone que las reivindicaciones por la justicia, tanto las de reconocimiento como las de redistribución, se rijan bajo el principio de “paridad participativa”, el cual implica que los acuerdos sociales deben permitir la interacción igualitaria de todos los miembros de una sociedad. De esta forma quienes reclaman reivindicaciones de reconocimiento deben demostrar, en el debate público, que debido a los patrones culturales que se les han asignado socialmente se les niega las condiciones de paridad participativa, y cuya solución estaría en el cambio de esos patrones. Por ello, en este sentido también se pueden exigir el reconocimiento de caracteres distintivos, más allá de la humanidad común de una sociedad, que permitan el cumplimiento de la paridad participativa.

De esta manera he expuesto varios aspectos del reconocimiento tanto en la formulación de Axel Honneth como también de la interpretación que tiene Nancy Fraser del reconocimiento en su debate con este autor. En el siguiente apartado abordaré el elemento identitario presente en estas formulaciones y su respectiva importancia en la teoría de la lucha por el reconocimiento.

3.2.3 La identidad en la teoría del reconocimiento

La formación de la identidad es uno de los elementos más importantes en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, pues como se desarrolló en los dos apartados anteriores, la identidad es producto del reconocimiento recíproco, como también el daño que pueda interferir en la formación de ésta puede ser motivo de una lucha por el reconocimiento que puede llegar a envergaduras sociales. En este sentido se hace necesario mencionar algunas características que se le atribuyen a la identidad y su importancia en el desarrollo de la teoría del reconocimiento.

Axel Honneth (1998) dispone de los desarrollos de la psicología social de George Mead para fundamentación de la doctrina del reconocimiento. Como vimos George Mead (1982) propone que la conciencia es producto del acto social, el Yo puede dar cuenta de sí mismo en la medida que se experimenta desde la perspectiva de un otro, reacciona a sus gestos vocales como reaccionaria un otro ante ellos, de esta manera se conforma el Mí. A partir de la interiorización de la perspectiva de un otro, el individuo es capaz de interiorizar las normas sociales de toda una comunidad, en el denominado “otro generalizado”. Frente a esto Axel Honneth (1998) dice que:

“Si el sujeto debe llegar a identidad de un miembro socialmente aceptado de su comunidad, porque aprende tomar sobre si las normas de un “otro generalizado”, entonces tiene todo el sentido emplear el concepto de reconocimiento para esta relación intersubjetiva; en la medida que el adulto reconoce a sus compañeros de interacción por el rodeo de una interiorización de sus posiciones normativas, puede saberse reconocido como miembro de su sociedad” (p. 99).

Ahora bien debemos recordar que, como vimos anteriormente, la lucha por el reconocimiento tiene la característica que es una proceso que puede ampliarse y complejizarse en la medida que aparecen nuevas necesidades y expectativas de los sujetos, la luchas sociales abarcan nuevos ámbitos y se expanden hacia nuevos sujetos y objetivos. Esto desde el punto de vista de Axel Honneth (1998) significa que las identidades de los individuos, debido al reconocimiento, también se van ampliando y adquiriendo nuevas características y cualidades que antes no se experimentaban. De esta forma el reconocimiento se entiende como el motor del proceso de la individuación (Honneth, 1998). Honneth (1992) dice:

“De ahí se considerará la individualización del hombre como un proceso en el que el individuo puede conseguir una identidad práctica conforme es capaz de cerciorarse del reconocimiento de sí mismo a través de un círculo creciente de interlocutores” (p.80).

Entonces si el reconocimiento es el causante de la individualización humana, y por tanto el productor de las identidades de los sujetos, el no reconocimiento, es decir el

menosprecio puede poner en peligro e incluso “llevar al desmoronamiento de la identidad de la persona completa” (Honneth, 1992 p. 80).

Ahora bien sobre lo que se entiende por identidad desde esta perspectiva, Axel Honneth (2011) plantea que no se trata de la identidad como una síntesis del yo o una unidad coherente, sino que eso tiene que ver más bien con lo que se ha entendido culturalmente como una formación exitosa de la identidad. Sino que la identidad, desde su formación, es planteada de manera conflictiva, ya sea en la teoría de George Mead o en la de Donald Winnicott, desde el punto de vista de Axel Honneth, por lo cual en la identidad habitan varias facetas distintas en un mismo individuo, por lo cual la madurez del sujeto está dada por “la capacidad de apertura a las múltiples facetas de su propia persona” (Honneth, 2011 p. 203)

Por otro lado la temática de la identidad también aparece como un elemento importante en la formulación del reconocimiento de Nancy Fraser (1997, 2000; Fraser & Honneth, 2006). El reconocimiento ha sido relacionado con los modelos simbólicos y culturales, por lo cual las reivindicaciones de este tipo están enlazadas directamente con la identidad.

“Las exigencias de ‘reconocimiento de la diferencia’ alimentan las luchas de grupos que se movilizan bajo las banderas de la nacionalidad, la etnia, la ‘raza’, el género y la sexualidad. En estos conflictos ‘postsocialistas’, la identidad de grupo sustituye a los intereses de clase como mecanismo principal de movilización política” (Fraser, 1997 p.1)

Nancy Fraser (2000) denomina al enfoque de la política del reconocimiento como el modelo de la identidad, pues el plano del reconocimiento como relación recíproca de los sujetos que se contemplan como iguales y a la vez distintos en el modelo hegeliano, se llevan al marco de la cultura y la política, por lo cual se puede plantear el infravalor de grupos particulares subordinados a la dominación cultural como injusticias sociales. La problemática que genera asimilar el reconocimiento como una cuestión identitaria, según Nancy Fraser es que desplaza los problemas de desigualdad social al ámbito de la cultura, por lo cual las injusticias de orden económico estarían derivadas de las injusticias

culturales. Por otro lado otro problema que se genera es la reificación de la identidad, debido a la insistencia de la necesidad de la formación de ésta como un elemento colectivo común, autoafirmativo entre individuos y único, que simplifica la complejidad de vidas particulares a un modelo en específico, creando diferencias que también pueden inducir al separatismo y que paradójicamente producen el efecto contrario al esperado por el reconocimiento. Dado por ello, como vimos en la sección anterior, esta autora propone el reconocimiento como modelo de estatus (2000; Fraser y Honneth, 2006) el cual plantea que la falta de reconocimiento implica subordinación de estatus social que imposibilita la participación igualitaria en la vida social. El modelo de estatus considera que la falta de reconocimiento es debido al funcionamiento de las instituciones que regulan las interacciones sociales a partir de normas culturales que impiden la igualdad y no por discursos simbólicos que circulan libremente como en el caso del reconocimiento entendido como identidad.

3.3 Discusión

En esta breve revisión sobre algunos componentes teóricos de la psicología social crítica y algunos elementos de la teoría de la lucha por el reconocimiento, hemos visto que, en referencia al primer ámbito, la psicología social crítica tiene varios elementos distintivos que la diferencia en algún grado de la psicología social tradicional, como que se posiciona como una práctica política, que rechaza las epistemologías de la objetividad y considera la realidad como producto de las relaciones intersubjetivas, por lo cual hace uso de metodología interpretativas para el estudio de la realidad social, como también rechaza al individuo como centro explicativo de la investigación social, como también su orientación transdisciplinar. En esta revisión me enfoqué con mayor detalle en tres ámbitos de esta psicología que considere de utilidad para este trabajo. Por un lado estaba el componente de lo relacional, el cual fue planteado como una instancia constituyente que produce lo que relaciona, y por lo cual es anterior a las partes, como un campo de actos, que es el centro de desarrollo de la psicología social crítica, del cual nace el segundo aspecto visto que es el carácter de lo social. A éste nos referimos como la unidad mínima de estudio que puede abarcar desde una conversación de dos personas hasta la realidad social en su conjunto. Esta unidad llamada acto social es un evento cooperativo, una instancia vital, una actividad que es interacción y responsable de la

formación del lenguaje humano, la conciencia y los individuos. Por último, el tercer elemento al cual me dedique a revisar fue el del sujeto. Desde esta perspectiva el sujeto ya no puede ser considerado un individuo, pues este es un producto del acto social, en el cual no corresponde a un ente unitario, sino que en él habitan más instancias. Desde los planteamientos de George Mead, el individuo tiene un yo y un mí y un otro generalizado, el cual contiene la perspectiva de toda una comunidad, por tanto el sujeto es algo que desborda a los individuos y los contiene. Ahora en relación con la teoría de la lucha por el reconocimiento revisamos concepto de lucha social el cual es planteado como una lucha de carácter moral y ética, que se realiza con el objetivo de conseguir el reconocimiento recíproco y que al negarse este objetivo, es impulsada por los sentimientos de menosprecio, los cuales al colectivizarse pueden ser la base de movimientos sociales. La lucha social posibilita la ampliación de las relaciones de reconocimiento, por el cual los sujetos particulares adquieren nuevas características. Y esta orientación al no referirse sobre el carácter violento o no de la lucha social, deja abiertas las prácticas que pueden realizar los sujetos, en la misma medida que no se especifica si son conscientes o no de las motivaciones que posibilitan la lucha social. Por otro lado revisamos con más detalle lo que se entiende por reconocimiento, una relación mutua en la que los individuos se experimentan como sujetos particulares con características propias. El reconocimiento se desarrolla en tres esferas, el amor, el derecho y la del valor social, las cuales producen la autorrelación en que los individuos se experimentan como individuos con autoconfianza, autorrespeto y autoestima, respectivamente. Si el reconocimiento de los individuos es negado los sujetos particulares experimentan sentimientos de menosprecio que quiebran o impiden cada una de las autorrelaciones alcanzadas por el reconocimiento. El reconocimiento no debe ser entendido como algo cognitivo sino más bien como una forma de ser en la realidad social. También revisamos el modelo de estatus del reconocimiento de Nancy Fraser, la cual plantea que el reconocimiento es una cuestión de justicia social, donde su falta impide la interacción igualitaria de los individuos en la vida social debido a que se ha desprestigiado el valor social de sujetos particulares. Por lo cual propone que las reivindicaciones por el reconocimiento deben ser guiadas por el principio de paridad participativa, el cual debe promover la interacción igualitaria de los individuos. Por último, revisamos en el apartado de Identidad, en el que vimos que ésta es un producto de las relaciones de reconocimiento recíproco, que a medida que se van desarrollando y ampliando también se expanden las cualidades asociadas a las identidades de los

individuos. La falta de reconocimiento daña y perjudica el desarrollo de la identidad, la cual no debe ser entendida como una característica unitaria y solidificada de los individuos, sino más bien como un conjunto de vivencias que experimentan éstos y que pueden ser contradictorias. Vimos que Nancy Fraser también considera que las luchas por el reconocimiento están relacionadas con las identidades, sin embargo ella propone su modelo de estatus social, ya que entender el reconocimiento desde la perspectiva de la identidad genera la reificación de ésta, deja en segundo plano a las reivindicaciones por la redistribución y puede encasillar a los individuos con ciertas etiquetas que incluso puede llevar al separatismo y diferencias irreconciliables.

Ahora bien, luego de haber realizado esta revisión teórica, nos queda por ver los límites y posibilidades de los aspectos vistos, de manera de poder plantear los elementos que me permitirán realizar una aproximación a una formulación desde la psicología social crítica sobre la teoría de la lucha por el reconocimiento. Para esto, tomaré como punto de partida la idea de Benno Herzog y Francesc Hernández (2012) sobre que en el desarrollo de la teoría de la lucha por el reconocimiento ha habido una tendencia a darle más énfasis al reconocimiento, y por tanto a las formas en las que es negado, es decir el desprecio, la reificación y la invisibilidad, que el desarrollo de la lucha social y los aspectos de las prácticas sociales como la conflictividad en la teoría de Axel Honneth. Esta tendencia se podría explicar en el contexto en el que se sitúa Axel Honneth. Este autor retoma los desarrollos de la filosofía social y la teoría crítica, particularmente la idea común que él atribuye a pensadores como Rousseau, Hegel, Marx o Nietzsche, la cual hace referencia a que en el devenir de la sociedad, ésta se ha alejado de su horizonte de autorrealización, esto sería visto como un desarrollo deficiente de la sociedad y por tanto sería el punto de partida para la crítica social en los planteamientos de dichos autores (Honneth, 2011). Sin embargo la problemática que se visualiza en las ideas de estos autores es que éstos han diferido en el contenido de lo que sería un desarrollo ideal, además de que el tipo de contenido puede estar determinado por los valores específicos de la época, cultura o grupo específico al cual pertenecen. Frente a esto Axel Honneth (2011) plantea que esta diferencia problemática está puesta en lo que se entiende por autorrealización individual y no en las condiciones que la posibilitan, por lo cual el objetivo que él plantea realizar es el de encontrar los criterios que den cuenta de que no se están cumpliendo con dichas condiciones. Por lo tanto es aquí donde cobran importancia los sentimientos de

menosprecio como indicadores de tal situación. En este sentido, los elementos negativos de los planteamientos de Axel Honneth no solo le sirven como explicación motivacional de las luchas por el reconocimiento, sino también como los criterios específicos para plantear una deficiencia en el desarrollo social que, continuando en la línea de la filosofía social y la teoría crítica, sería planteada como patología social y por tanto como centro empírico y de justificación de la crítica social. Dado esto es que se puede comprender de alguna manera la tendencia de la teoría de la lucha por el reconocimiento en profundizar en los elementos “psicológicos”, como la identidad y los sentimientos de desprecios.

El énfasis sobre los efectos negativos asociados a la formación de la identidad que produce la falta de reconocimiento es para Nancy Fraser una reducción psicologiscista sobre un ámbito que tiene que ver con las reivindicaciones de justicia y que desde su punto de vista se presenta como problemático (Fraser & Honneth, 2006). Dado que, por un lado, si las formulaciones sobre las reivindicaciones sociales están supeditadas a una teoría psicológica, si ésta está errada, su carácter moralmente vinculante desaparecería. Por otro lado reduce el centro motivacional de las luchas sociales solo a los sentimientos descritos por Honneth, cuestión que empíricamente puede ser cuestionable dada la multiplicidad de motivaciones que podrían estar relacionados con las reivindicaciones de justicia. El enfoque psicológico, personifica las injusticias sociales y aparta su mirada de la sociedad. Dado esto es que, como mencionamos en las secciones anteriores, Nancy Fraser (1997, 2000; Fraser & Honneth, 2006) propone el reconocimiento como una cuestión de estatus, donde la falta de reconocimiento está en los patrones culturales institucionalizados que no permiten la participación igualitaria en la vida social de los sujetos y no un daño en la identidad de éstos. Según esta autora su modelo tiene cuatro ventajas: a) Permite justificar las reivindicaciones de reconocimiento como moralmente vinculantes, dado que el reconocimiento tiene que ver con tema de paridad participativa y no con la autorrealización que puede diferir en función de cada individuo, b) si el reconocimiento erróneo está relacionado con una subordinación de estatus, el error se encuentra en las relaciones sociales y no en la psicología individual, c) evita que se piense que todo el mundo tiene el mismo derecho a la estima social y lo reemplaza en que todo el mundo tiene el mismo derecho a tratar de alcanzar el estima social, y d) al plantear el reconocimiento como una falta a la justicia permite su articulación con las reivindicaciones distributivas.

La paridad participativa le permite a Nancy Fraser (Fraser & Honneth, 2006) un criterio de evaluación para diferenciar las reivindicaciones sociales justificadas y de las que no lo son. Los actores sociales tienen que demostrar por un lado que son víctimas de patrones institucionales que les impide su participación en la vida social, como también que solo un reconocimiento de sus características particulares pueden ser la solución a tal problema. Las reivindicaciones sociales, en este sentido, se desenvuelven siempre en el plano público, tanto porque Nancy Fraser parte inicialmente el estudio de los paradigmas populares del reconocimiento y la redistribución como los conjuntos de concepciones que tienen ciertos movimientos sociales sobre la justicia, como porque los criterios de evaluación con los que se miden las reivindicaciones sociales se enmarcan en el debate público. Para Axel Honneth (Fraser & Honneth, 2006) entender el reconocimiento como una cuestión de la esfera pública es algo problemático, ya que si se piensa las luchas sociales desde el plano de lo público se estaría corriendo el riesgo de invisibilizar otros conflictos que no han sido expresados en esta esfera, además que

“el marco conceptual de reconocimiento no tiene hoy una importancia fundamental porque exprese los objetivos de un nuevo tipo de movimiento social, sino porque ha demostrado que es la herramienta adecuada para desentrañar las experiencias sociales de injusticia en su conjunto” (Fraser & Honneth, 2006 p.106)

Sin embargo Axel Honneth reconoce que el principio de paridad participativa parece acercarse en algún aspecto a su concepto de reconocimiento, ya que este principio al buscar la participación igualitaria de los individuos en la vida social como el reconocimiento de ciertas características que les permita el cumplimiento de ese objetivo, esto es visto por Axel Honneth como el requisito que permite la formación de identidad. En este sentido la interacción social, para Nancy Fraser, es importante para explicar la justicia social, mientras que para Honneth su relevancia radica en que permite plantear que la formación satisfactoria de la identidad tiene una faceta pública. A pesar de esto, Axel Honneth pone el reconocimiento al lado de la formación de identidad y no en la esfera institucional, para separarla de aquellas formas ideológicas y de sometimiento de los sujetos en las que se podría confundir el reconocimiento (Honneth, 2006). Pues existirían mecanismos de dominación que inducen a los sujetos a una autocomprensión

específica que encaja y es funcional al sistema establecido. Por tanto, al igual que Nancy Fraser (1997, 2000; Fraser y Honneth, 2006) al proponer el modelo de estatus para paliar las problemáticas del modelo identitario del reconocimiento, Axel Honneth plantea los criterios por los cuales su concepción del reconocimiento se diferenciaría de las ideologías del reconocimiento. Estos serían que el reconocimiento se dan en el plano práctico del comportamiento humano y no solo como una cuestión de percepción, como también su foco debe estar puestos en las prácticas de humillación que impiden la autonomía de los individuos, pues el reconocimiento es el que posibilita dicha autonomía (Honneth, 2006). Sin embargo, el criterio de las prácticas de desprecio no es suficiente para comprender el fenómeno de la lucha por el reconocimiento, pues como muestra Axel Honneth (2011) en el discurso de un joven neonazi se puede ver como un individuo es capaz de sentirse identificado con un grupo que le da el reconocimiento social que antes carecía. En este sentido “el reconocimiento social puede ser buscado tanto en pequeños grupos militaristas, cuyo código de honor está dominado por la práctica de la violencia, como en la arena pública de una sociedad democrática” (Honneth, 2011 p. 145). Por lo tanto se hace necesario encontrar las indicaciones normativas que permitan dilucidar cuando los sentimientos de menosprecio y el reconocimiento pueden posibilitar las prácticas de resistencia y protesta social.

Recapitulando, hemos visto por tanto que la teoría del reconocimiento ha derivado en el énfasis de las formas de menosprecio y la identidad para poder especificar las características propias del concepto que la diferencian de otras formas como las ideologías del reconocimiento. Esta tendencia ha dejado de lado algunos elementos del campo de lo social, como la conflictividad o la lucha misma. Puedo decir que en algún grado en la concepción del reconocimiento desde el modelo de estatus de Nancy Fraser, esta autora con su proposición de la paridad participativa vuelve a poner el énfasis en lo social como forma de formular el reconocimiento, sin embargo su propuesta no carece de algunas problemáticas en relación al tema. Es interesante mencionar que Pablo Fernández (1994) dice que a George Mead se lo ha leído como un teórico de la personalidad, cuestión que parece que no es casual en la formulación de Axel Honneth, pues es uno de los autores pilares de su teoría de la lucha por el reconocimiento. En cierto sentido puedo decir que más que una psicologización en las formulaciones de Axel Honneth hay una tendencia a pensar el reconocimiento desde el punto de vista de una

teoría de la personalidad. Dado esto que como planteo en el comienzo de este proyecto, creo que la psicología social crítica puede servir para resolver algunas problemáticas de la teoría de la lucha por el reconocimiento, específicamente paliar el déficit sociológico que le atribuyen Benno Herzog y Francesc Hernández (2012) a la teoría, como también plantear algunos elementos que permitan especificar más las características del reconocimiento. Los ámbitos de lo relacional, lo social y el sujeto como otras características que mencioné en esta revisión teórica me pueden servir para realizar este objetivo. Sin embargo este cruce entre estas lógicas no carece de dificultad, por lo tanto en el desarrollo de esta propuesta tomaré algunos elementos vistos de la teoría del reconocimiento, como también dejaré otros, de manera de plantear una formulación más o menos coherente que debe estar justificada en el uso de los conceptos escogidos. Por lo cual en el siguiente capítulo abordaré algunas cuestiones a las que debe resolver una formulación desde la psicología social crítica de la teoría de la lucha por el reconocimiento y propondré los elementos que esta formulación debería tener en cuenta como aproximación a la comprensión de la teoría desde nuestro enfoque.

4. Propositiones para una teoría de la lucha por el reconocimiento desde la psicología social Crítica

Una aproximación de la teoría de la lucha por el reconocimiento desde la psicología social crítica debe abordar algunos campos específicos de las formulaciones y el fenómeno, de manera que permitan una mejor exposición de los elementos que están en juego en el ámbito de la lucha por el reconocimiento. Por un lado se debe plantear a qué nos referimos cuando hablamos del reconocimiento, por lo tanto dar cuenta del proceso que implica. Luego de esto, el paso siguiente sería ver qué mueve este proceso, haciendo alusión a la instancia que posibilita el proceso, específicamente el motor de él. Ahora sí el reconocimiento es un proceso, significa que es también una instancia productora, por lo cual se debe especificar qué produce. Y en este sentido, abordar además el por qué y el para qué de este proceso. Ahora bien, no es difícil darse cuenta que todas estas cuestiones están implicadas entre sí, especialmente si partimos desde el punto de vista de la psicología social crítica, donde lo constituido también es constituyente del mismo fenómeno, por lo tanto cuando abordemos el tema, por ejemplo de lo producido o lo que motiva el proceso, también podríamos estar aproximándonos al por qué y el para qué y viceversa. Todo esto lo desarrollaré en cuatro categorías que intentan abordar cada una de las cuestiones mencionadas, aunque recordando que siempre en estos temas los límites que separan un ámbito de otro son más bien ambiguos. Las categorías serán expuestas en un orden que me permita un desarrollo más fluido del tema, éstas son: a) El sujeto del reconocimiento, b) el deseo de reconocimiento, c) el reconocimiento desde nuestra perspectiva y d) la transformación de la sociedad.

Como vimos, el reconocimiento produce a los sujetos particulares, por lo tanto la primera categoría aborda la pregunta sobre qué produce el reconocimiento. Aunque pareciera ser que debería comenzar la exposición hablando de lo que es el reconocimiento, comienzo con el ámbito del sujeto, pues al mismo tiempo que el reconocimiento produce a los sujetos, es también donde se efectiviza el proceso, por lo tanto el desarrollo de este campo me permite dar el puntapié inicial para explicitar lo que es el reconocimiento en la tercera categoría. Pasando antes por la cuestión del deseo como motor del reconocimiento, donde expongo el elemento que posibilitará la lucha por

el reconocimiento y que me permite mediar entre la primera categoría y la tercera. En la tercera categoría ya específico lo que es el reconocimiento desde nuestra perspectiva y sus características. Por último en la transformación de la sociedad abordaré el tema de los objetivos de la lucha por el reconocimiento y el por qué y para qué. Cada una de estas categorías será caracterizadas y puestas en relación con lo revisado anteriormente y entre sí, por lo cual también desarrollaré nuevos elementos que no habían aparecido antes.

4.1 El Sujeto del Reconocimiento

4.1.1 Nuevamente la identidad

Como hemos podido ver en el desarrollo de este trabajo, el concepto de identidad tiene un papel relevante en la formulación de la teoría del reconocimiento. En los estudios sobre la identidad suele hacerse referencia a dos modos de comprensión de ésta (Grossberg, 2003; Hall, 2010), por un lado existe un primer modelo que entiende la identidad de manera natural y esencialista, con un contenido fijo, que no cambia y debe ser explorado para dar cuenta de la autenticidad de sí mismo. El segundo modelo hace énfasis en la diferencia y entiende la identidad más bien como una cuestión incompleta, inestable y discontinua, por lo cual siempre está en un proceso de formación constante. Estas dos formas de entender la identidad pueden ser puestas en relación respectivamente con características atribuibles al pensamiento moderno y posmoderno. Carlos Pérez (2008) dice que la modernidad asimila la racionalidad con orden y el orden con la lógica formal. Recordemos que la lógica formal tiene que cumplir con el principio de identidad, no contradicción y tercero excluido. Napoleón Bonaparte es idéntico a Napoleón Bonaparte, es decir idéntico a sí mismo, es verdad que el hombre viajó a la luna o es falso, pero no puede ser verdadero y falso a la vez, una persona puede estar embarazada o no, pero no puede estar “media embarazada”. Por lo tanto, uno puede decir que el primer modelo de identidad plantea a ésta desde la perspectiva de la modernidad, en el sentido de que la identidad es una, bien constituida y que no puede ser otra, o ser y no ser al mismo tiempo. A modo de ejemplo, uno podría decir que el sujeto particular “skater” corresponde con este modo de comprensión de la identidad, pues si uno le pregunta a un joven skater cuándo deja de ser skater, lo más probable que diga

que nunca, pues el skate es una forma de vida, se come, se estudia, se moviliza y se vive con y en la patineta. En cambio el segundo modo de comprensión de la identidad puede ser atribuible en algún sentido al pensamiento posmoderno. Terry Eagleton (1997) dice que el posmodernismo

“considera el mundo como contingente, inexplicado, diverso, inestable, indeterminado, un conjunto de culturas desunidas o de interpretaciones que engendra un grado de escepticismo sobre la objetividad de la verdad, la historia y las normas, lo dado de las naturalezas y la coherencia de las identidades” (p. 11).

En este sentido el pensamiento posmoderno se plantea como crítico de la modernidad y a sus ideas tales como el orden, la totalidad, la coherencia o la continuidad. Frente a esto propone la diferencia o, por ejemplo la *différance*, término de Jacques Derrida, asociado a “diferir” o “no ser idéntico” (Femenías y Ruíz, 2004), por lo cual la identidad o aquello a lo que comúnmente se lo ha denominado como identidad, comienza a ser entendido como algo discontinuo, fragmentado, múltiple y sin acabar. Por ejemplo Elena Casado (1999) dice

“Para Fuss el «yo» es un efecto del lenguaje, y como tal es contingente y provisional. Si su contingencia implica aceptar la existencia de identidades múltiples en constante competencia, su provisionalidad nos recuerda que las identidades son construcciones políticas, y, por ello, históricamente reemplazables. No se trata simplemente de afirmar la existencia de múltiples categorizaciones sociales (situando el conflicto entre identidades), sino de asumir la diferencia fundante en el interior mismo de cada una de esas «identidades»” (párr. 8).

De esta forma, desde este punto de vista, nuestro joven skater, usado como ejemplo del primer modelo de identidad, ahora adquiere una identidad distinta donde no tan solo es un chico que viaja en una patineta sino también hombre, heterosexual, de clase media, joven etc. Lawrence Grossberg (2003) plantea que si bien esta segunda perspectiva suele ser la determinante en los estudios sobre la identidad, no los define en su totalidad, por lo cual sus formulaciones suelen tener más matices. Por ejemplo, Stuart Hall (2003) dice que deberíamos reemplazar el constructo de la identidad por el de

identificación que deja más claro que se está tratando sobre un proceso y no algo natural, y donde la utilización de la identidad adquiere un uso estratégico y posicional. Ahora bien, como la identidad desde esta perspectiva resulta ser un proceso variante, contradictorio y donde más de una visión está en juego, hace que aparezcan también nuevas formulaciones para comprender cómo se produce esta instancia y sus efectos políticos y sociales. Como por ejemplo lo es la perspectiva de la interseccionalidad (Platero, 2012) la cual

“suele evocar la imagen de un sujeto atravesado, una especie de cruce de caminos que trata de reflejar un interés por ir más allá de una concepción estática, homogeneizante y cuasiétnica de las desigualdades y colectivos, para poder centrarse en la «discriminación múltiple»” (p. 22-23).

En este sentido, los individuos serían la intersección entre distintas estructuras sociales que los determinan y los producen como la raza, la clase y el género. McCall (citado en Platero, 2012) dice que hay 3 formas de pensar y aplicar la interseccionalidad, una anticategoría que plantea la deconstrucción desmantelamiento de las categorías sociales que nos oprimen, otra intracategoría que plantea el análisis de las diferentes dimensiones que producen desigualdad en los grupos sociales, y una intercategoría que plantea una crítica a las categorías sociales, pero sin desmerecer el uso que tienen para la comprensión de la sociedad.

He mencionado todas estas cuestiones referentes a la identidad, porque si bien no están relacionadas directamente con la teoría de la lucha por el reconocimiento, podemos ver planteamientos y problemáticas comunes. La noción de identidad a la cual adscribe Axel Honneth está relacionada con el modelo de la diferencia, pues él plantea que la formación correcta de la individualidad implica la apertura a la multiplicidad de facetas que habitan en una misma persona, a la vez que es planteado como una cuestión procesual (Honneth, 2011), pero sin llegar al abandono de la noción de identidad como otras variantes de esta perspectiva. Por otro lado Nancy Fraser (1997, 2000; Fraser y Honneth, 2006) en su propuesta, en un primer momento bidimensional, plantea que el género puede ser entendido como clase, en el sentido de lo que constituye al sujeto tiene relación con las formas de redistribución económica, y también como estatus, ya que también es

producido por los modos de interpretación y reconocimiento, por lo tanto hace referencia al cruce de dos paradigmas cuyo racionamiento estaría en consonancia con algunas formulaciones de la perspectiva interseccional. Aún más ambos autores consideran problemático atribuir la función de crítica social a sujetos específicos; Nancy Fraser dice que

“Los paradigmas populares de la justicia no expresan la perspectiva de ningún conjunto determinado de sujetos sociales. Tampoco pertenecen exclusivamente a un determinado dominio social. En cambio, son discursos normativos transpersonales muy difundidos por las sociedades democráticas, que no sólo se extienden por las esferas políticas públicas, sino también por los centros de trabajo, los hogares y las asociaciones de la sociedad civil” (Fraser & Honneth, 2006 p.156).

Al igual, Axel Honneth plantea que formular las teorías sobre las luchas sociales en conceptualizaciones intencionales de movimientos específicos es suponer demasiado. Lo cual da cuenta de lo presente que están las críticas del estructuralismo a la idea del sujeto de la filosofía de la conciencia (Ibáñez, 2001). En el fondo lo que quiero plantear es que todas estas problemáticas de la identidad, de su formación, de sus características y de si es rescatable o no como propuesta política y práctica, muestran que lo que está puesto en juego son las formulaciones sobre el sujeto. Por lo cual lo que propongo aquí es que al momento de pensar las luchas por el reconocimiento, en vez de hablar en términos de identidad, comencemos a hablar en términos del sujeto, ya que éste al ser un concepto más amplio y más rico en desarrollo teóricos, nos permite también evitar algunos malentendidos e interpretaciones psicologiscistas que han girado en torno a las propuestas sobre identidad.

4.1.2 Nuevamente el sujeto

En los desarrollos teóricos que giran en torno al concepto de la identidad, aunque sean las formulaciones que la problematizan y critican, aunque estén hablando de un proceso de identificación, de una posición, de fragmentación, una ficción, etc. tienen cierto grado de ambigüedad a la hora de especificar si se están refiriendo a individuos o

colectivos u ambos. Más aún, me surge la duda sobre cómo están entendiendo los grupos o los movimientos sociales ¿cómo una colección de individuos? ¿una articulación de ellos?. Incluso cuando se habla de estructuras sociales que constituyen a los sujetos, en términos finales se hace referencia a sujetos individuales. Por lo cual aunque estén hablando en términos sociales, nunca queda claro el grado de radicalidad de sus planteamientos en torno a lo social. Dado esto es que trataré de especificar de mejor manera cuando hablo del sujeto. Ahora bien como buen psicólogo social crítico invertiré el punto de partida del sujeto y en vez de hablar en términos de individuos o identidad de éstos o articulaciones partiré desde las relaciones sociales.

Como hemos visto en la revisión teórica expuesta en este trabajo, en la sección del sujeto, éste y el individuo sólo coinciden en su derivación, ya que el yo está descentrado porque su centro está fuera de él (Pérez, 2008) o como cuando George Mead (1982) decía que las cuestiones relacionadas con lo mental se deben buscar afuera de las cabezas de la personas. Por lo tanto que el individuo esté fracturado, que su formación identitaria no sea una cuestión unitaria y coherente no implica que no exista el sujeto, sino que se lo ha puesto en el lugar equivocado. El ser es Sujeto (Hegel, 1966) por lo tanto es actividad, pero no la actividad de un individuo particular, no meramente un proceso de identificación, sino actividad pura que produce individuos y toda la realidad. En el pensamiento hegeliano, Rubén Dri (2006) describe el movimiento dialéctico en las tres instancias que son el universal abstracto, particular y singular, y aunque no pretendo entrar en las complejísimas nociones de este tipo de formulaciones, parte de estas ideas junto con la noción de totalidad diferenciada también derivada de Hegel (Pérez, 2008) me sirven para desarrollar la idea de sujeto que propongo. El sujeto debería ser pensado como actividad, es decir como subjetividad o como un proceso de subjetivación, que se diferencia y se desgarrar, se particulariza, o mejor dicho es la particularización, el desgarrar y la diferencia. El sujeto son todas las relaciones sociales, que poniéndolo en los términos arcaicos de la actualidad, es simbólica y también material. Como plantea Pablo Fernández (1994) la materialidad del pensamiento está en las sillas y las mesas, y en todo lo que producimos, como las cirugías plásticas, los regímenes alimenticios, los adoctrinamientos sobre los cuerpos, como también en lo que creemos y lo que no sabemos que creemos. El sujeto se diferencia, se particulariza en individuos, en movimientos sociales y en actores políticos. Y su particularización no tiene por qué ser

coherente, de hecho es contradictoria y por lo tanto también conflictiva, pero que tenga esta característica no implica que esté fuera o ajena a las relaciones sociales, sigue habiendo sujeto. Ya vimos como en los desarrollos de George Mead (1982, 2008) el acto social produce a los individuos, como el lenguaje los constituye, como ocurre el proceso de particularización en que el sujeto se forma como individuo, pero este proceso no estabiliza a los sujetos particulares, pues ninguna actualización es estable, sino que pueden cambiar. Algo de esto también hay en el pensamiento de Donna Haraway (1995, 1999), al igual que George Mead que considera a los objetos como agentes que interactúan con nosotros y debido a ello interiorizados, esta autora no dice que “Los actores no somos sólo «nosotros». Si el mundo existe para «nosotros» como «naturaleza», esto designa un tipo de relación, una proeza de muchos actores, no todos humanos, no todos orgánicos, no todos tecnológicos” (Haraway, 1999 p.123). Por otro lado el género, la clase y la raza, cuestiones tan discutidas en los estudios sobre la identidad, son visto por Donna Haraway como relaciones, y no categorías preconfiguradas y estáticas (Tacoronte, 2013) y su figura del Cyborg (Haraway, 1995) como aquel “organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (p. 253) pone en cuestionamiento los límites entre el cuerpo, los objetos, la mente y la materia. No es difícil pensar un cyborg que se acopla con otro y que luego se desacopla en más de dos, metáfora perfecta que da cuenta de la realidad del sujeto.

El sujeto visto como esta forma de puro dinamismo implica que en términos concretos los movimientos sociales, las masas populares y los actores políticos pueden ser entendidos como sujetos particulares, lo que no significa atribuirles conciencia e intencionalidad en el sentido de la modernidad iluminista, en el sentido de que conocen su propio operar. Como plantea Pablo Fernández (1994) los psicólogos colectivos siempre vieron a los movimientos de masas como un organismo que se comunica entre sí, sin lenguaje verbal, sin alguien que los guíe conscientemente, pero que aun así dando cuenta de una organización o conductas sincronizadas. Tampoco significa que los sujetos particulares sean una unidad homogénea, sino que su variabilidad sería una de sus cualidades principales. Por otro lado, estas ideas también implica que sujetos como la Mujer existen realmente, pero también implica que podrían dejar de existir para dar paso a los sujetos singulares llamados María, Lucas o París y que aun así estarían manteniendo

características de esa sujeto mayor. Ahora bien, la diferencia entre el sujeto y su particular es la diferencia entre lo constituyente y lo constituido (Pérez, 2008). Por lo tanto sería lógico pensar que aquello que constituye al yo es algo que no puede ser captado por él completamente y de manera inmediata, más aún cuando aquello es actividad pura. Como cuando se dice que el lenguaje nos constituye (Iñiguez, 2011), no se trata de que hablamos el lenguaje sino que nosotros somos hablados por él. En este sentido estamos siendo afectados por algo que nos sobrepasa, algo “inconsciente” (Pérez, 2008).

Esta actividad puede ser entendida como tensión, “tendencia a” o como una fuerza dirigida y es ahí su caracterización como Sujeto, ya que éste como campo o como acto social, podría ser entendido como una cosa meramente natural o como una abstracción, pero al manifestarse como tensión adquiere el elemento de la determinación. Más bien, no es que el sujeto tenga algo como tensión, sino que el sujeto es la tensión misma (Pérez, 2008), y ésta es la de devenir otro de sí, de diferenciarse y de particularizarse. Y cuando el sujeto se particulariza, lo otro aparece en un primer momento como algo externo y esta situación hace que la tensión sea expresada como apetencia, como un hambre animal por devorar lo otro (Pérez, 2008, 2013b; Butler, 2012). La apetencia, como plantea Carlos Pérez (2008), es el esqueleto lógico de lo que es el deseo y el sujeto es un sujeto deseante por lo cual en la siguiente sección veremos algunos planteamientos referentes al deseo y su relación con el sujeto y el reconocimiento.

4.2 El deseo de reconocimiento

El deseo y su relación con el sujeto se han presentado como un problema moral, ético y político en la filosofía y las ciencias sociales en general (Pérez 2008, 2013b; Butler 2012). Judith Butler (2012) lo expone de la siguiente forma:

“El sujeto unificado, con su vida filosófica también unificada, ha funcionado como premisa psicológica necesaria y como ideal normativo de las filosofías morales desde Platón y Aristóteles. Sin un sujeto discreto con deseos internamente coherentes, la vida moral permanece en la indefinición; si el sujeto es ambiguo, difícil de situar y de nombrar de manera adecuada, ¿a quién le atribuimos esa vida?. Y si los deseos son aleatorios o, en el mejor de los casos, contradictorios,

entonces la vida es imposible o, cuando es en efecto posible, se halla fundada en represión, no en la verdadera autonomía” (p. 32-33).

En este sentido, el deseo parece poner los límites de la autonomía de los sujetos particulares como también de su autorrealización.

Carlos Pérez (2015) plantea que existen tres formas con las que se puede entender el deseo. La primera, es una concepción naturalista del deseo, en las que las necesidades son producidas por el desgaste, principalmente, corporal a la hora de realizar las actividades que implica el vivir, el cual se expresa como desequilibrio fisicoquímico o carencia. Las necesidades son en principio naturales y derivadas de éstas surgen las otras necesidades como las culturales. Por lo tanto el deseo, desde este punto de vista, es entendido como aquella tensión que busca llenar el espacio vacío dejado por las tareas cotidianas. El restablecimiento del equilibrio o la satisfacción de la carencia se logran a partir de la obtención de un objeto en específico, determinado por una necesidad particular. Si se tiene sed, solo un líquido bebestible como el agua puede satisfacer la necesidad, ya que ni la comida ni el cloro son objetos adecuado para tal misión. La tensión es pasiva debido a que solo existe en la medida que haya necesidad (Pérez, 2013b), por lo cual el deseo y sus contenidos quedan dispuesto a las determinaciones del cuerpo.

Antes de continuar es necesario detenerse en la diferencia entre satisfacer el deseo y colmarlo (Pérez, 2013b, 2015). Satisfacer el deseo es obtener el objeto, mientras que colmar el deseo es lograr lo que se buscaba conseguir al obtener el objeto. En el caso del deseo natural, lo que se busca lograr con la obtención del objeto es el restablecimiento del equilibrio. De esta diferencia entre satisfacer y colmar, podemos agregar la diferencia entre agrado y placer (Pérez, 2009, 2013b, 2015). El agrado es la “expresión subjetiva de una realidad meramente fisiológica” (Pérez, 2009 p. 181-182) mientras que el placer está relacionado con la experiencia de goce, con un componente también psíquico. A modo de ejemplo podemos decir que no es lo mismo comer una manzana para satisfacer el hambre que comer un plato gigante de papas fritas, el cual podríamos disfrutar incluso si no tenemos dicha necesidad. De esta forma podemos decir que la satisfacción del deseo está relacionada con el agrado y el colmar con el placer. Sin

embargo en la concepción del deseo natural no se hacen tales distinciones, por lo cual el agrado y el placer son equivalentes y por lo tanto el deseo se puede satisfacer y colmar a la vez. En este sentido, un individuo puede efectuar su autorrealización en la medida que puede obtener todos los objetos que satisfagan sus necesidades. Sin embargo tanto la experiencia cotidiana como también los desarrollos teóricos han puesto en cuestionamiento esta posibilidad. Principalmente porque la concepción del deseo natural al asimilar el agrado con el placer, no puede visualizar el límite interno del agrado, pues es perfectamente pensable un agrado sin placer, una satisfacción que es meramente inmediata y momentánea y por lo cual “Se puede obtener satisfacción inmediata hasta hartarse de ella” (Pérez, 2009 p. 182), es decir el agrado puede ser frustrante. Sobre esta cuestión trata la segunda perspectiva sobre el deseo, la cual es denominada por Carlos Pérez (2009, 2013b, 2015) como deseo vacío.

Si el deseo al obtener los objetos solo consigue un agrado momentáneo es debido a que no ha obtenido lo que realmente esperaba tener. Entonces ¿qué es lo que realmente quiere el deseo?. La respuesta a esta cuestión es que lo que se desea es el desear mismo (Pérez, 2009, 2013a, 2013b, 2015). La tensión, desde este punto de vista, es constituyente del sujeto y la necesidad, y en tanto positiva, ésta no se agota con la obtención de los objetos, sino que éstos son la excusa para mantener constante el deseo, son meramente ilusorios, y por lo tanto al obtenerse los objetos se pierde el motivo por el cual los individuos desean y éstos sienten el hastío y la frustración. Dado todo lo anterior es que el deseo desde estas nociones puede ser satisfecho pero no colmado:

“Esta idea, en la filosofía moderna, proviene de Arturo Schopenhauer, que la interpretó de manera pesimista: si no se puede colmar el deseo, lo que hay que hacer es desear lo menos posible o, al menos, hay que tratar de sublimar el deseo a través del arte. Federico Nietzsche, en cambio, abordó la misma idea de manera vitalista: el súper hombre debe mantenerse deseando, luchar por obtener y despreciar lo obtenido, lograr satisfacer su voluntad de poder, y luego despreciar el poder obtenido, para volver a desearlo. Para volver a luchar por él. (Pérez, 2009 p. 190-191).

Frente a estas dos concepciones se teje una tercera relacionada con el pensamiento hegeliano. Como hemos visto anteriormente, el sujeto es un campo de actos, es tensión constituyente que produce los sujetos particulares y los individuos, y que desde el punto de vista del modelo hegeliano, se expresa como apetencia, apetito de devorar a otro. Ahora bien, desde estas nociones, el Sujeto es el ser y por tanto el Todo (Hegel, 1966), entonces ¿qué otro puede devorar el sujeto, si éste es el todo? Pues el Sujeto solo puede devorarse a sí mismo, y para ello tendría que dividirse, diferenciarse, particularizarse y luego devorarse. Este apetito por devorar es solo la figura lógica de lo que es el deseo (Pérez, 2008), su parte inicial. Esta apetencia se debe a que lo otro se experimenta como exterior al sujeto particular. Pero Hegel (1966) muestra que lo otro es en verdad un otro de sí mismo. Judith Butler (2012) dice al respecto que

“Cuando el Otro se concibe como lo mismo que el sujeto y ese sujeto comprende que su propio acto de reconocimiento ha hecho explícito al Otro, entonces la autoconciencia primera también se revela como autora del Otro. Y cuando se vuelve evidente que lo mismo es válido respecto de la relación del otro con la autoconciencia primera, el Otro también se concibe como autor del sujeto. El deseo pierde aquí su carácter de actividad de puro consumo y pasa a estar caracterizado por la ambigüedad de un intercambio en el que dos autoconciencias afirman su respectiva autonomía (independencia) y alienación (otredad)” (p. 92-93).

Es decir, el deseo que en la figura de la apetencia era acto de devorar lo otro, debido que éste se consideraba como algo exterior, al experimentar más bien como una relación recíproca de producción mutua de y entre los sujetos particulares, éstos pasan a experimentarse como otros de sí mismos, y con esto aparece el deseo como el intento por reconciliar la diferencia absoluta.

Judith Butler (2012) dice que “La insatisfacción del deseo implica que algo satisfaría al deseo” (p.83). A diferencia de la concepción del deseo vacío, que la tensión sea constante y produzca a los sujetos particulares y sus necesidades no implica en este caso que el objeto sea ilusorio, sino que más bien el objeto es determinado, pero no natural. El deseo desea un objeto libre, un sujeto (Pérez, 2008, 2009, 2013a, 2013b,

2015). La tensión no empuja para llenar una carencia, tampoco es una tensión vacía, sino que la tensión es hacia más allá de sí mismo, pues el acto de llenar se da sin la necesidad de carencia, ya que un ente puede ser pleno en sí mismo, y por lo cual el acto de llenar es más bien el acto de realizarse. De esta forma, los sujetos al experimentarse como producto de su relación mutua y recíproca, donde el apetito de hambre, el apetito por llenar, pasa a ser el deseo por realizarse en la subjetividad del otro. Por lo tanto, el objeto del deseo es específico porque su realización solo es posible en otra subjetividad, el objeto es un sujeto y el deseo busca ser deseado por esa subjetividad, realizarse en ella, reconciliar la diferencia manteniendo la autonomía, en otras palabras ser reconocido. Desde esta tercera perspectiva del deseo, se puede satisfacer y también colmar. Si bien esto último está en la deriva de la incertidumbre, el sujeto particular al ser libre puede negarse a los intentos de realización de otro sujeto particular, nada imposibilita que la autorrealización pueda ser posible.

Teniendo presente lo anteriormente expuesto, podemos ver que el deseo, planteado desde este último punto de vista, se mueve en el ámbito de la intersubjetividad, en el sentido de que por un lado los sujetos deseantes son producidos mutuamente en el ejercicio de sus deseos, como también la satisfacción real del deseo, el colmar, es posibilitada por el ámbito intersubjetivo, que desde la mirada de la psicología social crítica, es el campo de lo social y lo relacional, por lo tanto el placer también se determina en este mismo campo. El deseo del sujeto particular es deseo de reconocimiento, por lo cual al igual que vimos una relación directa entre sujeto y deseo, también hay una relación directa entre deseo y reconocimiento y desde luego sujeto y reconocimiento. Pues como ha planteado Judith Butler (2012) la problemática de la lucha por el reconocimiento deriva de la problemática del deseo, en el sentido de que la lucha por el reconocimiento surge de la experiencia del deseo de otro y por otro, es decir que en la medida de que el deseo es deseo de ser reconocido, la lucha se da en el marco de la búsqueda de la satisfacción de ese deseo. Teniendo en cuenta estos aspectos lo que queda por hacer, siguiendo con la exposición dada en esta sección, es abordar el reconocimiento desde los planteamientos con los cuales he estado trabajando.

4.3 El Reconocimiento desde esta perspectiva

Una vez expuestos los ámbitos del sujeto y el deseo, puedo comenzar a precisar algunas características que tendría el reconocimiento. Por un lado la noción de sujeto como un campo de actos no permite hablar del sujeto en niveles distintos, un nivel más amplio caracterizado como el ser, la totalidad o el universal, al cual nosotros los psicólogos sociales denominamos como lo social, la intersubjetividad o el espíritu, un nivel más particular que es producido por el primer nivel más global, el cual comúnmente se conoce como “yo”, y otro nivel también particular, pero más amplio que el segundo, también social, pero no tan masivo como la totalidad, al cual denominare como el sujeto social, el de los actores sociales, movimientos políticos etc. Estas distinciones tendrán implicancias claves a la hora de entender el reconocimiento y que mencionare en el momento indicado. Hablamos también que el sujeto al ser entendido como tensión constituyente implica que es un sujeto deseante, desea un objeto específico que es otro sujeto particular, y que su deseo es ser deseado, ser reconocido por otro. Pero ¿qué es aquello que se reconoce?

Desde la perspectiva de Axel Honneth (1998), el reconocimiento produce a los individuos, por lo tanto lo que se reconoce son las identidades de éstos, particularmente las cualidades que poseen y los determinan, ya sean características que los demás miembros de una comunidad también poseen y que le permiten relacionarse como iguales, como también características que lo diferencian y lo hacen únicos. En cambio en la versión del reconocimiento de Nancy Fraser (1997, 2000; Fraser & Honneth, 2006), que está planteada desde un marco de justicia social, particularmente desde su propuesta de la paridad participativa, la subordinación de estatus es debido a patrones culturales institucionalizados que impiden la participación igualitarias de sujetos particulares en la vida social, por lo tanto el cambio de dichos patrones implicarían en algunas ocasiones el reconocimiento de características distintivas de un grupo que permitan la paridad participativa. En otras palabras, lo que se reconocen son patrones de interpretación culturales, valoración social y significaciones.

Hay que recordar que Nancy Fraser (1997; Fraser & Honneth, 2006) propone la lucha por el reconocimiento dentro de los paradigmas populares de la justicia social, que

están relacionados con los movimientos sociales. Su propuesta es que la justicia social necesita del paradigma del reconocimiento y el paradigma de la redistribución. Como he mostrado en el capítulo de la revisión teórica de este trabajo, Nancy Fraser critica a la teoría del reconocimiento de Axel Honneth de personalizar problemáticas de carácter social. Mientras que Axel Honneth (2006) se defiende alegando que para diferenciar el reconocimiento planteado por él de un reconocimiento ideológico es necesario conceptualizarlo desde el ámbito de la formación de la identidad, además que ya en esta concepción se incluyen los paradigmas ideados por Nancy Fraser. Creo que para resolver esta discusión es necesario replantearse qué es lo que se reconoce. Voy a postular, siguiendo a Axel Honneth, que la problemática de la redistribución y el reconocimiento de Nancy Fraser, está incluida en la teoría de la lucha por el reconocimiento, sin embargo también voy a aceptar la crítica que hace ésta autora, como también Benno Herzog y Francesc Hernández (2012), sobre el déficit sociológico y la personificación de la problemática social como centro explicativo de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth. Lo que voy a plantear es que lo que se reconoce es el *valor*.

Como hemos visto, el deseo tiene como objeto a un sujeto, el sujeto es un campo de actos, es subjetividad que es relación productora que produce todo. Tanto en la psicología social crítica, como también desde George Mead, hemos visto que la relación es la que produce sus partes, lo social produce a los individuos, pero también las sillas, las mesas, los alimentos y los edificios (Fernández, 1994). La subjetividad produce, lo producido está repleto de subjetividad, lo que desea el sujeto es la subjetividad, aquello que primero aparece como algo exterior y debe ser devorado, luego al experimentarse como una producción mutua debe ser reconocido. Lo que se reconoce es el valor y lo que se considera valorable es la subjetividad (Pérez, 2013b ,2014).

“Cuando aplicamos estas diferencias entre los diversos conceptos de deseo a nuestro problema económico, el del valor, lo que se sigue directamente es que la sustancia de todo valor, de lo que es valioso, no es sino la subjetividad. Esa subjetividad que los seres humanos ponen en sus objetivaciones, la que es deseada cuando se estima que sus productos tienen valor. Todos los objetos deseados, son deseados por la subjetividad que contienen, o que prometen. Ese es el fundamento material de la idea de valor en general” (2013b p. 243).

Carlos Pérez (2013b, 2014) propone ampliar la noción de valor comúnmente utilizada en la tradición del marxismo economicista. Éste autor plantea que existe mercado cuando “los intercambios se realizan sobre la base de alguna ficción de equivalencia” (2013b p.244). En el caso del capitalismo, la ficción de equivalencia es el tiempo socialmente necesario para producir algo, el cual se denomina como valor de cambio. Sin embargo a lo largo de la historia de la humanidad las ficciones de equivalencia de intercambio han sido diferentes, por lo cual puede haber un mercado no capitalista. Las ficciones de intercambio equivalente son ficciones precisamente porque han sido construidas históricamente. Lo que plantea Carlos Pérez (2013b) es que esto se debe a que el intercambio no puede ser equivalente pues “El valor, sin embargo, como subjetividad en general, es simple y radicalmente inconmensurable. No hay manera de reducirlo a cantidad de ningún tipo. Es, para decirlo de manera elegante, lo cualitativo puro” (p. 244). La consecuencia política de esto es que puede haber economía sin mercado, intercambio no equivalente que se exprese como una economía del regalo. Sin embargo lo que me interesa destacar para los efectos de este trabajo es que la noción de valor nos permite entender que todo campo es un espacio de producción de valor, por lo cual toda actividad, todo objeto producido contiene subjetividad. Desde este punto de vista, cuestiones como la femineidad o la niñez son espacios de producción de valor. En este sentido, las relaciones sociales son relaciones de constante intercambio dinámico de subjetividad entre subjetividades, por ello no es casual que Judith Butler (2012), refiriéndose al deseo hegeliano, diga que los sujetos particulares cuando se experimentan como autores de lo otro, el deseo como consumo pasa ser expresado como intercambio.

La parte del intercambio es importante porque nos permite hablar de explotación. Desde la perspectiva de la tradición marxista, la explotación es cuando se expropia, usurpa o se distorsiona el valor de cambio (Pérez 2013b, 2014). Ahora bien cuando ampliamos esta lógica con la noción de valor en general, podemos plantear que todo impedimento de valorización o apropiación de éste puede ser entendido como explotación. De esta forma, campos como el género o la etnia pueden ser comprendidas como relaciones de explotación. Carlos Pérez (2013b) al respecto dice que “la opresión de género (impedimento de valorización) puede entenderse como medio y efecto de su explotación, es decir, de la apropiación del valor que produce en beneficio de la

valorización específica de lo masculino” (p. 251) o en el caso de la etnia “en este contexto también que se constituye la apropiación de ese valor (la apropiación cultural no reconocida, la colonización y transculturización, la discriminación) como extracción de algo sustantivo, que valoriza al polo dominante, como explotación” (p. 255).

Ahora bien, al hablar de valor, intercambio y explotación se podría pensar en una primera instancia que estamos realizando un reduccionismo a la hora de expresar con estos términos, campos que están más allá de las lógicas de la economía del mercado capitalista. Sin embargo la idea de valor en general permite evitar tal caso.

“El reduccionismo se asocia casi siempre a reduccionismo causal. En el caso del economicismo se trataría de la afirmación de que la explotación en términos de valor de cambio, a través de la extracción de plusvalía, en el marco del trabajo asalariado, sería la causa de los problemas de género, o étnicos o culturales, o ecológicos. Esta causa única y general sería el gran problema que la iniciativa revolucionaria tendría que abordar. La resolución de este problema conllevaría la resolución de todos los otros.” (Pérez, 2013 p.257)

Esta es la descripción de lo que es en las conceptualizaciones de Nancy Fraser (1997, 2000; Fraser & Honneth, 2006) el paradigma de la redistribución. Sin embargo, la experiencia muestra que bajo condiciones mercantiles favorables, los beneficiados pueden estar igualmente bajo relaciones de opresión. Esto es debido a que, como hemos mencionado, el valor no es reducible a algún tipo de cantidad o medida en específica, por lo tanto no es posible plantear que los intercambios mercantiles desiguales de valor de cambio son la causa de, como por ejemplo, la discriminación sexual. En estas relaciones ya hay explotación de por sí, aunque no haya un mercado capitalista. Al mismo tiempo, tampoco podemos catalogar esta perspectiva como reduccionista en el sentido del paradigma del reconocimiento (Fraser, 1997, 2000; Fraser & Honneth, 2006), pues la lógica de la extracción de valor de cambio (como tiempo necesario para producir algo), no está relacionada con formas de significación cultural. Por otro lado, nuestra noción de valor también no permite enfrentar la crítica que hace Nancy Fraser sobre que un tipo de solución de un paradigma en específico no permite resolver todos los problemas de injusticia social. El valor al ser algo inconmensurable también implica que las

problemáticas particulares derivadas de la explotación deben ser atendidas desde ámbitos también particulares, en paralelo a las otras formas en que se expresa la opresión (Pérez, 2013b).

Ahora bien hay que notar que tanto Nancy Fraser como Axel Honneth hablan también de valor, específicamente de valoración social. Aunque nuestra concepción va más allá de la valoración meramente como algo cultural, en el caso de Fraser, por lo cual podemos descartar su concepción “cartesiana” de las luchas sociales. También nos permite poner el centro de las luchas por reconocimiento en el campo de lo social y no en las identidades distorsionadas, como en el caso de Axel Honneth, ya que cuando hablamos de explotación, ésta se efectúa a través de las relaciones sociales, y por lo tanto responde a este ámbito, en primera instancia. En este sentido el no-reconocimiento se produce por las relaciones de explotación y no por la formación errónea de las identidades.

4.3.1 Reconocimiento como lucha social y reconocimiento como realización personal

Como vimos en la revisión teórica, Nancy Fraser (Fraser & Honneth, 2006) se hace la pregunta por si el reconocimiento está relacionado con una cuestión moral (de justicia y normas universalizables) o con la realización personal (relacionada con el buen vivir y la ética). Mientras ella se inclina por la primera opción, ya que considera que poner el reconocimiento desde el marco moral permite evitar una serie de problemáticas, como que éste dependa de una teoría psicológica o que no sea vinculante con la justicia social, Axel Honneth (1998) ve la moral y la ética como un continuo en donde la primera posibilita las condiciones de la segunda y que por lo cual el reconocimiento estaría enlazado con estos dos ámbitos. Frente a esto considero que la sospecha de Nancy Fraser es medianamente acertada, pues estaría dando cuenta de niveles distintos de problematización a la hora de pensar la lucha por el reconocimiento, pues las condiciones de posibilidad de autorrealización es un problema distinto de lo que es la autorrealización como tal. Para clarificar esto, retomaré lo desarrollado hasta aquí en este capítulo sobre el deseo y el valor.

En la conceptualización del deseo hegeliano, la voluntad es la efectivización histórica del deseo de los sujetos particulares, la voluntad en Hegel es la voluntad de un pueblo (Pérez, 2008, 2013a). Desde el punto de vista de la psicología social, esto está relacionado en alguna medida con lo planteado por George Mead (1982) y seguido por Axel Honneth (1998), sobre que un individuo que no encuentra satisfechas sus pretensiones individuales en el marco de una comunidad específica, debe visualizar una sociedad distinta donde pueda satisfacer dichas pretensiones, la cual puede ser real en la medida que sus objetivos sean generalizables de forma que constituyan la base de un movimiento social. Ahora bien, el pensamiento hegeliano, marcado por la negatividad, tiene el componente de lo dramático (Dri, 2006; Pérez, 2008; Butler, 2013), de la posibilidad del mal, del dolor, de que las cosas no vayan como uno quiere. Esto es importante porque está relacionado con la conflictividad de la vida humana. Carlos Pérez (2013c) al respecto sostiene que hay una diferencia entre la conflictividad en el pensamiento de Hegel y la conflictividad en el pensamiento de Marx equiparable a la diferencia respecto de la represión que hay entre Marcuse y Freud. Marcuse (1983) plantea que existe una diferencia entre la represión primordial, encargada de la sobrevivencia humana, como el impedimento que hace una madre para que su hija no meta los dedos en el enchufe y se electrocute, y una represión excedente, relacionada con la dominación social. La segunda no es necesaria, ni preferible, y por tanto podría ser eliminada. De esta misma forma, existiría una diferencia entre la conflictividad asociada al Ser, en el pensamiento hegeliano y la violencia histórica excedente en el pensamiento de Karl Marx. Me interesa la tesis de Carlos Pérez (2013c) porque está relacionada con la sospecha de Nancy Fraser (Fraser y Honneth, 2006) sobre la diferencia del reconocimiento como justicia y el reconocimiento como realización personal.

Lo que voy a sostener es que hay una diferencia entre reconocimiento como lucha social y reconocimiento como realización. Y esta diferencia está relacionada con la conflictividad excedente y la conflictividad basal que hace Carlos Pérez (2013c) respecto de Hegel y Marx. El reconocimiento como lucha social tiene que ver con la explotación, es una lucha en el campo de lo político, es una lucha por recuperar el valor extraído en las relaciones sociales de dominación, en este sentido es una lucha contra la violencia excedente. Mientras que el reconocimiento como realización, tiene el carácter de lucha, que si bien es social porque se enmarca en la intersubjetividad, no es lucha social porque

no atraviesa el campo de lo político. Es lucha porque en ella está puesto el esfuerzo personal por realizar el deseo, que es ser reconocido por otra subjetividad. Pero aquí el componente dramático, inherente a las relaciones sociales está puesto en el esfuerzo y en la posibilidad de que la otra subjetividad diga que no. Pero no es lo mismo la negativa que pueda dar un sujeto particular a la realización del deseo de otro, a la negativa que da un sujeto a la realización de acabar con la explotación de un otro. Es decir, no es lo mismo que, a pesar de los esfuerzos de un hijo por demostrarle a su padre que éste es un tipo inteligente, su padre no lo reconozca como tal, a que una mujer no pueda dirigir un equipo profesional porque el patriarcado históricamente ha denegado de las capacidades de liderazgo a las mujeres. Ambos son reconocimiento porque tienen el carácter de lucha, ambos son reconocimiento porque se desea que se revalorice su propia subjetividad. Pero un reconocimiento está relacionado con la explotación y el otro no.

Ahora bien no son reconocimientos contradictorios, sino que dos niveles distintos. Uno posibilita el otro, el reconocimiento como lucha social posibilita al reconocimiento como realización. Planteado esto de esta forma, cumpla con lo solicitado por Nancy Fraser, de que la teoría del reconocimiento tiene que estar enfocado en las condiciones que posibiliten la realización personal de los individuos en una comunidad. Pero por otro lado también estoy de acuerdo con Axel Honneth de que el reconocimiento es una cuestión ética y moral. Desde mi punto de vista, el reconocimiento sí está relacionado con lo que es una vida buena, una existencia donde los individuos puedan autorrealizarse, y con las condiciones intersubjetivas que la posibilitarían, pero que sin embargo sí se puede diferenciar un reconocimiento de carácter más político de otro más personal. O sea, no es que el segundo reconocimiento no sea político, lo es porque ahí se juega la posibilidad ser feliz, pero el reconocimiento como lucha social, es más político en la medida que es un paso previo que se establece en el marco de toda la comunidad. Y esta diferencia, parece no tenerla en cuenta Axel Honneth a la hora de formular su teoría y de ahí algunas dificultades y críticas que ha tenido.

Una vez realizada esta distinción, lo que nos queda por abordar en este capítulo es algo que he estado hablando implícitamente a lo largo de este trabajo. Y es que el reconocimiento está en directa relación con la transformación social. Por lo cual en el

siguiente apartado abordare esta relación tratando de responder la pregunta sobre cuál es el objetivo de la lucha por el reconocimiento.

4.4 La transformación de la sociedad

Como expuse en el capítulo de la revisión teórica, Axel Honneth (1998) propone la lucha social como una lucha de carácter moral, gatillada por los sentimientos de desprecio o indignación que emergen en los individuos cuando cometen actos errados, en el marco de los comportamientos normativos de una comunidad, la cual juzga su actuar como indebido. El individuo ante tal conflicto puede anticipar una comunidad futura donde sus pretensiones puedan ser satisfechas. Pero que esto se convierta en una lucha social depende de que esas exigencias se generalicen por en sima de los individuos y se transformen en la base de movimientos sociales y colectividades. De esta forma la lucha social amplía las relaciones de reconocimiento, ya que en la medida que se concretizan nuevas características y cualidades de los sujetos particulares aparecen otras necesidades, cuya satisfacción permitiría el desarrollo pleno de las nuevas cualidades adquiridas por los individuos. En este sentido cuando hablamos de una comunidad futura pensada por los sujetos particulares y su efectivización a partir de la lucha social, lo que se está planteando de manera indirecta es la cuestión del cambio social, en la medida en que los sujetos cambian y producen los contenidos y las formas en que se relacionan socialmente dentro de una comunidad. Por ello en esta sección revisaré algunas cuestiones referentes al tema y su relación con la lucha por el reconocimiento y nuestra propuesta de ella.

Marisela Montenegro (2001) considera que hay tres grandes teorías que abordan el tema sobre el cambio social en las ciencias sociales, las cuales son las teorías funcionalistas, marxistas y anarquistas. Todas estas con formas particulares de entender la organización social y sus respectivas propuestas sobre algunas características del cambio social.

Las teorías funcionalistas entienden lo social desde la metáfora de la anatomía, existen distintos órganos con distintas funciones que se articulan para dar soporte a la vida. En este sentido la sociedad es una articulación de distintos niveles de organización,

donde las partes trabajan armónicamente para mantener en equilibrio el sistema. Lo que se estudia es “la función que pueda tener una práctica social o una institución en el mantenimiento de la sociedad” (Montenegro, 2001 p. 18). Las prácticas sociales son vistas como dinámicas, ya que a medida que la sociedad progresa y se complejiza, las practicas se diversifican y cambian. El cambio social se produce en la medida que el sistema trata de adaptarse a nuevas condiciones que lo desestabilizan. Las prácticas sociales y las instituciones se ajustan para mantener el equilibrio del sistema, por lo tanto su mantenimiento depende de si son funcionales a la organización social o no. Los elementos disfuncionales son los que deben ser cambiados, por lo cual el cambio social nunca es al sistema global sino que solo a algunas de sus partes. Desde esta perspectiva, el cambio social no tiene ningún protagonista, ya que es el sistema quien se autorregula en función de las acciones individuales o colectivas que lo afectan. Sin embargo los científicos, y la ciencia como institución dentro de la organización social, tiene un rol relevante ya que el conocimiento pueden ser funcional a la hora de predecir y controlar el curso de la sociedad, por lo cual puede ayudar a su equilibrio y evolución, evitando las disfunciones del sistema.

Las teorías marxistas tienen la premisa que hay un desequilibrio en la sociedad donde grupos privilegiados mantienen el orden social a partir de mecanismos de explotación y dominación (Montenegro, 2001). La estructura social está determinada por los modos de producción de los distintos periodos históricos, por lo tanto las relaciones sociales son producto del contexto histórico-social. La sociedad capitalista se divide entre quienes tienen los medios de producción y los que venden su fuerza de trabajo. Por lo tanto las relaciones sociales están determinadas por la explotación de un grupo sobre el otro, “la burguesía busca incrementar su capital a través de su ganancia, el proletariado vende su fuerza de trabajo para poder sobrevivir” (Montenegro, 2001 p. 22). Las relaciones de explotación se mantienen y reproducen a través de las instituciones, como el Estado, y la ideología, que no le permite a la clase trabajadora experimentar las relaciones sociales como relaciones de explotación. Sin embargo, la clase trabajadora tiene la posibilidad de transformas las relaciones de producción, a partir de la revolución. Esto es posible a través del cambio radical y la toma del poder por parte del movimiento social de trabajadores que es además de carácter global. Ahora bien, la acción política adecuada para lograr estos objetivos ha diferido dentro del marxismo. La posición

revolucionaria propone “una irrupción violenta sobre el sistema y una toma del Estado y el poder político por parte del proletariado para declarar la abolición de la propiedad privada y construir un sistema comunista” (Montenegro, 2001 p.29). La perspectiva de la social democracia considera que la toma de poder debe ser realizada por la vía democrática, para no generar otras formas de opresión. Mientras que el reformismo confía en la transición progresiva hacia una sociedad sin clases a partir de la acumulación de reivindicaciones sociales que mejoren la vida de los trabajadores. Por otro lado sobre cómo el proletariado se convierte en el sujeto que tiene la posibilidad de realizar la transformación social, se presentan las ideas del espontaneísmo de las masas y la formación de éstas, donde la primera plantea que el devenir del capitalismo ha generado las condiciones de precariedad que despertará a los grupos sociales para que estos asuman su papel histórico; y la segunda plantea que grupos externos a la clase trabajadora, como el partido o los intelectuales pueden formar a éstos para que se hagan conscientes de las relaciones de explotación a las que están sometidos y así preparar las condiciones para el cambio social. Ahora bien, también hay otras perspectivas dentro del marxismo que han cuestionado algunos supuestos de éste y propuesto algunas alternativas. Por ejemplo, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987) influenciados por la obra de Antonio Gramsci han reconceptualizado la noción de bloque histórico como una articulación, dentro de un determinado momento, de diferentes grupos sociales que se conforman como un movimiento de transformación social. En cuanto al rol de los intelectuales y el papel de la ciencia, las teorías marxistas nunca se han considerado ajenas a la ciencia, particularmente el marxismo se ha considerado así mismo como un tipo de ciencia, incluso más profunda que las versiones del positivismo (Montenegro, 2001; Pérez, 2013b), por lo cual los intelectuales, en la medida que estudian las relaciones de explotación, pueden especificar sus contenidos, entender sus mecanismos y hacerlos conscientes para las masas oprimidas. Con respecto al mismo tema, autores como Antonio Gramsci han propuesto otras alternativas a la hora de pensar el rol del intelectual (Montenegro, 2001). En los grupos sociales que cumplen con un rol importante en las relaciones de producción, surgen intelectuales provenientes de dichos grupos para dar forma a sus respectivos proyectos sociales. Desde la perspectiva de Gramsci (1974) todas las personas son intelectuales, aunque solo algunas cumplen con dicha función. Por lo tanto, desde esta visión, los intelectuales no son considerados como ajenos a los

grupos sociales, sino que orgánicos a ellos, por lo cual éstos también estarían incluidos dentro de los movimientos sociales que quieren la transformación.

Por último, la tercera gran teoría, es la de las proposiciones anarquistas. La sociedad está basada en relaciones de explotación, las cuales constituyeron al Estado, la familia y la propiedad privada para sostener las injusticias y reproducir las relaciones de explotación. Como por ejemplo, en el caso del Estado, éste regula la actividad de los seres humanos en beneficio de una minoría.

“Si los seres humanos pudiesen autoregular su actividad a través de la autogestión (Proudhon), las cooperativas (Kropotkin) o simplemente bajo el egoísmo individual (Stirner), las normas por las cuales se funcionaría provendrían del propio grupo o de la lucha de intereses de los individuos” (Montenegro, 2001 p.40).

Por lo tanto, el Estado como la propiedad privada, instrumentos de reproducción de la dominación y desviación de la naturaleza igualitaria de los seres humanos, debe ser abolido. Esto se consigue a través de la revolución, en algunas propuestas, y/o proyectos de organizaciones locales, en otras. Aunque en las teorías anarquistas se ha debatido sobre si la forma de realizar la transformación social deba ser violenta o no, se plantean varias estrategias para alcanzar los objetivos sociales, como la resistencia pasiva, la persuasión moral, las acciones individuales, etc. En relación al ente encargado de realizar el cambio se propone a la clase trabajadora, campesinos, pequeñas organizaciones o incluso individuos. En cuanto al rol el conocimiento, las teorías anarquistas han hecho énfasis en la acción misma como la gestora del cambio social, por lo cual la importancia del conocimiento se relega a la educación moral o individual.

Ahora que ya hemos hecho esta pequeña revisión sobre las teorías sobre el cambio social, hay que dilucidar las ideas sobre la transformación social que habitan en la teoría de la lucha por el reconocimiento. En el caso de Axel Honneth, más allá de que éste sea uno de los actuales representantes de la escuela de Frankfurt, conocida por su filiación marxista, su perspectiva, en mi opinión, parece tener aspectos de las teorías funcionalistas y marxistas. Según lo planteado por él las relaciones de reconocimiento recíproco constituyen a los sujetos particulares, y las características que estos posean se

van ampliando en función de la lucha social y las determinantes históricas. Quién produce el cambio son las colectividades que logran poner sus objetivos por sobre sus intereses individuales. Pero Axel Honneth deja abierto las formas con las que se consiguen dichos objetivos, ya sea por vías violentas o no, la teoría no se orienta a ninguna forma de práctica específica que tengan los actores sociales, como tampoco si éstos son conscientes o inconscientes de los motivos que los impulsan. Teniendo esto presente, no es inverosímil plantear el reconocimiento recíproco como una función del sistema, o incluso siendo el sistema. Las relaciones de reconocimiento recíproco que se van ampliando en la medida que surgen nuevas necesidades, podrían ser perfectamente pensables como una forma de autorregulación de un sistema social. Dado esto que no parece tan raro que se sospeche de que el reconocimiento sea una forma de ideología que incluye, somete y domina a los individuos al modelo imperante (Honneth, 2006). Por otro lado, también posee características de las teorías marxista, y en algún grado de las anarquistas, como por ejemplo que la lucha social está determinada en alguna medida por el contexto histórico o que la transformación social solo puede ser posible en la medida en que se enmarque en un movimiento social con una gramática común.

Ahora bien, creo que la perspectiva de la psicología social crítica y lo desarrollado a lo largo de este trabajo puede ayudarnos a especificar más los aspectos de la transformación social en la teoría de la lucha por el reconocimiento, aunque siempre manteniendo ciertas generalidades para no imponer contenidos determinados a las prácticas políticas de los actores sociales. En primer lugar, la psicología social crítica pone en cuestionamiento los principios de la racionalidad científica como la neutralidad y la objetividad (Fernández, 1994; Fernández, 2006; Ibáñez, 2001a; Piper, 2002). En tanto sospecha de la inocencia en las prácticas científicas, propone el posicionamiento de los y las psicólogos sociales para contribuir a la crítica social y posibilitar nuevas realidades. Como menciona Tomás Ibáñez (2001a, 2001b) la psicología social es intrínsecamente política, en el sentido que ha ayudado a imponer y legitimar un modo de entender lo social, los sujetos, lo normal, etc., por lo cual no se trata de idear una psicología con valores progresistas, manteniendo la neutralidad de la disciplina científica, sino de dismantelar y debilitar las condiciones de dominación que posibilita y abrir nuevos espacios para la construcción de sujetos distintos. Por lo tanto, en este sentido, la teoría de la lucha por el reconocimiento desde la perspectiva de la psicología social crítica se

alejara de los planteamientos de los modelos funcionalistas. Por otro lado, el desarrollo de la noci3n de deseo, junto con el concepto de valor en general que nos permite dar paso para plantear la idea de explotaci3n, nos acerca en alguna medida a los planteamientos de las teorías marxistas y anarquista, aunque en un sentido más amplio. Pues como vimos, la lucha por el reconocimiento, en tanto lucha social, es un intento por recuperar el valor que ha sido negado. Mantener las relaciones sociales por las cuales sujetos particulares son desvalorizados, significa seguir manteniendo el orden social de dominaci3n, por lo cual nuestra perspectiva de la lucha por el reconocimiento la planteamos como un intento por abolir las relaciones de explotaci3n. Dado esto que coincidimos con las ideas planteadas desde el marxismo y el anarquismo, de un orden social dominado por relaciones de opresi3n que debe ser cambiado. Y esto es posible pues como plantea Tomás Ibañez (2001a) cuando se asumen que lo político y la realidad son un resultado del obrar nuestro, puede ser cuestionado, criticado y modificable. Ahora en relaci3n a qui3n produce el cambio social, nuestra idea de subjetividad como campo de actividades que produce a los sujetos particulares, los cuales se pueden componer como movimientos sociales, actores políticos o grupos específcos, que puede ser cambiantes en funci3n de la situaci3n hist3rica (en alguna medida parecido a la idea de bloque hist3rico) se presenta como las y los protagonistas del cambio social. No así los individuos en solitario, pues coincido con la idea de Axel Honneth (1998) que las expectativas individuales deben levantarse a objetivos colectivos para llegar a concretar las transformaciones sociales. Por otro lado, la idea de una comunidad futura, presentada a partir de la noci3n de otro generalizado de George Mead (1982), no limita los márgenes de lo que podría ser esa sociedad futura, por lo cual un cambio radical puede ser totalmente pensable. Por último, al igual que Axel Honneth dejamos abiertas las prácticas que tengan los actores sociales para llevar a cabo sus objetivos como si son éstos conscientes o no de sus motivaciones, pues estos contenidos son un ámbito específcico del campo político y por lo cual están más allá de los debates de las ciencias sociales.

Luego de haber expuesto algunos elementos de una teoría de la lucha por el reconocimiento desde la psicología social crítica, entre los que podemos mencionar la noci3n del sujeto como intersubjetividad, los planteamientos del deseo que desembocan en la concepci3n de valor, la diferencia entre reconocimiento como lucha social y realizaci3n personal, como la idea de transformaci3n social, proseguiré en el siguiente

capítulo a desarrollar la posibilidades y alcances que tiene mis propuestas, tanto para la teoría misma, como para la psicología social.

5. Alcances, dificultades y perspectiva a futuro

En el principio de este trabajo me propuse responder a la pregunta ¿cómo sería un abordaje desde la psicología social crítica de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth? Para realizar esta tarea procedí con una exposición sobre algunas ideas de la psicología social crítica y la teoría del reconocimiento. Sobre el primer ámbito vimos que esta perspectiva de la psicología se planteaba en disconformidad con las perspectivas tradicionales de la psicología y las ciencias sociales en general, rechazando varias ideas del pensamiento científico, como la neutralidad y la objetividad, como también la idea del individuo como centro explicativo de los fenómenos sociales en el caso de la psicología social tradicional. La psicología social crítica se presenta más bien como una práctica política que intenta contribuir con la crítica y transformación social, haciendo énfasis en la relación social como entidad central de sus estudios. De esta perspectiva desarrollé con más detalle el ámbito de la relación como una actividad productora de las partes que compone, específicamente el campo de lo social, como un espacio de producción de la realidad, la conciencia y los individuos, a partir de la revisión de algunas ideas de George Mead y otros autores y finalicé el apartado introduciendo la noción del sujeto como intersubjetividad. Por el lado de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, vimos su concepción de lucha social, como una lucha moral motivada por los sentimientos de menosprecios y que es la encargada de ampliar las relaciones de reconocimiento recíproco de los individuos. También expuse algunas características del reconocimiento, como las tres esferas que la componen, el amor, el derecho y la solidaridad, con sus respectivas autorrelaciones que producen y las consecuencias de su negación, como también su cualidad de ser de carácter performativo, junto con algunos aportes realizados por Nancy Fraser. Por último revisamos el concepto de identidad que habitaba en las formulaciones de Axel Honneth y algunas críticas y propuestas de Nancy Fraser sobre el tema. Una vez hecho todo esto, culmine la revisión teórica con un breve discusión donde expuse algunas problemáticas que surgen y críticas que se le han hecho a la teoría del reconocimiento, como por ejemplo su despreocupación por el componente social de la teoría y su énfasis en las características psicológicas de ella.

Hecha la revisión teórica, proseguí ya con proponer algunos elementos que debería tener una concepción de la teoría del reconocimiento desde la psicología social

crítica. Revisé algunos debates que se han dado respecto del concepto de identidad, cuyas problemáticas retornan a la idea de sujeto. A partir de aquí continué con la concepción del sujeto como subjetividad, desarrollada en la sección de la psicología social crítica. Plantee que la subjetividad se particulariza en distintas formas de sujeto, como los movimientos sociales, sujetos colectivos y en última instancia en individuos. Agregue además la idea de tensión constituyente como la forma de ser del sujeto, la cual me sirvió como puente para hablar de la noción de deseo. Revisamos algunas concepciones sobre el deseo, y nos quedamos con la idea de que la tensión que constituye al sujeto se presenta en un primer momento como apetito de devorar lo otro, pero luego de experimentar lo otro ya no como algo externo sino como un producto de relación mutua, el deseo de devorar pasa a ser deseo de reconocer. Una vez introducida nuevamente la temática del reconocimiento, propuse que el reconocimiento, como deseo de ser deseado, es deseo de que se reconozca el valor que producen los sujetos particulares. Al hablar de valor, como lo valorable, como el componente cualitativamente humano, pude postular la idea de la explotación, la cual es una relación social de dominación donde se niega el valor producido por los sujetos particulares. Desde aquí hice la diferencia entre reconocimiento como lucha social y reconocimiento como realización personal, donde el primero hace posible el segundo. El reconocimiento como lucha social, se enmarca en el campo de lo político en la lucha por abolir las relaciones de explotación que impiden la valorización de los sujetos, mientras que el segundo tiene que ver con la satisfacción del deseo personal. En este sentido el reconocimiento como lucha social es una lucha por la transformación social, pues se trata de hacer realidad un nuevo tipo de comunidad donde el reconocimiento sea posible. A partir de todo lo anterior es que el esquema queda de la siguiente forma: el sujeto como intersubjetividad es el medio por el que se hace efectivo el reconocimiento, los sujetos particulares son por un lado el producto de las relaciones de reconocimiento, pero también el medio por el cual se complejizan dichas relaciones. El reconocimiento como un proceso social está motivado por el deseo que a partir de la lucha social tiene como objetivo la transformación de la sociedad.

Teniendo todo lo anteriormente expuesto en cuenta, lo que prosigue en este capítulo es ver los alcances y ventajas que puede tener nuestra propuesta de la teoría de la lucha por el reconocimiento, relacionando los elementos planteados con la teoría original de Axel Honneth, planteado aportes y aspectos positivos, como también ver

algunas dificultades y ámbitos que quedaron sin profundizar. Pero antes de esto, quiero detenerme en una cuestión planteada al comienzo de este trabajo, qué es que con la perspectiva con la cual he trabajado se pueden resolver algunas de críticas realizadas a las formulaciones de Axel Honneth. Por lo cual en el siguiente apartado, me enfocare a dar salida a algunas problemáticas de la teoría original a partir de los aportes realizados en este trabajo.

5.1 En defensa de la teoría de la lucha por el reconocimiento

Se ha dicho que la teoría de la lucha por el reconocimiento es totalizadora, con pocos matices, además de hacer un énfasis excesivo en la psicología detrás de ella y por ello que invisibiliza las luchas de carácter material (Fraser, 1997; Axel Honneth & Fraser, 2006). Benno Herzog y Francese Hernández (2012) plantean que tiene un déficit sociológico, en el sentido de que se ha dejado de lado los aspectos sociales, como también que en el desarrollo de la teoría el concepto de lucha ha sido opacado por otros elementos de ésta. Otros como Stefan Gandler (2012) creen que Axel Honneth tiene un concepción progresista de la historia, por lo cual el reconocimiento tiene una dirección definida y que en estricto rigor el reconocimiento no es un fenómeno que se de en la realidad actual. También se ha dicho que el reconocimiento es una herramienta de dominación y fagocitador de los sujetos al sistema (Honneth, 2008) o que las esferas del reconocimiento no tienen características que las distingas y que tanto las esferas del amor como la de la solidaridad se subordinan a la esfera del derecho (Tello, 2011). Creo que varias de las críticas dan cuentas de las falencias de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, sin embargo también creo que no son fulminantes para la teoría y que tienen varias salidas posibles. Particularmente creo que la perspectiva de la psicología social crítica y lo que he estado desarrollando en este trabajo dan soluciones a varias de las cuestiones postuladas, incluso algunas ya las hemos resuelto en alguna medida.

Primero, considero que la crítica de que la teoría del reconocimiento es totalizadora es problemática solo si se la plantea en una forma homogénea y causalmente determinista. Es decir, si se entiende el reconocimiento como algo simbólico o cultural y a partir de ahí se planteara que todas las luchas sociales son derivadas de una mala interpretación de las características de los sujetos, como un estatus despreciado (Honneth

& Fraser, 2006). En las formulaciones de Axel Honneth (2007, 2011) el reconocimiento es performativo, por lo cual no responde a cuestiones de representación. Pero desde nuestra perspectiva, la noción de valor en general, formulada por Carlos Pérez (2013b), como vimos en el capítulo anterior, nos permite hablar de explotación pero manteniendo las autonomías de las reivindicaciones sociales, ya que el valor real en su especificidad en función de las relaciones de producción, implica que cada reivindicación necesita de una política propia, por lo cual, por ejemplo, las luchas raciales tienen un campo específico de relaciones de explotación que no se explican desde otras relaciones como la heteronorma. Es interesante notar que mientras Carlos Pérez tiene que diferenciar su propuesta del valor en general del reduccionismo economicista que plantea que todas las luchas sociales derivan de la problemática del valor de cambio en el capitalismo, yo tengo que diferenciar mi propuesta del reduccionismo culturalista. El valor en general, permite pensar varios campos desde un marco común, pero sin reducir los conflictos sociales a una causa específica dentro de una relación particular.

Ahora bien, en relación al déficit del enfoque social en la teoría de la lucha por reconocimiento, considero que el enfoque fuertemente relacional de la psicología social crítica, como la preponderancia de lo social como elemento constituyente de los individuos, la consciencia y especialmente de la realidad, tanto material como simbólica (Domènech & Ibáñez, 1998; Fernández, 1994; Fernández, 2013; Ibáñez, 2001a), vuelve a poner el reconocimiento en el centro de la intersubjetividad y de lo que deriva de ella. Es decir, volver al sujeto colectivo, al movimiento social o a las minorías, sin dejar de lado el ámbito personal, que tanto teme Axel Honneth que se invisibilice con el énfasis en la esfera pública (Honneth y Fraser, 2006). Como dicen los movimientos feministas “lo personal es político”, lo cual implica que lo individual cuando se enmarca dentro de una voluntad de transformación social, sigue estando inserto dentro objetivos que se plantean más allá de los intereses personales. Recordemos que es el mismo Axel Honneth quien dice que “una lucha sólo puede caracterizarse como «social» en la medida en que sus objetivos pueden generalizarse por encima de los propósitos individuales hasta el punto en que pueden ser base de un movimiento colectivo” (p. 195). Por otro lado, cuando volvemos a hacer uso del concepto de explotación, retomamos también la visión en las relaciones de dominación, el conflicto y la lucha social.

Que el reconocimiento sea un proceso donde se amplían las relaciones de reconocimiento, que sea pensado como un desarrollo, no significa que sea progresista, al menos en el sentido determinista que implica que se va a llegar a un estado final. Pensar que todo desarrollo es progresista, en ese sentido, significa que se está asimilando la posibilidad con la determinación. Es decir que en el reconocimiento hay progreso necesario y suficientemente. Que una semilla tenga que pasar por convertirse en una pequeña rama para después ser un árbol, es necesario pero no suficiente, pues tienen que haber una serie de condiciones para que suceda, pues podría secarse y morir o incluso nunca dejar de ser semilla. De la misma forma, la ampliación de las relaciones de reconocimiento no es una cuestión necesaria y suficiente. Si no más bien, Axel Honneth plantea que en términos fenomenológicos se ve un desarrollo hacia nuevas relaciones de reconocimiento y que ante el futuro esto podría seguir, se plantea como posibilidad, que además es deseable desde su perspectiva, pero no que vaya a ocurrir sí o sí. Ahora con respecto a si se da el reconocimiento o no en la actualidad, en términos fenomenológicos e históricos, podemos ver que han aparecido nuevas cualidades en los sujetos que antes no se experimentaban, en ese sentido sí hay reconocimiento. Pero si ese reconocimiento es suficiente, si en verdad la humanidad eliminó todas las relaciones de explotación que se autoimpuso a sí misma y puede realizar el reconocimiento personal y ser, en definitiva, feliz...creo que eso todavía no sucede. Por ello mismo que es válida la lucha por el reconocimiento. Pero el reconocimiento no es un estado, es un proceso y por tanto variable. Por lo cual a la pregunta le hace falta especificidad, pues no es lo mismo hablar en términos fenomenológicos que en términos políticos o sobre el tipo de reconocimiento estamos hablando.

También, como hemos visto ya anteriormente, se ha planteado que el reconocimiento es una herramienta de coaptación de los individuos y grupos a las lógicas del sistema. Frente a esto Axel Honneth (2006) plantea una serie de distinciones entre el reconocimiento real y el reconocimiento como ideología, el primero promueve la autonomía mientras que el segundo la regula, uno se presenta como un conjunto de hábitos, en el plano de la acción, mientras que el otro es meramente cognitivo. Tengo la impresión que parte de los trabajos de Axel Honneth como los de la invisibilidad (2011), la reificación (2007) o las prácticas de desprecio (1992), son intentos del autor por diferenciar el reconocimiento real de otras formas que se les podría parecer. Creo que la

dificultad de tal problema sería menor si este autor no hubiese considerado el desarrollo de la Fenomenología del Espíritu (1966) como una desviación del programa del reconocimiento impulsado por el joven Hegel (Honneth 1998), ya que, como muestra Judith Butler (2013), es en la fenomenología donde se pone en relieve la relación entre deseo y reconocimiento. Lo que propongo es que el deseo, como lo hemos expuesto en este trabajo, puede ser el criterio demarcatorio que diferencia un falso reconocimiento de uno real. Pues el deseo de reconocimiento, es deseo de ser deseado, lo valorable es algo que se quiere. Lo que significa que cuando se reconoce a alguien, también se lo desea. En este sentido, el reconocimiento no se trata solo de admitir al otro en nuestro modo de vida, sino de querer que esté en nuestra vida, porque su valor es deseable. No se trata de reconocer al inmigrante colombiano, en el caso de Chile, como un ciudadano más de la nación, sino desear que esté en Chile, que se relacione con gente chilena, que hagan su familia en el país para que en la selección chilena de fútbol tengan jugadores con más variedad de características físicas, cuestión que podría aportar una persona de origen colombiana. O en un sentido inverso, no se trata de reconocer al Pueblo Mapuche como parte de la nación, sino que su valor como pueblo solo es posible en el marco de la autonomía de su nación, donde el intercambio de valor, que es lo que se desea, se da en la convivencia de dos pueblos y no en la subordinación de uno por el otro. De esta manera, mi propuesta es que un reconocimiento no es tal si no está dentro del marco del deseo.

Por último, en relación a la crítica que hace Felipe Tello (2011) sobre la ambigüedad en las esferas de reconocimiento y la supremacía de la esfera del derecho sobre las otras, creo que son críticas bastante acertadas. Como él mismo plantea, las diferencias entre las esferas está más bien situadas en las autorrelaciones o sentimientos que producen éstas que en las características que las constituyen. Básicamente su planteamiento es que en situaciones particulares no se puede diferenciar a que esfera está relacionada tal situación. Felipe Tello pone como ejemplo un hijo que se queja a su madre de recibir menos atención que su hermano y una mujer que recibe un sueldo menor que sus compañeros hombres en su trabajo pero mayor en relación a hombres y mujeres de los mismos rubros provenientes de otras organizaciones. Este autor se pregunta si estas cuestiones pertenecen a la esfera del derecho o es una cuestión de justicia dentro de las esferas del amor y la valoración social respectivamente. En el fondo

es una pregunta por la relación entre las esferas del reconocimiento. Creo que en el primer caso hay una noción cuantitativa de lo que es el amor, que corresponde más a lo planteado por Carlos Pérez (1998) de la introducción de la racionalidad científica a todos los ámbitos de la vida cotidiana que realmente a un problema de esferas de reconocimiento, ya que hablar de igualdad en términos de más o menos amor es simplificar la complejidad de la relación. El segundo ejemplo de la valoración social me parece más relevante por lo que implica. Axel Honneth (1998) plantea que en las sociedades tradicionales la valoración social estaba supeditada al estamento de pertenencia del individuo. Mientras que en el interior del estamento, los individuos se valoraban simétricamente, en relación a otros estamentos, la valorización podría cambiar a una forma asimétrica. En el paso de las sociedades tradicionales a las sociedades capitalistas se comienza a poner el foco en las cualidades individuales de los sujetos. De aquí que entonces Axel Honneth propone la idea de solidaridad, en donde los individuos se valoran mutuamente por las cualidades que los caracterizan como sujetos únicos. Sin embargo a partir de la diferencia que hemos realizado entre reconocimiento como lucha social y reconocimiento como realización personal, el reconocimiento en la esfera de la solidaridad, tal como lo plantea Axel Honneth, está más relacionado con el segundo ámbito, el de la realización. Por lo cual es difícil plantear en una sociedad que mantiene las relaciones de explotación, pueda haber la situación de solidaridad que Axel Honneth plantea. En este sentido, se podría poner en duda si el ejemplo propuesto por Felipe Tello, de la diferencia salarial de un mujer respecto de sus compañeros hombres en una empresa, es una cuestión perteneciente a la esfera de la valoración social. En este sentido me parece un mejor criterio de lo que corresponde a la esfera del derecho, en lo propuesto por Nancy Fraser (1997; Fraser y Honneth, 2006) de la paridad participativa, ya que permite articular el ámbito de la diferencia en el campo de la justicia. También la noción de reconocimiento como estatus, de esta autora, es una noción importante para entender la problemática del segundo ejemplo planteado por Felipe Tello, más allá de que ella entienda el reconocimiento desde el ámbito de la cultura y lo separe de los aspectos materiales, cuestión con la que discrepo. Axel Honneth parece olvidar que en las sociedades actuales sigue habiendo valorización y desvalorización en función de los grupos de pertenencia al cual adhieran los individuos, como si no hubiesen estatus. No pretendo abarcar toda la complejidad del ejemplo planteado por Felipe Tello, pero creo que la situación que describe hay explotación en términos de valor y una falta de

reconocimiento, por lo tanto se enmarca en el campo de la justicia, más allá de la situación favorable que pueda tener la susodicha en comparación con el resto de la población. Creo que el problema está nuevamente en pensar el reconocimiento y por tanto sus esferas como un estado y no como un proceso. Por lo cual también creo que la propuesta de la psicología social crítica de plantear los fenómenos desde la perspectiva de la situación, del acto social o el campo (Fernández, 1994; Mead 1982, 2008) permite comprender los fenómenos desde su especificidad más allá de si es clasificable dentro de un ámbito o no. A pesar de todo esto, Felipe Tello pone en la mesa el déficit de articulación entre las esferas del reconocimiento en la propuesta de Axel Honneth, lo cual es algo también importante.

Esperando haber planteado argumentos factibles, luego de realizar esta defensa de la teoría de la lucha por el reconocimiento, en la siguiente sección desarrollaré los aportes de esta perspectiva y también de este trabajo, como algunas dificultades y posibilidades de todo esto. Probablemente en algunas partes vuelva a repetir algunas cuestiones ya dichas, pues en esta parte ya mencioné una que otra ventaja que puede tener esta perspectiva, sin embargo tratare de ser más concreto para que tal situación pase desapercibida.

5.2 Aportes, limitaciones y posibilidades

Mis consideraciones respecto a lo que puede aportar la perspectiva desarrollada, desde la psicología social crítica a la teoría del reconocimiento y viceversa es en primer lugar un enfoque de comprensión de lo social. Como hemos visto, la psicología social crítica pone en el centro de estudio en la relación social y no los individuos (Domènech & Ibáñez, 1998; Fernández, 1994; Fernández, 2006; Ibáñez, 2001a; Piper, 2002), por lo cual la explicación de los fenómenos sociales no parten desde el ámbito de la individualidad, desde el interior de éstos, sino que se presentan en el campo de la intersubjetividad. Por lo tanto todo desarrollo de los elementos de la teoría de la lucha por el reconocimiento deben ser conceptualizados desde los campos de la relación y lo social. En otro sentido, como hemos visto a lo largo de este trabajo, la concepción del sujeto permite volver a poner el foco en los sujetos sociales. Si bien en la teoría de Axel Honneth, el reconocimiento parte como una relación intersubjetiva, en el desarrollo de la teoría el foco

parece estar puesto en los individuos. El enfoque propuesto del sujeto nos permite plantear nuevamente el reconocimiento, como fue al comienzo de la teoría, en los actores sociales, los movimientos y los colectivos. Por otro lado la noción de acto social o campo posibilita la comprensión de los fenómenos desde la particularidad que los constituye, por lo cual cada problemática que surja en torno a las relaciones de reconocimiento debería ser entendida desde su propia especificidad, desde las propias prácticas que las producen y de esa manera evitar que la teoría del reconocimiento se transforme en una taxonomía donde se deba clasificar cada contexto en algún ámbito de ella. Esta lógica coincide con la propuesta en la noción de valor en general, donde cada relación de explotación y desvalorización debe ser comprendida desde su propio campo de relaciones, lo cual no es contradictorio con que haya una unidad teórica entorno a los planteamiento de la lucha por el reconocimiento, sino que lo que se trata de evitar es el reduccionismo causal de explicar la totalidad de los fenómenos sociales relacionados con el tema a una única variable. En este mismo sentido, nuestro enfoque también remarca el aspecto procesual del reconocimiento, como hemos mencionado anteriormente, muchas problemáticas de la teoría son producto de que se piensa el reconocimiento o sus esferas o la individuación como estados y no como actividades dinámicas. Nuestro enfoque permite generar más matices y discusión que da más complejidad a la teoría.

En relación a lo que puede entregar la teoría de la lucha por reconocimiento a la psicología social crítica, es en primer lugar contribuir al desarrollo del programa de investigación de la disciplina. Como muestra Pablo Fernández (1994), la psicología colectiva a lo largo de su historia siempre ha estado interesada en el conflicto, las masas, y los pueblos, se puede ver en las psicologías de las masas de Gustave LeBon (citado en Fernández, 1994), el desarrollo de las minorías activas de Serge Moscovici (1996) o los estudios de manifestaciones en los espacios públicos de Roberto Fernández (2013). En este sentido la lucha por el reconocimiento permite ampliar el espectro teórico con el que se ha trabajado en psicología social crítica, como también abre el campo al estudio de nuevos fenómenos sociales, las relaciones de reconocimiento en tanto relaciones enmarcadas en el ámbito de la intersubjetividad son un objeto nuevo de estudio dentro de lo social. Particularmente las nociones desarrolladas en este trabajo, como el deseo, la valoración y la explotación, pueden ser novedosas para el programa de investigación. Por un lado abre el campo al estudio del deseo desde una perspectiva puesta en las

relaciones sociales, en tanto la noción de valor en general permite abordar una variedad de fenómenos relacionados con las luchas sociales desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento evitando el reduccionismo de las teorías del reconocimiento cultural. Por último el concepto de explotación puede ser nuevamente una herramienta para la crítica social en función de la transformación. En este sentido, un programa de investigación social que tenga como base una teoría de la lucha por el reconocimiento desde la psicología social crítica abre una serie de posibilidades de ámbitos y objetos de estudio en el campo de los fenómenos principalmente relacionados con las luchas sociales.

Ahora bien, este trabajo como un primer intento aproximativo por articular la teoría de la lucha por el reconocimiento y la psicología social crítica, ha sido un desafío importante que plantea nuevas posibilidades y frentes para ser abordados con una mayor profundidad. Por ejemplo, se podría indagar en cómo afecta esta perspectiva, que hace una diferencia entre reconocimiento como lucha social y reconocimiento como realización personal, en las formulaciones de las tres esferas del reconocimiento propuestas por Honneth, en este sentido cómo se entenderían las autorrelaciones que producen estas esferas y como nuestra perspectiva aborda sus contrapartidas negativas. En otro ámbito, mi propuesta deja planteada la idea del deseo como el motor vital de la lucha por el reconocimiento, mientras que Axel Honneth pone a los sentimientos de menosprecio como la motivación principal de la lucha, en este sentido cómo se articularía el ámbito del deseo con los sentimientos de menosprecio o cómo se relacionan. En este sentido, siguiendo con lo propuesto en este trabajo, sería interesante relacionar la noción de explotación con ámbitos como la invisibilización, la reificación y el reconocimiento como ideología, dado que estos desarrollos en la propuesta de Honneth son en alguna forma contrarios al reconocimiento o reconocimientos fallidos, no sería difícil intuir que se relacionan en alguna manera con la cuestión de la explotación. También sería necesario e interesante revisar algún fenómeno o ejemplo de lucha social para relacionarlo, contrastarlo o enriquecer las ideas que he desarrollado en este trabajo. Sería importante indagar en diferentes luchas y reivindicaciones sociales como por ejemplo las luchas de género, ecológicas, étnicas, etc. y su relación con la lucha por el reconocimiento. Todos estos ejemplos dan cuenta de los aspectos con los cuales puede contribuir el abordaje de la teoría del reconocimiento desde la psicología social crítica a la disciplina e incluso a las ciencias sociales, tanto en ámbitos teóricos como empíricos.

Por último considero que el trabajo particular que he realizado aporta nuevos marcos de discusión para el debate, tanto académico como político, de los conflictos sociales. Particularmente pienso que las reformulaciones hechas a los conceptos de sujeto, deseo, valor y reconocimiento permiten rescatar viejas nociones de las ciencias sociales que parecían estar olvidadas. Pero por sobre todo considero que la noción de explotación, la cual he articulado tanto con la teoría de la lucha por el reconocimiento como con la psicología social, posibilita volver hacer de éste un concepto de crítica social, pues como plantea Tomás Ibáñez (2001a), cuál es el sentido de hacer una psicología social crítica si no se pueden generar con ella herramientas que posibiliten el cuestionamiento de la realidad actual.

5.3 Conclusiones finales

Luego de todo lo desarrollado en este trabajo puedo decir que una versión de la teoría de la lucha por el reconocimiento planteada desde la perspectiva de la psicología social crítica debería tener como elementos basales una concepción radical del sujeto como intersubjetividad constituyente, la cual se expresa de forma dinámica y en distintos momentos e instancias, ya sea como individuos, grupos, sujetos colectivos y movimientos sociales. El sujeto entendido de esta manera, debe ser caracterizado como un sujeto deseante que produce y desea valor. De esta forma, el reconocimiento debe ser conceptualizado como una relación social entre sujetos particulares donde se experimentan como sujetos dotados de valor. En este sentido la negación de reconocimiento se entiende como desvalorización, y si esa situación se enmarca dentro de relaciones de dominación donde una posición particular resulta beneficiada a partir del no reconocimiento del otro, se puede comenzar a hablar en términos de relaciones de explotación. Éstas nos permiten hacer la diferencia entre reconocimiento como lucha social y reconocimiento como realización personal, ambas motivadas por el deseo de ser reconocido, pero las primeras enmarcadas en condiciones desiguales de interacción social. De aquí surge otro elemento fundamental de la propuesta, que es plantear la lucha social como el medio por el cual puede ser alcanzado el reconocimiento y de esa forma forjar las condiciones para la autorrealización de los individuos. En este punto de vista, la lucha social debe ser entendida como aquella lucha cuyas aspiraciones, motivos o

exigencias son compartidas por los movimientos sociales más allá de las pretensiones individuales y cuyo objetivo es la transformación de la sociedad. El cambio social es posible, siguiendo con la perspectiva de la psicología social crítica (Ibáñez, 2001b), debido a que todas las formas y modos de ser de la vida social son producto de las prácticas que efectúan los sujetos para mantener o transformar su sociedad. De esta forma la lucha por el reconocimiento es una lucha social por abolir las relaciones de explotación, que los sujetos se han autoimpuesto mutuamente, y que no les permite valorar y ser deseadas sus subjetividades y modos de ser en el mundo.

Dado todo lo anteriormente desarrollado, puedo decir que este trabajo sigue con la tradición histórica de esa psicología social, llámese colectiva (Fernández, 1994), llámese alternativa o crítica (Ibáñez, 1990, 2001b), o incluso inútil (Soto, 2009), pero esa que se ha interesado por el espíritu, por lo verdaderamente social, por la comunidad, por producir cultura, y por intentar pensar nuevas realidades. No aquella de la tradición científicista, de predicción y el control, de neutralidad y objetividad, no. Como bien a planteado Tomás Ibáñez (2001a) y Adriana Gil y Joel Feliu (2009), la reflexión en psicología social debería ser valorada por sí misma, porque es divertida y produce placer, y en un mundo donde la utilidad y la solución a problemas inmediatos que siguen sosteniendo el orden social que los produce es el principal foco de interés de las ciencias sociales, el placer es contrahegemónico. Y sin lugar a duda, haber hecho esta reflexión ha sido placentera:

“El placer de pensar, el placer de entrar en el juego de la confrontación y del intercambio de saberes con los demás: pero sobre todo, investigar es una...hay otra, por supuesto, pero es una de las diversas prácticas que están a nuestro alcance para experimentar con alguna intensidad el placer de vivir, el placer de sentirnos vivos. Y la razón es muy sencilla: por una parte, la vida es intrínsecamente cambio, es modificación constante, es transformación incesante. La vida, como bien sabemos, se acaba cuando cesa el cambio. Por otra parte, pensar, pensar de verdad, seriamente y profundamente, es, necesariamente cambiar de pensamiento. Pensar, decía nuevamente Foucault, es siempre cambiar de pensamiento. Y como lo que somos no es independiente de lo que pensamos, pensar es ponernos en trance de cambiarnos nosotros mismos, adentrarnos en la aventura de devenir constantemente «otro»” (Ibáñez, 2001a p. 337).

Y esto es importante, porque como ya mencionó George Mead (1982), la posibilidad de una comunidad futura, en el fondo, de una sociedad distinta, una donde el reconocimiento sea posible y la explotación sea abolida, pasa primero por pensarla. Y creo profundamente, que aunque sea en lo más mínimo, este trabajo contribuyo en alguna medida a ese cometido.

6. Referencias

- Butler, Judith. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Casado, Elena. (1999). Cygorgs, nómadas, mestizas...Astucias metafóricas de la praxis feminista. En: Gabriel Gatti y Iñaki Martínez de Albéniz (eds. pp. 41-59) *Las astucias de la identidad. Figuras, territorios y estrategias de lo social contemporáneo*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Dri, Rubén. (2006). *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Perspectiva Latinoamericana*. (2da ed. Tomo 2). Buenos Aires: Biblos.
- Domènech, Miquel., & Ibáñez, Tomás.(1998). La psicología social como crítica: percepción intelectual del tema. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, (174), 12-21
- Eagleton, Terry. (1996). *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Femenía, María., & Ruíz, María. (2004). Rosi Braidotti: de la diferencia sexual a la condición Nómade. *Escuela de Historia*, 1(3).
- Fernández, Pablo. (1994). *La Psicología Colectiva un fin de siglo más tarde. Su disciplina. Su conocimiento. Su realidad*. México: Anthropos.
- Fernández Droguett, Roberto (2006). Investigación cualitativa y psicología social crítica en el Chile actual: Conocimientos situados y acción política [52 párrafos]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 7(4), Art. 38, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0604380>.
- Fernández, Roberto. (2013). El espacio público en disputa: Manifestaciones políticas, ciudadanía y el Chile actual. *Psicoperspectivas*,12(2), 28-37. Recuperado el 21 de noviembre de 2016 desde www.psicoperspectivas.cl
- Fraser, Nancy. (1997). De la redistribución al reconocimiento?. Dilemas en tomo la justicia en una época "postsocialista. *N. Fraser. Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santa Fé de Bogotá: *Siglo de Hombres Editores, Capítulo I*, 17–54.
- Fraser, Nancy. (2000). Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento. *New left review*, 4, 55–68.

- Fraser, Nancy., & Honneth, Axel. (2006). *¿Redistribución o conocimiento?: un debate político-filosófico*. A Coruña; Madrid: Fundación Paideia Galiza ; Ediciones Morata.
- Gandler, Stefan. (2013). Reconocimiento versus ethos. *Íconos-Revista de Ciencias Sociales*, (43), 47–64.
- García, Benito. (2016). La realidad y los realismos desde la física cuántica: la posibilidad de un Realismo Cuántico. *Revista Siga*, (25), 595-607.
- Gil, Adriana., & Feliu, Joel. (2009). La inutilidad de la Psicología Social. En J. Soto, *Psicologías Inútiles* (25-41). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gramsci, Antonio. (1974) *La Formación de los Intelectuales*.(5a ed.) Barcelona Grijalbo.
- Grossberg, Lawrence. (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?. En: Stuarll, Hall (ed.), *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, Stuart. (2010). *Sin garantías: Trayectoria y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana; Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hegel, Georg. (1966). *La Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Herzog, Benno & Hernández, Francesc. (2010). Axel Honneth y el renacimiento de la Teoría Crítica. *Revista da Faculdade de Direito de Caruaru / Ascens*, 42(2178-986X).
- Herzog, Benno. & Hernández, Francesc. (2012). La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth. *Política y Sociedad*, 49(3), 609–623.
- Hobbes, Tomas. (2009). *Leviatán: O la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (2a Ed). Madrid: Alianza.
- Honneth, Axel. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Critica.
- Honneth, Axel. (1992). Integridad y Desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría* 5, 78-92.
- Honneth, Axel. (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría*, (35), 129–150.
- Honneth, Axel. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Kat.

- Honneth, Axel. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Ibáñez, Tomás. (1990). *Aproximaciones a la Psicología Social*. Barcelona: Sendai.
- Ibáñez, Tomás. (2001a). *Psicología Social Construccionalista*. Mexico: Universidad de Guadalajara.
- Ibáñez, Tomás. (2001b). *Municipiones para disidentes: realidad, verdad, política*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Iñiguez, Lucinio (ed.). (2011). *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales* (2da ed.). Barcelona: UOC.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987) *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Marcuse, Herbert. (1983). *Eros y Civilización*. Madrid: Sapre.
- Mead, George. (1982). *Espíritu, Persona y Sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós.
- Mead, George. (2008). *La filosofía del presente*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas ; Boletín Oficial del Estado
- Montero, Maritza. (2004). Relaciones entre Psicología Social Comunitaria, Psicología Crítica y Psicología de la Liberación: Una Respuesta Latinoamericana. *Psykhé*, 13 (2), 17-28.
- Montenegro, Marisela. (2001). *Conocimiento, Agentes y Articulaciones. Una mirada situada a la intervención social*. Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Moscovici, Serge. (1996). *Psicología de las Minorías Activas*.(2da ed.). Madrid: Morata.
- Parker, Ian. (2009). 'Psicología crítica: ¿Qué es y qué no es?'. *Revista Venezolana de Psicología Clínica Comunitaria*, 8, pp. 139-159.
- Pérez, Carlos. (1998). *Sobre un concepto histórico de Ciencia. De la epistemología actual a la Dialéctica*. Santiago, Chile:LOM
- Pérez, Carlos. (2008). *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*. Santiago: Itaca.
- Pérez, Carlos 2009. (2009). *Sobre la condición social de la psicología*. (2da ed.). Santiago, Chile: LOM.
- Pérez, Carlos. (2013a). *Sobre Hegel*. (3ra ed.). Santiago, Chile: Creative Commons.

- Pérez, Carlos. (2013b). *Proposiciones de un Marxismo Hegeliano*. (2da ed.). Santiago, Chile: Creative Commons.
- Pérez, Carlos. (2013c). *Violencia del derecho y Derecho a la Violencia*. Colección *Proposiciones*. Santiago: Creative Commons.
- Pérez, Carlos. (2014). *Para una crítica del poder burocrático*. (3rd ed.). : Santiago Chile: Creative Commons.
- Pérez, Carlos. (junio, 2015). *Perspectivas del deseo*. Cátedra de Investigación y Crítica en Ciencias sociales presentada en Universidad de Chile, Santiago.
- Piper, Isabel. (2002). Sobre una práctica que, en el sur, se llama a sí misma psicología social crítica. En Isabel Piper (Ed.), *Políticas, Sujetos y Resistencias: debates y críticas en psicología social*. Cuadernos de Psicología Social (pp.19-31). Santiago: Universidad ARCIS.
- Piper, Isabel. (2007). Socioconstruccionismo y sus usos en psicología. En: Kaulino, Adriana y Stecher, Antonio (edit.) *Materiales para una cartografía de la psicología contemporánea: Tradiciones teóricas*. Serie Universitaria, LOM, Santiago.
- Platero, Raquel. (Ed.). (2012): *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en encrucijada*. Barcela: Bellaterra.
- Ricoeur, Paul. (2006). *Caminos del Reconocimiento: Tres Estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Soto, Juan (ed). (2009). *Psicologías Inútiles*. México: Universidad Autonomía Metropolitana
- Taylor, Charles. (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tello, Felipe. (2011). Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. *Revista de sociología*. (26) Recuperado a partir de <http://revistaderechopublico.uchile.cl/index.php/RDS/article/viewArticle/2747>
- Tacoronte, María (2013). Reflexiones sobre la tecnociencia desde la epistemología feminista. Acercamiento al pensamiento de D.J.Haraway. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 8, 107-128.