



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE PSICOLOGÍA

**APORTES AL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO DESDE UNA PERSPECTIVA
PSICOANALÍTICA**

Memoria para optar al título de Psicóloga

Autora
MARÍA OCTAVIA ACOSTA HERNÁNDEZ

Profesor Guía
PABLO CABRERA PÉREZ

Santiago de Chile, 2023

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	4
RESUMEN	5
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I: SITUANDO EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO	14
a.- Algunos modos de reconocimiento en Hegel.....	15
CAPÍTULO II: DE LA FILOSOFÍA AL CAMPO PSICOANALÍTICO O UNA INTRODUCCIÓN (HEGELIANA) AL RECONOCIMIENTO	21
a.- Winnicott y el reconocimiento de la dependencia absoluta.....	22
b.- Lacan: lucha y demanda por el reconocimiento del pequeño y gran Otro.....	30
CAPÍTULO III: EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO EN BLEICHMAR. ALGUNAS CONDICIONES, EFECTOS Y DIFICULTADES	38
a.- El reconocimiento de una cría por humanizar.....	39
b.- Dimensiones éticas del reconocimiento.....	46
c.- De fallas a desmentidas: dificultades en torno al reconocimiento.....	53
CONCLUSIONES	62
BIBLIOGRAFÍA	70

“Quiero hablar del descubrimiento que el yo hace del otro. El tema es inmenso.”

T. Todorov

*“Nada se pierde con vivir, ensaya;
aquí tienes un cuerpo a tu medida...”*

*Nada se pierde con vivir,
tenemos todo el tiempo del tiempo por delante...*

Ha llegado el momento de hacer algo

parece que te dice todo el mundo

y tú dices que sí, con la cabeza.”

E. Lihn

AGRADECIMIENTOS

A mi madre por su profundo amor en cada detalle, por transmitirme la apreciación de la belleza en los colores de su arte. A mi padre por inculcarme una visión crítica y la esperanza de un mundo más digno. A mis hermanos que me recuerdan lo divertida que es la vida, agradecida de su existencia. A mi familia extendida y extensa; tías y tíos, primes y abuelas, gracias por su amor de campo y de provincia. A la querida Paty, por su cariño y cuidado.

A mis amigos de socio: Lucho, Sofi y Caro, por abrirme las puertas de sus hogares cuando llegué y hacer del gran Santiago una ciudad más acogedora. Por quedarse ahí cuando la cosa se me puso color de hormiga! He llegado a sentirme parte de sus vidas, sus familias y las palabras quedan cortas para expresar la gratitud que siento de conservar su amistad. A mi querida Jo y Marga, por llevar más de dos décadas de machalina amistad (y a la Negrita que se sumó hace unos años para llenarnos de alegría). A mis amigos de psicología: Java, Jesu, Felipe, Lorenzo, Paula, Mauricio y recientemente Fer, por compartir tantas veces el tesoro de la juventud. A Agustín y su noble corazón, porque al estar juntos todo se vuelve más liviano.

A Pablo Cabrera por su incansable entusiasmo para pensar el “más allá” de la teoría, por su capacidad de construir espacios donde hay lugar para el trabajo y el merecido disfrute. A Horacio Foladori por su militancia crítica y sencillez a toda prueba. A Pablo Rojas, por sus palabras de apoyo y reflexión en el transcurso de todos estos años; por tener un alma que desborda humanidad, muchas gracias!

A la Unidad de traumatismos, memorias y procesos de simbolización, Casa del Cerro y equipo de Investigación de Actos de Desobediencia, espacios que han nutrido mis primeros pasos en la clínica y la investigación. Mucho de lo aquí escrito, aunque no de forma explícita, tiene como base aquellas experiencias de años de delicado trabajo con los efectos de la violencia que he tenido el honor de escuchar de parte de uds. Le agradezco especialmente al grupo de Actos de Desobediencia por hacerme parte de un “equipo-cuerpo” que ha sido capaz de sostener en el tiempo interrogantes sobre temáticas tan complejas como necesarias.

A quienes después de todos estos años se podrían definir como “ausentes”, pero muy entre comillas, ya que los llevo conmigo. Y finalmente, a la Vida! a sus manifestaciones y bellos misterios, que de formas impensadas me han llevado a reencontrarme con lugares que intuyo y que, no sin conflicto, hoy deseo.

RESUMEN

En el marco del proyecto Fondecyt de Iniciación n° 11200763, titulado “Indagaciones sobre los actos de desobediencia de militares en dictadura cívico-militar chilena (1973 - 1989)”, la presente memoria aborda la problemática del reconocimiento en el campo psicoanalítico, a propósito de la relevancia que adquiere dicha categoría en relación a actos de desobediencia que buscaron restituir un cierto orden de reconocimiento en contextos límite. Reconocimiento propio de modos de actuar éticos respecto del prójimo transmitidos en la historia temprana de los protagonistas por parte de sus Otros significativos, así como en el cuidado entre pares y respecto a otros, en momentos de especial vulnerabilidad.

A propósito de lo anterior, así como respecto a fallas en el reconocimiento producto de fenómenos actuales de violencia y exclusión micro y macrosociales, es que resulta necesario pensar justamente en su contrario; aquellos modos de reconstrucción del lazo social. Es por esto que la presente memoria se propone comprender los aportes de una perspectiva psicoanalítica a la problemática del reconocimiento del otro, es decir, bajo qué coordenadas conceptuales ha sido trabajada dicha problemática en este campo. Lo anterior, tomando en consideración su origen desde el campo de la filosofía asociado a procesos conscientes o voluntarios, en contraposición a las particularidades que el campo psicoanalítico ofrece a raíz de su propuesta de un sujeto de lo inconsciente.

Para ello, en el Capítulo I se introduce el concepto de reconocimiento mediante postulados en relación a Hegel, identificando dos formas de asociadas a la intersubjetividad -ética y espíritu- a propósito de las discrepancias que produce situar el concepto en la obra del filósofo. En el Capítulo II se da paso a autores del campo psicoanalítico, Winnicott y Lacan, priorizando las formas de reconocimiento identificadas en el capítulo anterior. Particularmente, a raíz de la consideración del concepto de reconocimiento en la relación afectiva entre padre-hijo por parte del filósofo, se propone la reconstrucción conceptual del reconocimiento en la obra de Winnicott en relación a los cuidados que la madre debe proveer en el periodo de dependencia absoluta del bebé. Seguidamente, se reconstruye el concepto de reconocimiento en la obra de Lacan, a propósito de la lectura del Amo y el Esclavo de Kojève, presente en la dialéctica de la conciencia y del deseo. Por último, en el Capítulo III se reconstruye el concepto de reconocimiento al otro en el trabajo de Bleichmar, presente en procesos de humanización en los primeros tiempos de la existencia, a propósito de las legalidades que constituyen la construcción de un sujeto ético y, finalmente, respecto de fallas en el reconocimiento.

INTRODUCCIÓN

La presente memoria pretende abordar la problemática del reconocimiento en el campo psicoanalítico. Para ello, en un primer momento localiza los orígenes del concepto y algunos de sus modos de la mano de Hegel, para introducirse en el campo psicoanalítico con autores posfreudianos como Jacques Lacan y Donald Winnicott. Finalmente, realiza una revisión más actual del concepto con los postulados y reflexiones de la autora Silvia Bleichmar a ese respecto.

La investigación se inscribe en el marco del proyecto Fondecyt de Iniciación n° 11200763, titulada “Indagaciones sobre los actos de desobediencia de militares en dictadura cívico-militar chilena (1973 - 1989)”, a cargo de su investigador responsable Pablo Cabrera. En el transcurso de la investigación se ha dado énfasis a aquellos *actos de reconocimiento y humanización al prójimo*, así como a las condiciones de subjetivación y trayectorias de vida de aquellos que fueron capaces de no plegarse a un mandato totalizante estando al interior de la institución militar. Así, la categoría de reconocimiento ha tomado relevancia, al pensar los actos de desobediencia en tanto “actos anómalos” (Cabrera et al., 2023), enmarcados en éticas situadas y particulares que tendrían como telón de fondo el *reconocimiento y transmisión de un Otro* en un tiempo anterior al acto, así como la importancia del *reconocimiento y cuidado entre pares* producto del acto de desobediencia.

Resulta útil comenzar por preguntarnos qué entendemos por reconocimiento. Interrogante que pudiese ser considerada de perogrullo, a propósito de un cierto sentido común que se desprende de su uso cotidiano, como cuando creemos reconocer a alguien en medio de una multitud o un estado emocional en nuestro interior. Sin embargo, en el ámbito teórico el término ha sido considerado de difícil aprehensión por lo que comenzaremos rastreando algo de sus orígenes en la filosofía, dada su cercanía inicial con este campo. Ricoeur (2005) no esconde su perplejidad ante el estatuto semántico del término, así como la dificultad que supondría proponer una teoría unificada del reconocimiento. Esto debido a la multiplicidad de acepciones en el diccionario según cada idioma, donde destaca la posibilidad de reconocer activamente a algo o uno mismo, hasta la petición de ser reconocido por un otro.

Se suman a este panorama, la diversidad de planteamientos correspondientes a diferentes corriente filosóficas (Salas, 2016) que han investigado en torno al concepto, por lo que Ricoeur (2005) propone tres tradiciones europeas que coinciden con las tres principales definiciones del diccionario del verbo reconocer en francés. En primer lugar, la aprehensión de un objeto en términos de distinguir o identificar, donde desarrolla los planteamientos de

Kant en la *Crítica de la razón pura*; en segundo lugar, la idea de aceptar o tener por verdadero algo en relación al reconocimiento de sí, desarrollando los planteamientos de Bergson con *El reconocimiento de los recuerdos* y, finalmente, su versión pasiva como exigencia de reconocimiento recíproco asociado a la lucha por el reconocimiento con Hegel, de la época de la *Realphilosophie* en Jena.

Nos quedaremos con éste último por ser considerado el primer autor que eleva la problemática del reconocimiento a la categoría de concepto, al sistematizar y describir diferentes formas de relación al interior de una comunidad que tendrán a la base formas de reconocimiento imprescindibles para la socialización del ser humano. Hegel propone que en la medida en que las personas se saben *reconocidas por un otro* en sus facultades y cualidades, se reconcilian entre sí, a la vez que descubren su irremplazable identidad contraponiéndose a otros en su particularidad (Honneth, 1997). Tomando como punto de partida este planteamiento, es posible afirmar que el término queda ligado a la importancia de un otro, la pregunta por cómo convivir entre sujetos y, podríamos pensar, a la problemática en términos generales del lazo social. En palabras de Ricoeur (2005) “en un sentido amplio del término “política”, se puede decir que Hegel inscribió definitivamente el tema del reconocimiento en lo más profundo de la filosofía política” (p. 189).

Tan antigua como actual, la pregunta por cómo vivir en comunidad se ha visto aparejada por proposiciones respecto de cierta “naturaleza humana”. En este sentido, los postulados de Hegel adquieren relevancia por haber redirigido la discusión desde la mera autoconservación física de Hobbes, producto de un supuesto estado de naturaleza en donde el temor al otro y la ausencia de regulación produciría una “guerra de todos contra todos”, a un acontecimiento ético en una *lucha por el reconocimiento* como medio moral para la evolución de la eticidad. El Leviatán habría tenido como base el desconocimiento originario, ya que a pesar de plantear el reconocimiento al otro en tanto igual por naturaleza, se basaría en el temor a la muerte y en la autopreservación del poder. Esto habría dado origen a una cierta “moral de la obligación” en donde la gran dimensión ausente es la alteridad. (Honneth, 1997; Ricoeur, 2005).

Dicho esto, nos adentraremos poco a poco al terreno desde el cual queremos pensar la problemática del reconocimiento: el campo psicoanalítico. Debido a que el término en cuanto tal no fue objeto de interés para Freud, no debiese sorprendernos su ausencia en diversos diccionarios de psicoanálisis (Chemama, 1996; Evans, 1997; Laplanche & Pontalis, 1996; Roudinesco, 2005). Podríamos suponer que esto tiene cierta lógica a propósito de la desestimación del otro en las interacciones más tempranas de la vida, en tanto objeto libidinal

de conflictos intrapsíquicos, pulsionales e inconscientes (Honneth, 1997). Pero dejaremos en reserva esta crítica para pensar más adelante si es que Freud o el psicoanálisis más ortodoxo en general se encuentra, o no, irremediabilmente ajeno al concepto. Lo cierto, es que resulta más cercano pensar en autores posteriores que reflexionaron en torno a la importancia del reconocimiento en tanto concepto, es decir, más allá de su utilización textual. Con este supuesto a la base, es posible bosquejar una propuesta de introducción del concepto al campo psicoanalítico.

Para ello nos vemos obligados a retroceder a Hegel, aunque no precisamente. Hablamos de Kojève, quien con su Seminario sobre la *Fenomenología del espíritu* en la década del 30', habría trascendido no sólo por sus habilidades histriónicas y docentes, sino por introducir con fuerza al pensador alemán en Francia. Su particular interpretación de la obra de Hegel cobra relevancia más allá de sí misma a raíz de sus ilustres asistentes pensadores franceses, entre quienes se encuentra Lacan (Martos, 2014). Este último tomará al "Hegel de Kojève" para generar algo nuevo desde los inicios de su enseñanza, hasta ya avanzada su reflexión. Para efectos de lo que nos convoca, tomaremos más adelante dos momentos donde la problemática del reconocimiento es clave en su relación con "recursos hegelianos".

Por un lado, en la dimensión imaginaria de la consciencia y la relación al otro especular, en el primer momento de su obra que podría definirse como "Lacan antes de Lacan". El autor (1949) da especial importancia al acto de reconocimiento por parte de la criatura de su reflejo en el espejo, por el júbilo que produce a propósito de su estado de "prematuration", marcando su ingreso al mundo y permitiendo la visibilidad para sí mismo (Lacan, 1948). Sin embargo, esto tendrá el costo de dejar al sujeto enfrentado, de aquí en más, a su propia imagen como doble especular promoviendo la relación imaginaria con el semejante en una "*lucha por el reconocimiento*", al estilo del Amo y el Esclavo. Por otro lado, podemos identificar el segundo tiempo de tipo estructuralista, en donde instala la centralidad del deseo y al lugar del Otro en la constitución del sujeto. Lacan (1957 - 1958) señala como el reconocimiento se trasladará al plano de la demanda, como un vehículo del deseo que ha quedado transformado y alienado por su paso por el significante. Esto empujará al niño al *deseo de reconocimiento*, pero esta vez por parte de la madre en tanto que falo. Así, con la introducción de la importancia del Otro en la constitución subjetiva y en relación al deseo, la pregunta para el autor pasará a ser cómo y cuándo éste puede re-introducirse, tras su articulación.

Continuando con la temática del reconocimiento en el campo psicoanalítico, parece atingente recordar a Donald Winnicott, pediatra y psicoanalista de la escuela inglesa que también es posible asociar al concepto. El autor reclamó el rol fundamental de la madre que hasta entonces le hubiese sido negado, en relación a las primeras etapas de desarrollo emocional de la vida de un bebé, así como su influjo en la posterior conformación de un individuo sano y feliz. Winnicott desarrolla gran parte de su teoría y labor terapéutica bajo la premisa de un estado de total dependencia del bebé respecto de sus figuras de cuidado cuando recién ha llegado al mundo, postulando así las condiciones óptimas de socialización del ser humano (Honneth, 1997).

En este contexto, el autor da relevancia al *reconocimiento* que debiese dar una “madre suficientemente buena” a las necesidades físicas, pero por sobre todo psíquicas del bebé, mediante una entrega total previa identificación con éste en el periodo de gestación. Apoyo tan relevante como silencioso, que favorecerá una cierta prolongación de aquel estado prenatal lo que, a su vez, promoverá la sensación de continuidad en la existencia de una criatura amenazada por constantes sensaciones de desintegración y angustias inconcebibles. Así, mediante la entrega de cuidados como una experiencia creativa y de disfrute, la figura de cuidado propicia una sensación de integración y unidad en la pequeña criatura. Lo que sumado a la función de devolver al bebé su propia imagen, constituirá la prueba de que ha sido *reconocida su existencia*, promoviendo no sólo la posibilidad de sentirse real, sino de existir, poniendo fin al estado de fusión (Winnicott, 1960, 1979).

Por último, parece atingente identificar ciertas claves teóricas de Silvia Bleichmar en torno al reconocimiento, por el rol que juega dicho concepto en sus postulados. La autora, contemporánea y latinoamericana, cuenta con una producción vasta y novedosa en donde a propósito de visitar y pensar críticamente a los clásicos del psicoanálisis, desarrolla postulados nuevos en torno a temáticas como la constitución del sujeto, la neogénesis, la psicopatología, entre otros. A lo largo de su trabajo, se destaca su capacidad para producir teoría en conexión con una clínica “abierta a lo real” (2010), desde donde toma el pulso a los malestares propios de nuestro tiempo y cultura. En este recorrido, se pregunta por el mantenimiento de ciertas premisas psicoanalíticas después de décadas de su fundación, reinterpretando textos clásicos e intentando ubicar su sentido en nuestra actualidad con un espíritu crítico y comprometido. Esto la lleva a diversificar su producción teórica a libros, seminarios y artículos en diarios y revistas, lo que le permite por un lado un rango amplio de participación en asuntos que podrían definirse como “más allá de la academia”, pero que a su vez dificultan la tarea de una reconstrucción conceptual y más acabada respecto de sus

postulados. Tarea que pretende ser abordada en el tercer capítulo en torno a la problemática del reconocimiento.

Una de sus líneas de investigación guarda relación con los orígenes y condiciones para el surgimiento de un sujeto ético, lo que hasta entonces hubiese sido circunscrito por el psicoanálisis casi exclusivamente a la instancia psíquica del superyó. Bleichmar (2007) da especial relevancia a las huellas que deja en la constitución del psiquismo el proceso de “humanización” de la cría, a propósito de la presencia del semejante como representante de la cultura. Aquella inscripción civilizatoria del Otro en lo más íntimo de la cría será posible previo *reconocimiento* de una cierta identidad ontológica de aquel ser por parte del Otro, lo que a su vez será condición para que la cría devenida humana pueda realizar dicho ejercicio con un otro en el futuro. La autora (2016) sitúa las bases de la moral en las condiciones pre-Edípicas que, sólo a propósito del lugar del Otro capaz de transmitir una función “pauteadora”, permitirán a la cría la regulación de su pulsión, así como su ingreso a la cultura.

De esta forma, logra trazar líneas divergentes entre una “ética pragmática” que calcula el riesgo y castigo de una acción; una “moral pura” en donde prima la ley por sobre el amor y una ética universalista (Bleichmar, 2007) sobre la base del *reconocimiento del otro* amparado bajo un pacto intersubjetivo. Dichas reflexiones le permiten a su vez pensar en la banalización de los lazos sociales donde prima el narcisismo renegatorio, así como la importancia de una clínica que reconstruya el lazo en transferencia, entendida como una modalidad de relación intersubjetiva (Bleichmar, 2012, 2016).

Después de esta breve propuesta, volvemos a preguntarnos respecto a la supuesta extranjería de Freud en relación a la problemática del reconocimiento. Al buscar nuevamente en los diccionarios de psicoanálisis, notamos que no sólo éste término se encuentra ausente, sino que también otros conceptos como el de “violencia”, nombrado superficialmente a propósito de las definiciones de agresividad, escena originaria y sadismo (Laplanche & Pontalis, 1996). ¿Acaso Freud y otros autores posfreudianos, no han teorizado lo suficiente como para que éste y otros conceptos adquirieran su legítimo lugar en el diccionario?. A propósito de la disputa actual por el uso del lenguaje inclusivo es posible afirmar que lo lingüístico no existe al margen de lo social. Es por esto que dichas ausencias -extendidas a otros diccionarios, conversatorios, cátedras universitarias e instituciones afines al psicoanálisis- podrían estar expresando, más allá de un simple descuido, algo de otro orden.

Pero, incluso despejando esta “variable histórica” en relación a la tradición de una cierta institución, que como toda construcción humana está lejos de ser neutral, surgen

nuevas dificultades. ¿Cómo pensar el reconocimiento desde el psicoanálisis cuando el concepto ha sido históricamente aparejado a la idea de conciencia y voluntad, con el sujeto cartesiano como telón de fondo?. De hecho Freud (1923) señala que la mayoría de las personas cercanas a la filosofía, campo desde donde surge el concepto de reconocimiento, consideran inconcebible la posibilidad de algo psíquico que no sea a su vez consciente dado que la naturaleza del ser humano rebasa en mucho lo que el individuo cree de sí mismo de manera consciente. Y es que quizás, el gran *reconocimiento* que el fundador del psicoanálisis realiza, y deja como legado al campo psicoanalítico, tenga relación con aquella extrañeza intrasubjetiva que nos constituye y que empuja a situar el concepto bajo nuevas coordenadas. Debemos considerar entonces que el reconocimiento, que tal como vimos con Hegel se encuentra asociado a la relación a un otro, se verá cruzado por *lo otro*; lo inconsciente.

Ya es posible, entonces, tener ciertas luces respecto a qué podría aportar el campo psicoanalítico al concepto de reconocimiento y el por qué de aquella sensación de lejanía inicial entre ambos. A pesar de que Freud no plantea una teoría del reconocimiento ni nada que se le asemeje, podemos afirmar que el concepto ha sido trabajado por autores posfreudianos y que, incluso, el mismo autor reflexionó temáticas afines al pensar el origen de la conciencia moral en la filogenia y ontogenia humana, así como la relación del sujeto consigo mismo, el otro y la cultura (1913, 1921, 1929). Sin embargo, es posible constatar cómo mediante una transmisión de contenidos que son coherentes con una cierta imagen del fundador del campo, la tradición psicoanalítica ha generado distancia en relación a este y otros conceptos afines. Síntoma que nos invita a considerar el aporte teórico de reflexionar respecto al concepto bajo coordenadas del campo psicoanalítico, para poder pensar temáticas actuales y urgentes relacionadas al reconocimiento y por sobre todo, a sus fallas y consecuencias en el psiquismo y el lazo al otro.

A lo anterior, debemos sumar la constante utilización del término de reconocimiento, sin que haya un consenso respecto de qué implica exactamente, en la clínica psicoanalítica de lo traumático, la cual trabaja con los efectos de la violencia en el aparato psíquico de quienes padecen los actuales límites de la cultura. Con el derrumbe de las garantías mínimas para la existencia humana y su dignidad, el horizonte clínico en estos casos guarda relación con una restitución del lazo social en transferencia como condición posibilitante para un trabajo de re-inscripción de lo traumático (Aceituno & Cabrera, 2014). Y es que a pesar de que Freud reformula su metapsicología en los años 20', no logra incorporar dichos descubrimientos en su dispositivo de investigación clínica, cuando es el *reconocimiento del sujeto como fin en sí*

mismo lo que ha sido puesto en juego. Por lo que serán autores posteriores, como Abraham y Torok, quienes darán inicio a este nuevo campo (Cabrera, 2015).

Por otra parte, es posible apreciar cómo el término de origen filosófico se extiende a nuevos campos permitiendo reflexionar en torno a conflictos sociales, al considerar al derecho como una forma institucionalizada del concepto de reconocimiento (Honneth, 1997). Esto ha permitido dar relevancia a dimensiones que van más allá del aspecto económico propio de la lucha de clases, al pensar fenómenos como la exclusión, discriminación y menosprecio de población vulnerable, en tanto ejemplos contingentes de fallas en el reconocimiento (Salas, 2016). Y es que, a pesar de que vivimos en un “mundo democrático” sabemos que el Estado liberal, junto con proteger ciertas libertades civiles, ha asegurado la protección de los intereses dominantes, lo que solo ha sido puesto en juego gracias a la incesante lucha de masas movilizadas por la conquista de sus derechos. Es decir, a propósito de las *luchas por el reconocimiento* (Lefort, 2004).

La violencia sufrida por las víctimas de violaciones a los DDHH tras la revuelta del 18 de Octubre de 2019, invisibilizada por organismos afines y por el propio gobierno (Díaz, 2019); la quema de pertenencias a personas migrantes en Iquique por parte de chilenos en 2021 (Riffo, 2021), sólo por algunos ejemplos de los últimos años, nos recuerdan lo trágico y contingente que es la denegación de diferentes formas de reconocimiento en nuestro país. Es posible observar aquello a propósito de la práctica clínica con pacientes víctimas de diferentes tipos de violencias con efectos traumáticos. Una de ellas, quizás mucho menos mediática que las antes mencionadas, es la desmentida de la desigualdad e injusticia social por parte de instituciones representantes del Estado al intentar cautelar las vulneraciones de derechos de NNA en Chile, que de facto y de manera sistemática judicializan¹ la vida privada de sectores vulnerados del país (Soza & Petersen, 2007)². Es por esto, y por tantas otras formas de violencia producto de fallas en el reconocimiento, que resulta relevante investigar su contrario, es decir, aquello posibilitante del lazo social en relación al concepto.

Parece necesario, entonces, asumir el desafío que implica la investigación en torno a este concepto, no sólo por los diversos orígenes de su desarrollo y la gran cantidad de matices que porta, sino por su pertinencia en relación al corpus teórico psicoanalítico clásico y los aportes que pueda promover respecto a temáticas sociales actuales, así como a actos de

¹ Según la Real Academia Española, judicializar significa “llevar por vía judicial un asunto que podría conducirse por otra vía, generalmente política. Recuperado de <https://dle.rae.es/judicializar>

² De la misma forma, pude constatar lo anterior al realizar mi práctica profesional y pasantía clínica en el Centro de Salud Mental Casa del Cerro (2018 - 2021), mediante el acompañamiento terapéutico a pacientes víctimas de fallas en el reconocimiento, a propósito de violencias traumáticas asociadas a la exclusión social y a políticas públicas judicializantes.

desobediencia tan anónimos como olvidados que nos remontan a los años más oscuros de la historia de nuestro país. En tiempos donde la sensación de riesgo ha aumentado de manera considerable tras un aumento de la pobreza post-pandemia, sumado al ascenso de grupos asociados al narcotráfico en zonas urbanas, resulta urgente poder pensar en modos de reconstrucción del lazo que incluyan coordenadas subjetivas actualizadas y que estén al servicio de los males(tares) propios de nuestro tiempo.

Es por esto que el objetivo general de la presente investigación busca comprender los aportes de una perspectiva psicoanalítica a la problemática del reconocimiento del otro, o de forma más precisa, bajo qué coordenadas conceptuales ha sido trabajada dicha problemática en este campo. Por lo que sus objetivos específicos serán: (i) introducir el concepto de reconocimiento desde el campo de la filosofía a partir de postulados de Hegel, (ii) identificar en el campo psicoanalítico posfreudiano procesos y condiciones que posibilitan el reconocimiento al otro a partir del trabajo teórico de Winnicott, Lacan y Bleichmar y (iii) reconstruir a nivel conceptual procesos y condiciones que posibilitan el reconocimiento al otro a partir del trabajo teórico de Winnicott, Lacan y Bleichmar.

CAPÍTULO I: SITUANDO EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO

“Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente.”

G.W.F Hegel

a.- Algunos modos de reconocimiento en Hegel

Siglos después de su obra y pese a su alto nivel de abstracción y romántico vocabulario, los postulados de Hegel han marcado a generaciones de intelectuales e inspirado diversas teorías, como la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt que marcó generaciones de intelectuales. Cada cierto tiempo, el debate se reactualiza entre quienes creen entender y defender al *verdadero Hegel* (Valls Plana, 1994), hasta quienes consideran al autor como mero antecedente del pensamiento marxista que sería preciso superar. Quizás, porque con el pasar de los siglos las respuestas van cambiando, pero muchas de las preguntas que se hace la humanidad contienen similares interrogantes, es posible consensuar que su obra toca asuntos aún contingentes para la filosofía política, como son la ética, la libertad y la vida en comunidad.

Al retomar la idea de que al autor es el primero que eleva la problemática del reconocimiento a la categoría de concepto, parece interesante poder remontarnos al contexto de surgimiento de sus postulados para precisar las condiciones históricas que podrían haber incidido o posibilitado su pensamiento en relación al reconocimiento. Para Valls Plana (1994) Hegel buscaba teorizar respecto a una cierta “ideología de la libertad” por ser testigo de uno de los acontecimientos políticos más relevantes de la historia de la humanidad: la Revolución Francesa. Suceso que desató en Francia tanto ansias de libertad como oscuros pasajes de la condición humana y que los autores y vecinos alemanes sólo pudieron plasmar en su pensamiento. Es por esto que Hegel se habría esforzado en proponer los modos más esenciales de la interacción humana, al tener puestas sus esperanzas en una comunidad surgida después de la revolución y compuesta de “hombres iguales y libres”, que alcanzan su realización mediante un proceso de *reconocimiento mutuo*.

Podemos hacer el ejercicio de imaginar aquellos tiempos posrevolucionarios como caldo de cultivo para el surgimiento de ideales colectivos y de esfuerzos por plasmar la voluntad general. Dejar atrás al Antiguo Régimen, aparejado de hitos como la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* en 1789, van fundando la posibilidad inédita de nuevas formas de organización del poder político y social. Esto genera a su vez nuevas formas de interacción y regulación del lazo entre sujetos, propiciando la discusión por el intercambio entre iguales y su relación al campo social tras el fin del absolutismo. Por supuesto esto no incluyó al conjunto de la población, motivo por el que hasta el día de hoy se continúan luchas que buscan “correr el cerco” del reconocimiento a nuevos grupos e

identidades. No obstante, es posible pensar este nuevo escenario mundial como un antecedente histórico en relación a la problemática en el autor.

Para efectos de la investigación, identificaremos dos tipos de reconocimiento en la obra de Hegel asociados a la intersubjetividad, para posteriormente poder hacer un cierto correlato con postulados de autores del campo psicoanalítico. A saber: Winnicott y Lacan, lo que será desarrollado en el siguiente capítulo (II). El objetivo ahora es vislumbrar estructuras generales asociadas a formas de reconocimiento en el filósofo, que puedan ayudarnos a comprender el concepto, para así posteriormente proponer coordenadas más específicas de cada autor posfreudiano al respecto, como son las características de cada proceso de reconocimiento, el lugar del otro/Otro, los efectos en la constitución de la subjetividad, así como su relación con la ética y/o el cuidado al otro.

Partiremos por aclarar que no hay consenso ante la pregunta por el lugar que ocupa el reconocimiento dentro de la obra de Hegel. Pareciera que existe una mayoría que apuesta por el periodo de juventud del filósofo como aquel en donde desarrolló el concepto a cabalidad, lo que habría comenzado a palidecer con la *Fenomenología del Espíritu* en 1807 (Honneth, 1997). Sin embargo, hay quienes apuestan por el lugar central del reconocimiento justamente en dicho escrito, a propósito de la dialéctica de las autoconciencias (Valls Plana, 1994). Pareciera que la discrepancia radica en qué se entiende por reconocimiento, ya que quienes lo identifican como una *relación intersubjetiva* que sólo remite a la interacción entre individuos, consideran que el concepto se pierde ante el modelo del espíritu. Para De la Maza (2009), el concepto estructura toda su obra, pero se encuentra presente con diferentes matices, por lo que sería necesario identificar las modificaciones que adquiere el sentido de la intersubjetividad asociado al reconocimiento a lo largo de su obra.

Concordando con esta hipótesis y dado el objetivo de introducir el concepto de modo general, comenzaremos planteando el primer tipo de reconocimiento que propone el autor, asociado al par que denominaremos “intersubjetividad-eticidad”³. Según Honneth (1997) buscando superar los supuestos individualistas de su época, Hegel propone una mediación entre la moderna doctrina de la libertad y la antigua concepción política de la eticidad griega, dando especial relevancia y significación a la intersubjetividad entendida como relación entre pares. Su objetivo es superar la tradición del derecho natural moderno que suponía como base natural de la socialización la existencia de sujetos singulares aislados, idea desde la cual era imposible proyectar la posibilidad de una unidad entre pares que se autodeterminan. Con esta

³ Esta primera forma de reconocimiento propuesta para fines de la investigación, es rastreable en *Esbozo de Sistema* de 1803/1804 y el *Esbozo de Sistema* de 1805/1806 o lo que hoy suele llamarse *Filosofía real*.

concepción de sociedad a la base, Hegel da un lugar clave al concepto de reconocimiento, al suponer dicho elemento como una necesidad social interna para la existencia de instituciones que garanticen la libertad.

El reconocimiento surge entonces en esta etapa en relación a la eticidad, entendida como la mediación entre sujetos particulares y la comunidad intersubjetiva. Siguiendo a Honneth (1997), Hegel supone una sociedad que se sustenta sobre lazos éticos y plantea su propuesta política como un proceso, a propósito de una *lucha por el recíproco reconocimiento* de la identidad entre sujetos. Pero esta lucha tiene la particularidad de ser un acontecimiento ético en el que, escalón tras escalón, se consigue un siguiente nivel de desarrollo a partir del conflicto anterior, que habría implicado una negación en el reconocimiento. Este proceso se reactualiza al interior del sujeto en su interacción con la sociedad por lo que, superado el conflicto, el sujeto debe abandonar el plano de eticidad alcanzado en aras de uno más elevado.

Así, las relaciones éticas de una sociedad presentan las formas de una intersubjetividad práctica en la cual la comunidad de los sujetos está asegurada por un proceso de reconocimiento, por lo que el sujeto sólo deviene sujeto en tanto que es reconocido. Guardaremos esta última aseveración de Honneth (1997) para más adelante. Además, cabe destacar que el tránsito desde el reconocimiento de la particularidad del sujeto a la eticidad propiamente dicha, requiere que la singularidad de los individuos llegue a ser universalidad, es decir, un estado en que las diferencias no son sino parte de un todo. Es por esto que el individuo supera su particularidad a través de la vida ética social, en la que logra ser uno con otros, pero sin dejar de ser él mismo (De la Maza, 2009). Idea algo paradójica entre identidad y diferencia, que también guardaremos en miras a posteriores reflexiones.

Específicamente, el filósofo propone una secuencia de 3 formas de reconocimiento en donde las personas se conforman como sujetos individualizados e independientes en modos cada vez más complejos y elevados: el amor, el derecho y la solidaridad. La primera es la relación padre-hijo de tipo *afectiva*, en la que ambos se reconocen recíprocamente como seres que se aman y en donde el hijo es reconocido como sujeto de necesidades afectivas, pero también de autonomía. Esta sería la base para que posteriormente pueda concebirse como persona dotada de derechos intersubjetivamente reconocidos. La segunda categoría será entonces el derecho, reconocimiento formal de tipo *cognitivo* mediante el cual el sujeto puede responder a las transacciones que le ofrece la sociedad por ser reconocido como socio de un contrato. Por último, se encuentra la solidaridad formada por una *intuición recíproca* de que el otro, siendo otro, es a la vez uno mismo. Así, los individuos aislados previamente por las

relaciones jurídicas y meramente cognitivas, volverían a encontrarse mediante esta última categoría de reconocimiento (Honneth, 1997).

Por su parte, la teoría del espíritu o el par que denominamos como “intersubjetividad-espíritu”, comienza a tomar forma en relación al delito y la figura del Estado. De ahí en más, se dará el giro que produce el distanciamiento de Hegel respecto al concepto de eticidad, lo que se consolida con la *Fenomenología del Espíritu*. Valls Plana (1994) define esta obra como la ciencia de la experiencia de la conciencia, proceso dialéctico mediante el cual esta última asciende al saber absoluto. De forma muy resumida, podemos decir que mediante un movimiento de reflexión la ciencia entendida como concepto se transforma en sujeto, es decir, en autoconciencia. Superada la oposición entre sujeto-objeto, el primero logra reconocerse a sí mismo como tal, pero para ello primero debe relacionarse con otro yo para ser reconocido. Así, a través de un largo proceso, la pluralidad de “yoes” llega a ser independiente y libre, es decir, logra ser una comunidad universal.

La superación de los conflictos y el acuerdo entre conciencias es un proceso lento que implica desgarrar, en etapas y espiral donde el saber absoluto, que es el punto de vista desde el cual se relata esta historia, no puede entrometerse. Éste respeta el crecimiento interior de la conciencia, por lo que Valls Plana (1994) sugiere que el problema del conocimiento en Hegel adquiere un carácter social y ético por el respeto a la subjetividad ajena. Además, la posibilidad de conocerse a sí mismo tendrá indudablemente la condición de ser mediada por otro yo (De la Maza, 2009), por lo que es importante destacar la idea de que para Hegel sólo somos en relación con otros. Así, la realización del ascenso a la universalidad será posible gracias a un elemento fundamental y momento estructural en la formación de la conciencia: el *reconocimiento*.

El camino natural de la experiencia humana será, entonces, la dialéctica intersubjetiva. De esta forma la evolución singular queda en el lugar de preparación y anticipo para la vida social. Será la *lucha por el reconocimiento* de la personalidad o identidad al interior de la sociedad el proceso mediante el cual se forje el camino. Este se constituye por una serie de experiencias fenomenológicas específicamente humanas, en donde el hombre sale al mundo e intenta someterlo para sí mismo. Dentro de éstas, la primera experiencia de intersubjetividad y forma de reconocimiento, aunque incompleta y desigual, la encontraremos en la famosa dialéctica del Señor y el Siervo, más conocida hoy en día como la del Amo y el Esclavo (Valls Plana, 1994).

El último momento en donde la libertad y la independencia del sujeto se realiza será en la relación de *reconocimiento mutuo* gracias al perdón posrevolucionario. El Alma bella

será la figura que preceda el reconocimiento por no saber confiarse a una diferencia radical. Esta situación sólo podrá ser modificada gracias a la palabra de reconciliación que Hegel ve en el perdón mutuo, como forma de reconocimiento y hecho social que afecta a todos los ciudadanos. Esta se dará mediante el lenguaje como acto espiritual por excelencia, que permita la realización de la comunidad, es decir, el reconocimiento mutuo. (Valls Plana, 1994). Así, es como se llegaría finalmente a la realización del espíritu como “un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo”, mediante una forma de reconocimiento que consistirá en confiarse a la diferencia absoluta.

En razón de lo antes expuesto, que en ningún caso busca adentrarse en el profundo pensamiento hegeliano, es posible extraer ciertas premisas que pretendemos nos ayuden a ubicar coordenadas más específicas en autores del campo psicoanalítico. Lo primero que podemos señalar es la dificultad que representa intentar definir el concepto, por no contar con un carácter unívoco. Esto es observable en la obra de Hegel, en donde el reconocimiento se encuentra presente, pero sin ser una teoría unitaria al respecto (De la Maza, 2009). El concepto va adquiriendo diferentes formas, aunque nunca deja de estar asociado a la intersubjetividad. Pese a que referir sólo a ella podría ser algo reduccionista, a propósito de nuestro marco investigativo parece relevante destacar su cercanía, ya que nos lleva a declarar algo que pareciera obvio, pero que contiene cierta complejidad. El reconocimiento requiere de al menos dos elementos y se produce a propósito de una relación, interacción o *lazo con un otro*. Un otro que para Hegel puede ser la comunidad universal, otra autoconciencia o inclusive la figura del padre para un hijo.

Cuando pensamos en el primer periodo del autor, identificamos la cercanía del concepto con relaciones éticas al interior de una sociedad que aseguran un asunto tan fundamental para el psicoanálisis como es la subjetivación del individuo. En simultáneo, el reconocimiento queda en relación a la socialización del individuo y su autorrealización. Tal como plantea Honneth (1997) el concepto se encuentra a la base del proceso mediante el cual el sujeto llega a ser sujeto y puede referirse positivamente sobre sí mismo por ser reconocido en sus capacidades por otros. Ideal social de igualdad expresado mediante el reconocimiento de sujetos autónomos, iguales y sin embargo, irrepetibles. Parece importante llamar la atención respecto a esto, ya que el concepto queda asociado tanto a la *autonomía*, como a la plena *integración* a la comunidad de pertenencia. A su vez, se realza en este proceso la importancia de una cierta igualdad que no implica dejar de lado la diferencia o, como señala Ricoeur (2005), la ipseidad del sujeto respecto de la alteridad, en donde la polaridad de la

relación a sí mismo es tan fundamental como la polaridad de la relación al otro en la dialéctica del ser.

Sin duda en el segundo periodo, muchos de los temas ya mencionados vuelven a surgir, aunque de forma algo diferente. Nuevamente vemos cómo el concepto queda asociado a la relación al otro, pero esta vez entre autoconciencias asociadas a la reflexividad. Para Valls Plana (1994) el tema de la intersubjetividad empapa todo el texto de la Fenomenología, sea de forma explícita y social, como implícita a nivel individual en relación al espíritu absoluto. Gracias a la intersubjetividad, se produce la unidad de un “nosotros que es un yo”. Por otra parte, cabe destacar el *carácter de proceso o etapas* al que se le asocia el concepto en esta verdadera cruzada que permite la estructuración de la conciencia. Quedando por momentos asociado a la idea de una guerra por conseguir la valía y otras al perdón, pero siempre alcanzando un nuevo escalón a propósito del respeto por la subjetividad.

Por último, resulta relevante destacar cómo el reconocimiento mutuo queda asociado a *la palabra y al lenguaje*, donde se da especial relevancia a la capacidad de reflexión, así como al reconocimiento de la diferencia. Para Valls Plana (1994), la relación intersubjetiva ayudaría a aflorar la experiencia de *identidad y de diferencia* absoluta de la conciencia respecto de otro yo, siendo ambas igual de fundamentales en el proceso. Así, este breve recorrido respecto del concepto de reconocimiento en la obra de Hegel puede acercarnos a pensar temáticas que sin duda son del interés del campo psicoanalítico y que será útil mantener en mente durante esta investigación, además de dejar planteada la posibilidad que pensó el autor respecto de caminos que busquen un horizonte común de libertad, asociado a la ética y el respeto al otro.

**CAPÍTULO II: DE LA FILOSOFÍA AL CAMPO PSICOANALÍTICO O UNA
INTRODUCCIÓN (HEGELIANA) AL RECONOCIMIENTO**

“Tan pronto como un hombre fue reconocido por otro como un ser sintiente, pensante y semejante a él, el deseo o la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos le hizo buscar los medios para ello.”

J.J Rousseau

a.- Winnicott y el reconocimiento de la dependencia absoluta

Tras haber identificado ciertas estructuras generales del concepto a investigar a propósito de lecturas sobre la obra de Hegel, retomaremos temáticas que ya han sido abordadas para ir dirigiendo nuestra atención a lo que será trabajado en el siguiente apartado. Primeramente, la clave hegeliana de que existe una mediación imprescindible de un otro en el proceso en el que un sujeto deviene sujeto en cuanto tal. Temática de todo interés para el campo del psicoanálisis y la psicología en general que se encuentra asociada, por ejemplo, con la construcción de identidad. En esta ocasión se pretende ahondar en cercanía al proceso de socialización como fue localizado en el par “intersubjetividad-eticidad” previamente. Recordamos, entonces, la hipótesis que propone al reconocimiento primero como un elemento fundamental para adquirir un cierto grado de autonomía, lo que a su vez habilita en el sujeto una experiencia de igualdad, libertad y pertenencia con su comunidad, haciendo posible su integración en sociedad (Honneth, 1997).

Retomaremos los tres “modelos de reconocimiento” en Hegel - amor, derecho y solidaridad - que son considerados por Ricoeur (2005) como compromisos históricos entre exigencias especulativas y experiencias empíricas. La importancia y distinción entre cada uno de ellos radica en los diferentes grados de desarrollo y autonomía que promueven al yo, por lo que su carencia tendría efectos devastadores para el sujeto al implicar un menosprecio que promueve la lucha por el reconocimiento. Ahondaremos en el amor, como presentimiento de eticidad, buscando plasmar una de las formas en que Hegel queda enlazado al mundo psicoanalítico. Para ello es importante destacar que en la *Filosofía Real*, el autor ya se encuentra en un proceso de rearticulación teórica, por lo que el concepto de eticidad pierde su función central cuando el lugar de la realización del Espíritu pasa a ser la esfera de la conciencia humana (Honneth, 1997). Ricoeur (2005) señala este periodo en particular como el proveedor especulativo de la mayoría de las temáticas que hasta el día de hoy se elaboran respecto al reconocimiento y, quizás, sea con este giro que Hegel sin pretenderlo se acerca al mismo campo que pretendemos investigar.

En aquel momento bisagra, entre el *System der Sittlichkeit* y *La Fenomenología del espíritu*, Hegel está buscando las condiciones de la conciencia individual necesarias para que una persona pueda concebirse a sí mismo como sujeto de derecho y así participar de una vida institucionalmente regulada. Para ello, el autor ensancha la esfera de la realización del Espíritu subjetivo, identificando la importancia del *reconocimiento recíproco* en el interior de la pareja. En un comienzo, propone concretamente la relación de interacción sexual entre

hombre y mujer, utilizando la palabra reconocimiento para designar aquella relación mutua de “conocerse-en-el-otro”, en la que una pareja desea el deseo del otro de forma recíproca. En este punto Honneth (1997) señala que sólo en la experiencia de ser amado el sujeto se experimenta por primera vez como un ser *necesitado o anhelante*, ya que en ese momento ambos miembros de la pareja se saben unificados y dependientes del otro, a propósito de "aquella fórmula de Hegel según la cual el amor debe concebirse como <<un ser-sí-mismo en el otro>>"(p. 118). Posteriormente, Hegel hace una defensa de la familia burguesa ubicando el punto cúlmine del amor en pareja en el nacimiento de un hijo, ya que este proporcionaría la posibilidad de “un conocer que conoce”, al ser testimonio vivo y autoconsciente del recíproco reconocimiento. Finalmente, el reconocimiento es ubicado en la relación afectiva entre padre-hijo, en donde éste último es reconocido como sujeto de necesidades afectivas, pero también de autonomía.

Será Honneth (1997) quien tienda un puente entre Hegel y Winnicott, en relación a la idea de amor como forma de reconocimiento, a propósito de su objetivo de tomar los postulados del joven filósofo y “limpiarlos” de su contenido metafísico. Quizás guiado por este férreo interés en trasladar la discusión al ámbito empírico, es que hará una fuerte crítica a los postulados freudianos por su desestimación del ámbito relacional, específicamente respecto de las relaciones objetales. Más interesante que la crítica en sí misma, resulta puntualizar que la importancia que adquiere dicho concepto para el psicoanálisis contemporáneo alberga un cierto “riesgo teórico” que Honneth podría no estar viendo. El hecho de que exista investigación empírica al respecto, no significa que el ámbito relacional tenga que ser entendido como aquellas relaciones efectivas con el ambiente, como si éstas estuvieran “por fuera” del sujeto. El riesgo allí podría ser desplazar el lugar central que tiene la fantasía, considerada por algunos autores como el objeto específico del psicoanálisis, por su capacidad de modificar la aprehensión de lo existente (Laplanche & Pontalis, 1967, 1985), desvaneciéndose en parte el valor que representa el acercamiento a lo humano desde el campo psicoanalítico en particular.

Habiendo puntualizado lo anterior, nos interesa primeramente rescatar su propuesta de las relaciones objetales como un campo de investigación que actualiza la perspectiva del amor como forma de reconocimiento, para así poder posteriormente desglosar su especificidad. Honneth (1997) señala que las relaciones afectivas primarias se caracterizan por la necesidad y unificación ligada a la experiencia corporal del otro donde se produce un equilibrio precario entre autonomía y conexión, lo que sería propio de ese “ser-sí-mismo en el otro” que plantea Hegel respecto al reconocimiento. Por lo que hace sentido que utilice los

postulados de Winnicott quien, a propósito de su trabajo como pediatra y psicoanalista, tiene la oportunidad de observar y teorizar respecto al valor psíquico estructurante de las experiencias tempranas con figuras de cuidado. El psicoanalista vuelca su interés específicamente en la madre, quien deberá ser “lo suficientemente buena” para que se produzca el correcto despliegue en la maduración del bebé, lo que no invalidaría el mismo en términos de zonas erógenas o relación objetal, pero sin duda trae aparejada una pregunta orientada sobre los procesos de socialización del individuo (Winnicott, 1963).

Winnicott (1963) señala que la madre deberá brindar un ambiente facilitador que reconozca y se adapte a las necesidades de la criatura mediante una entrega total, a la que denominará preocupación o devoción materna primaria dada por una identificación consciente e inconsciente de la madre con el bebé. Sin embargo, aclara que éste: “posibilita la marcha ininterrumpida de los procesos de maduración. Pero el medio ambiente no hace al niño; en el mejor de los casos, lo que hace es permitirle realizar su potencial” (p. 101). Esta condición posibilitante pondrá a la madre en contacto con un estado original de indiferenciación respecto del niño, a quien asociará con la imagen de un “objeto interno” durante el embarazo y como una parte de sí, tras las primeras semanas posteriores al alumbramiento.

Dicho estado de fusión, recuerdo que será reprimido por la madre al punto de devenir psicopatológico en caso de no menguar de manera paulatina (Winnicott, 1956), podría ser definido como una *primera forma de reconocimiento de igualdad* en relación al bebé. Es posible afirmar que la mayoría de las madres logra reconocer allí a un ser humano con necesidades, aunque no necesariamente uno distinto de sí. Resulta relevante recalcar que aquello que está a la base es una profunda identificación con el bebé que conlleva una cierta pérdida de los límites personales, proceso que podríamos imaginar incluso como un posible obstáculo para un efectivo proceso de reconocimiento, motivo por el cual se hace necesario pensar en un proceso que vaya más allá de estos márgenes.

En este punto, y pese a lo incompleto que puede ser aún el proceso de reconocimiento, es importante destacar tal como señala Aceituno (2010), la relevancia que tiene esta forma de *reconocimiento simbólico* que atañe nada menos que a la existencia de “ser sujeto”, a una cierta continuidad ontológica que será condición necesaria para que pueda ser traducida la experiencia vivida a un campo de representabilidad psíquica posteriormente. Rasgo indudablemente humano que posibilita la existencia de un pasado, presente y futuro, es decir, de una historia. De esta manera, el bebé:

Antes de simbolizar, ha debido simbolizar-se, antes de inscribir sus objetos de investidura y de identificación ha debido ser tomado él mismo como objeto de identificación por uno o más otros que garanticen, aún mínimamente, su lugar en el tiempo y en el espacio de la historia (Aceituno, 2010, p.70).

Así, es posible apreciar no sólo el lugar del Otro en la constitución subjetiva, sino que deducir la importancia de las generaciones en los procesos de simbolización primaria, donde ese Otro sólo podrá dar efectivo lugar si él mismo ha sido habilitado previamente por Otro ser humano en sus orígenes.

En este punto, resulta fundamental poder hacernos una idea del estado en que se encuentra un ser humano cuando recién llega al mundo. Winnicott (1962) es enfático al señalar que debemos “pensar en el bebé no como persona que siente hambre, y cuyos impulsos instintivos pueden ser satisfechos o frustrados, sino que debemos considerarlo un ser inmaduro que en todo momento se halla *al borde de una angustia inconcebible*” (p. 67). Angustia que efectivamente puede resultar difícil de imaginar por un adulto neurótico, y que se encuentra asociada a sensaciones de deshacerse, caer para siempre, no tener relación con el cuerpo y/o carecer de orientación, lo que sólo podrá ser contenido por la función materna.

Según Davis & Wallbridge (1988) es posible afirmar que para Winnicott el trauma al comienzo de la vida, atañe a una amenaza de aniquilación y que su resultado se encuentra en la línea de la desintegración que produce una reversión en el proceso de maduración. Lo anterior es asociado posteriormente en la clínica con adultos al temor que puede sentir un paciente a sufrir un colapso, lo que en realidad sería un miedo a un colapso ya experimentado o como diría el autor *fear of breakdown*. Aceituno (2010) se pregunta entonces bajo qué condiciones aquello que ha sucedido en lo “real”, lo histórico vivencial, puede inscribirse primeramente y admitir un pasado que haga de referente para el presente, tomando en consideración que cuando aquello ocurrió no existía algo así como un sujeto que pudiese inscribir aquel horror. La única forma de poder recordar aquello será experimentarlo por primera vez en transferencia, lo que sería equivalente a recordar en un espacio “potencial” de simbolización.

A este respecto, Winnicott (1963) señala que “La madre que sabe entregarse durante un breve periodo a esta su misión natural, sabe igualmente proteger la continuidad existencial de su hijo” (p. 103). Así, el adecuado desempeño de la madre tendrá que ver, podríamos pensar en un comienzo paradójicamente, con que pase lo más desapercibido posible siendo experimentado por el bebé como una continuación del estado prenatal, lo que le permitirá al bebé convertirse paulatinamente en una unidad integrada. Es por esto que de no ocurrir, la

dificultad en adaptarse no será percibida simplemente como un fracaso materno, sino como amenazas a la autoexistencia personal. Así, el *reconocimiento* que haga el bebé respecto de la madre en tanto que ser humano, debiese venir en etapas posteriores y asociado a algo positivo, no en forma de frustración temprana dada una posible intrusión del ambiente. De hecho, según Davis & Wallbridge (1988), Winnicott asocia trauma directamente con una intrusión del ambiente que produce una reacción en el individuo que ocurre antes de que haya desarrollado mecanismos que hagan “predecible lo impredecible”, retomando el factor traumático de lo que no tiene anticipación como lo hubiese pensado tiempo atrás Freud (1920), pero ahora llevado a los primeros tiempos de la existencia en cuanto humana.

La “madre suficientemente buena” dará cuidados como una experiencia creativa en donde el autor (1960) identifica al menos tres funciones fundamentales. El Handling o manipulación del cuerpo, asociada a la personalización por una provisión ambiental que proporciona una asociación psicósomática al bebé y que le permite diferenciar lo real de lo irreal, así como disfrutar de la experiencia corporal. Una deficiencia en este sentido podría dificultar el desarrollo del tono muscular, la coordinación y la capacidad del niño para disfrutar de la experiencia del funcionamiento corporal y de la *experiencia de ser*. En segundo lugar, la mostración de objetos o realización, que se apareja a la posibilidad de establecer relaciones objetales surgidas por una presentación del objeto, entendido primeramente como el pecho, de modo que el bebé tenga la ilusión de haberlo creado haciendo real su impulso creativo y experimentando una omnipotencia que será paulatinamente frustrada. Las fallas en este aspecto podrían bloquear la capacidad del niño para *sentirse real* al relacionarse con el mundo tanto de objetos como de fenómenos que suceden en él. Finalmente, tenemos el Holding o sostén, al que el autor da una relevancia total, por encontrarse relacionado a la *integración o sensación de unidad* por parte del bebé.

Para efectos de la investigación, nos detendremos en éste último para poder ahondar en el reconocimiento anteriormente identificado. Para Winnicott (1960a) las principales funciones del sostenimiento o sostén son proteger contra la afrenta fisiológica, lo cual implica tomar en cuenta la sensibilidad epidérmica, auditiva, visual, la acción de la gravedad, etc; por lo que incluye toda la rutina de cuidados, así como los cambios físicos y psicológicos que acontecen día a día en dicha rutina. El ejemplo más claro tendrá relación con la capacidad de sostener en los brazos al bebé, que el autor define como quizás la única forma en que en este momento la madre puede demostrar su amor por éste. De hecho el autor (1960) señala que lo anterior se encuentra estrechamente relacionado a su capacidad de identificarse con él y que su falla será identificable por la reacción que suscita en la criatura en forma de angustia, ya

mencionada. Así, esta función permite al bebé comenzar la vida “existiendo” en el mundo y no sólo reaccionando a él y la sensación de integración proporcionada se correlaciona con la de unidad, pudiendo surgir aquel primer “yo” que comienza a contraponerse al “no-yo” (Winnicott, 1962).

Se producirá la separación de la madre como rasgo ambiental objetivo, pero a esto debe sumarse como factor esencial ese alguien que logre ver al bebé y le da certeza de que existe. Winnicott (1967) confiesa en este punto el influjo que obtuvo a propósito del *Estadio del espejo* de Lacan, pero le entrega otra perspectiva al definir el rostro de la madre como precursor de aquella función de espejo. Así, se pregunta:

¿Qué ve el bebe cuando mira el rostro de la madre? yo sugiero que por lo general se ve a sí mismo. En otras palabras, la madre lo mira y *lo que ella parece se relaciona con lo que ve en él* (p. 148).

Esto producirá que le sea devuelto al bebé, como un rostro visto en el espejo, la prueba o evidencia necesaria para saber que ha sido *reconocido como ser*. Así, el bebé al mirar y sentir que es visto, existe y puede permitirse mirar nuevamente de forma creadora, por lo que es posible afirmar que habiendo sido reconocido será capaz de reconocer y, potencialmente y de forma posterior, transformar su propio mundo desde un lugar de verdadera existencia. De hecho Winnicott (1967) pone gran énfasis en el trabajo psicoterapéutico de devolver al paciente lo que él mismo trae, por sobre la realización de grandilocuentes interpretaciones, en el caso de pacientes que han tenido dificultades en etapas tempranas con ser vistos por un Otro y, por ende podríamos decir, con ser reconocidos. Por lo que el objetivo terapéutico guardaría relación con permitir al paciente que éste descubra una forma de existir y relacionarse con los objetos como “sí mismo”.

Este reconocimiento será la base para llegar al fin de la fusión entre ambos seres, tras el arribo de una nueva etapa de dependencia relativa en donde la criatura debiese comenzar a ser cada vez más consciente de su dependencia (Winnicott, 1963). Pero antes, deberá darse un *segundo reconocimiento*, tan o más importante que el primero. Winnicott (1960a) señala que el ego infantil logra “liberarse” del apoyo proporcionado por la madre mediante una diferenciación que le da una personalidad propia, cuestión que la madre debe captar mediante ciertos signos que éste proporciona. Esto tendría directa relación con el hecho de que la madre retome a su vez su independencia mediante el retorno a ciertas actividades que dejó de lado en aquella breve, pero intensa etapa de total devoción. El desafío primordial de la madre será, entonces, poder cambiar de actitud a propósito de un proceso de fluctuación entre estados de mayor y menor independencia, lo que agrega una dificultad extra ante este

intermitente y nuevo escenario. En palabras de Winnicott (1960a): “Parece que la madre sepa que la criatura posee una nueva capacidad: la de emitir una señal que indique la necesidad que la madre debe atender. Pudiese decirse que si ahora la madre sabe perfectamente lo que necesita la criatura” (p. 57).

Entonces, será de vital importancia que se dé fin al estado de identificación de la madre con el bebé mediante el *reconocimiento de la diferencia*, que permite ver allí un ser distinto de sí. Y es que la madre patológicamente preocupada no sólo sigue estando identificada con su hijo durante un tiempo demasiado prolongado, sino que también deja de ver las dificultades del bebé por centrarse en sus propias preocupaciones (Winnicott, 1960). De hecho el autor es categórico al señalar la necesidad de que la madre se desidentifique y falle en alguna medida:

Estaremos de acuerdo en que una madre que no puede ir fallando gradualmente en esta cuestión de la adaptación sensible falla en otro sentido: debido a su propia inmadurez o a sus propias angustias, falla porque no le da a su infante razones para tener rabia. (Winnicott, 1963, p. 104).

Lo que derivaría en una dificultad para fusionar agresividad y amor. Por otro lado, y de vital importancia es que podría verse dificultada la capacidad de que se constituya ese ser independiente y verdadero, que en el mejor de los casos quedará escondido detrás de un falso ser que lo proteja, lo que tendrá altos costos para su salud mental en el futuro (Winnicott, 1960b).

Tras este recorrido podemos sintetizar ciertos hallazgos que son de interés para la investigación. Es posible apreciar en los postulados de Winnicott la forma específica en que el reconocimiento de un Otro en los primeros tiempos se posiciona como elemento central para la posibilidad de que un ser sobreviva no sólo físicamente sino psíquicamente, a propósito de un estado de absoluta dependencia que requiere de cuidados que garanticen mínimamente su continuidad existencial. Lo que debiese generar un efectivo proceso de unidad en el bebé y maduración, así como la posibilidad posterior de integración a la sociedad de manera real y creativa, gracias a este juego intersubjetivo y recíproco con la madre. De hecho, Honneth (1997) propone que las fases que define Winnicott en relación al bebé - de dependencia absoluta y relativa - no son sólo denominaciones de la situación psíquica de éste, sino que apelan a la constitución misma de la relación madre-hijo.

Por otro lado, podemos identificar la polaridad identidad-diferencia, que ya habíamos localizado respecto al reconocimiento que propone Hegel en términos filosóficos, en los diferentes momentos en que se desenvuelve la relación entre la madre y el bebé. Aquí

destacamos la relevancia de que la madre no sólo se identifique con éste, proporcionando un reconocimiento simbólico u ontológico, sino que también pueda dejar de hacerlo, dando paso a la diferencia y aceptación de que hay otro ser distinto de sí allí. Recordamos cómo en este punto, tanto en Hegel como Winnicott la aceptación de la diferencia o alteridad da paso a un nuevo estado de evolución que trae aparejado mayores grados de libertad y autonomía para la autoconciencia. Y es que hasta que el bebé no deje de ser vivido como una extensión por parte de la madre, pareciera que se mantiene un reconocimiento necesario pero aún desigual, que sólo tendrá fin si es que una de las conciencias logra “afirmarse para sí” y ser aceptada por la otra, dando paso a un reconocimiento mutuo que a su vez promueva grados de autonomía e interdependencia en equilibrio.

Esta interdependencia y mayor equilibrio entre fusión - autonomía, es considerada por Carmona (2020) como una concepción que se diferencia respecto de aquella que suele asociarse a una autosuficiencia individual y liberal, ya que propone los orígenes de la autonomía a propósito del lazo a un Otro que ha dejado huellas constitutivas en un sujeto en formación. A su vez, podemos pensar que este reconocimiento inicial en los orígenes mismos del ser humano, tal como lo pensara Hegel, es la base para otras formas de reconocimiento y de lazo, no sólo del sujeto con otros miembros de la sociedad, sino consigo mismo. Lo que es considerado por Winnicott (1958) como rasgos de madurez emocional en el bebé, ejemplificado en su capacidad de estar solo, así como en la capacidad de preocuparse por un otro, siendo ambos fruto de una confianza que le fuese dada en tiempos muy anteriores al Complejo de Edipo y las regulaciones pulsionales asociadas.

b.- Lacan: lucha y demanda por el reconocimiento del pequeño y Gran Otro

Retomamos el par que denominamos “intersubjetividad-espíritu” en Hegel, específicamente lo que propone en la Fenomenología del espíritu en relación a la conciencia. Como señalamos en apartados anteriores, el reconocimiento es un elemento que juega un papel clave en diferentes etapas de este proceso y nos interesa poner foco en el momento estructural en que la conciencia deviene autoconciencia, ya que allí es el *reconocimiento* “lo que traba las autoconciencias entre sí y constituye la unidad del espíritu” (Valls Plana, 1994, p. 115). Para Martos (2014) lo que conmueve respecto de la propuesta hasta el día de hoy, es la explicitación de una cierta constante histórica que Hegel desarrolla en un programa crítico y emancipador en torno al reconocimiento. Volveremos, entonces, a aquellos modelos de experiencias específicamente humanas para poder hacer una propuesta de las huellas que habría dejado en Lacan, en pos de descubrir la especificidad del concepto de reconocimiento en un autor tan relevante para el campo psicoanalítico.

Para efectos de la investigación, nos centraremos sólo en la primera experiencia como forma inaugural del “drama de la intersubjetividad”, como señala Valls Plana (1994). Hegel habría identificado el punto de partida de dicha problemática en la imposibilidad del “sano sentido común” de lograr conseguir un acuerdo entre conciencias. Pero, tal como ha sucedido en la historia de la humanidad, éstas buscarán convencerse, no sin antes recorrer un doloroso camino.

Respecto a aquello que en un inicio se nos presenta como supuesta diferencia, el autor (1994) señala:

Nuestra propia individualidad, que separamos y oponemos a la individualidad ajena, está mediada por ella, somos en la relación con los otros, pero esta relación pasa a través del Todo universal. Jamás somos islas, aunque de momento nos lo figuremos, porque nos comunicamos por la base submarina común. En la superficie o en el orden fenoménico somos verdaderamente distintos. Plantear el problema de la comunicación intersubjetiva a este nivel exclusivo sólo podrá conducir a la polémica y a la agresión. Pero si profundizamos en la raíz común, si nos remontamos a la conciencia universal y comunitaria entonces nos re-conoceremos. (p. 62)

Por supuesto, las conciencias no tienen claridad de esto desde el comienzo del viaje, aunque albergan en sí la semilla que las llevará a dicho estado. El modelo que refleja este desconocimiento es representado por el filósofo en la dialéctica del Señor y el Siervo, en donde se produce la primera experiencia intersubjetiva, profundamente desigual, en la que tal

como señala Valls Plana (1994) el sujeto codifica al otro bajo el signo del *deseo*. Y es que dado que la autoconciencia sólo puede alcanzar su satisfacción en otra autoconciencia, el hombre sólo puede realizarse como hombre en la medida en que es solicitado a exteriorizarse por un otro. Cada sujeto es plena negatividad por lo que exigirá el sometimiento de quien deviene oponente, surgiendo así la *lucha por el reconocimiento*. Incluso aquí, ya es posible apreciar la importancia de la alteridad y el contraste con la singularidad ajena para el desarrollo de la conciencia, aunque al comienzo sea de una forma bélica.

Como fue adelantado en la introducción, será Kojève (2013) el encargado de difundir los planteamientos de Hegel en Francia, lo que cobra relevancia a propósito del alcance de su lectura y sus particulares acentos. El autor nos habla de un ser humano como “conciencia de sí” cuando logra decir por primera vez “yo”, con lo que el autor asocia el origen del hombre a la posibilidad de decir aquella palabra, es decir, a la utilización del lenguaje. Pero este hombre suele perderse en los objetos y sólo logra volver a sí mismo mediante un Deseo que lo empuja a decir “Yo...”, por lo que el Yo humano es el *Yo del Deseo*. A su vez, éste es un vacío que sólo recibe un contenido positivo por medio de la transformación (negación) del objeto deseado, con la condición de que verse sobre un objeto no-natural, diferenciándose el Yo-humano del Yo-animal. Motivo por el cual el Deseo humano debe versar necesariamente sobre otro Deseo. Al respecto Kojève (2013) señala:

El Deseo sólo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro, sólo si quiere “poseer” o “asimilar” el deseo considerado en tanto que Deseo, es decir, sólo si quiere ser “deseado” o “amado”, o también “reconocido”, en su valor humano, en su realidad de individuo humano (p. 54).

Es por esto que el hombre ve en el otro a un animal a destruir, pero al mismo tiempo necesita de este para obtener confirmación exterior de su conciencia. La humanidad se acredita arriesgando la vida para satisfacer el *deseo de reconocimiento*, que se constituye con el enfrentamiento entre dos deseos en la *lucha por el reconocimiento*. Kojève da especial relevancia a este momento de la obra de Hegel y lo nombra como la famosa dialéctica del Amo y el Esclavo, en donde éste último al no arriesgar su vida, abandona su deseo de reconocimiento y comienza a reconocer, sin ser reconocido. Con ello intenta exponer el camino mediante el cual el ser humano se constituye como sujeto, negando lo que le ha sido dado y dando un especial énfasis al concepto de deseo. Tal es su acento que afirma la posibilidad de comprender la totalidad de la historia humana como *la historia de los Deseos deseados*.

Muchas han sido las opiniones que ha suscitado la particular lectura del autor respecto a la obra original, ya que es posible apreciar su carácter marcadamente antropológico mediado, quizás, por el “zeitgeist” existencial de la época, así como por una lectura marxista. Al dejar de lado las transiciones, así como lo previo al capítulo IV, se genera una lectura de los capítulos siguientes casi exclusivamente desde la perspectiva del Amo y el Esclavo, produciendo una “antropología fenomenológica” o “fenomenología del deseo de reconocimiento”, tal como señala Martos (2014). Para Valls Plana (1994) la interpretación es sugerente, pero falsa, ya que la dialéctica del Señor y el Siervo sería sólo una experiencia de intersubjetividad, de hecho la primera y más pobre, por lo que se le debe atribuir importancia, pero no una absoluta porque en ella la intersubjetividad se despliega sobre una base de desigualdad.

Así, Kojève (2013) transmite las ideas de Hegel con la huella de sus acentos, describiendo a una conciencia que queda ligada al momento de mayor desconocimiento de todas las experiencias humanas propuestas, generando un inevitable énfasis en la lucha, la agresividad, así como la falta de unidad que éstas suelen conllevar. Por supuesto, es posible identificar dichos acentos en la obra de Lacan al utilizar recursos hegelianos provenientes de Kojève, a saber, la dialéctica del Amo y el Esclavo como paradigma de la estructuración del psiquismo. Y es que al leer a Kojève resulta inevitable no recordar postulados y hasta frases textuales de la obra del psicoanalista, quien habría generado un diálogo fructífero entre campo psicoanalítico y filosófico, sin pretensiones de fidelidad respecto de éste último.

De la Maza (2019) nos recuerda que tanto el filósofo Hyppolite, traductor de la Fenomenología del espíritu, como Lacan hacen referencias explícitas entre el concepto de “negación” (verneinung) ampliamente utilizado en psicoanálisis, con el de “superación” de Hegel, entendido como un movimiento en donde algo es negado, pero a su vez conservado (aufhebung). Al parecer, en una etapa inicial Hyppolite es influido por la lectura antropológica de Kojève, pero posteriormente cambia de orientación hacia un enfoque marcado por la importancia que le da Hegel al lenguaje. Un giro similar es el que habría hecho el psicoanalista desde un registro imaginario, hacia uno simbólico y finalmente real. Para efectos de la investigación nos centraremos en los primeros dos ámbitos, rastreables en la dialéctica de la conciencia y del deseo, respectivamente.

Podemos apreciar la dialéctica de la conciencia en la primera propuesta del Estadio del espejo. Lacan (1949) da especial importancia al acto de *reconocimiento* por parte de la criatura de su reflejo en el espejo, que implica a la subjetividad por los signos de júbilo que produce aquella imagen total de un cuerpo-objeto que se contrapone a la impotencia y

dependencia propia de aquel momento del desarrollo. Así, este reconocimiento viene a salvar la distancia entre organismo y realidad generando una primera sensación de unidad, ya que la imagen especular no tiene las dificultades que el propio cuerpo representa. Imagen propia y, a la vez, *la de otro*, que será el producto de la relación erótica en que el individuo queda fijado a una imagen alienante mediante la identificación a la Imago del cuerpo propio siendo este el origen de la organización del yo.

Se produce, entonces, una “captación” del niño por la imagen. Este neologismo francés refiere a los efectos imaginarios de la imagen especular, en dos sentidos. Por un lado, tiene el significado de cautivar, refiriendo al poder seductor y de fascinación que produce la imagen. Por el otro, nos habla de la idea de “captura” que guarda relación con lo siniestro de una imagen que aprisiona al sujeto en una fijación estática (Evans, 1997). Sin embargo, y a pesar de las complicaciones que nombraremos más adelante, este es un paso crucial para el bebé. Marca, por un lado, la apertura al registro imaginario, así como un paso previo y necesario para el ingreso de la criatura al mundo gracias al reconocimiento de esta Gestalt, vacía y humana, que permite hacer visible al sujeto para sí mismo (Lacan, 1948). Gestalt que conforma el “yo ideal” (*moi-ideal*) y será la base para identificaciones secundarias.

Lacan, en su primer Seminario (1953 - 1954), hará la diferencia entre un yo que cumple un papel fundamental en la estructuración de la realidad, respecto de uno más primitivo asociado a la alienación que constituye la imagen reflejada, asociada al “yo ideal” y a la relación con el otro. Con esto, el yo queda ubicado en una línea de ficción de forma constitutiva por lo que su función será, nada más y nada menos, que el total desconocimiento al quedar situado en el ámbito imaginario. Así, al estar enfrentado a su propia imagen como doble especular, se encontrará para siempre rivalizando en su estructuración narcisista consigo mismo. Esto explica el transivismo infantil propio de la ambivalencia estructural de un “esclavo identificado con el déspota”. En este punto, Lacan (1948) rememora la importancia de Hegel por haber “dado para siempre la teoría de la función propia de la agresividad en la ontología humana, profetizando al parecer la ley de hierro de nuestro tiempo. Es del conflicto del Amo y del Esclavo de donde deduce todo el progreso subjetivo y objetivo de nuestra historia ” (p. 124). Agresividad que el autor define como lo que roe, disgrega y castra, proveniente de la reactivación de la imago del cuerpo fragmentado que alberga la frustración primordial del sujeto, en donde el carácter de totalidad de la imagen en el espejo contrasta con la fragmentación del cuerpo real del bebé. La agresividad, entonces, estará presente a partir de este momento constitucional en tensión narcisista con la imago del *semejante*, lo que nos habla de la fragilidad respecto a la relación al otro.

Debido a que el yo ha quedado constituido como algo foráneo, la lógica paranoica apuntará a todo otro que pueda potencialmente ocupar el propio lugar. Siendo promotor de la relación imaginaria con el semejante del tipo “yo o tú”, en donde es el deseo de reconocimiento el que produce aquella lucha por el reconocimiento al estilo del Amo y el Esclavo, en un vaivén entre la identificación y la destrucción del otro. Así, tal parece que en este momento de la obra para Lacan sólo se es sujeto delante del Amo y el deseo que se encuentra en juego es de corte imaginario en tanto busca el reconocimiento del pequeño otro del estadio especular. Por lo que su existencia está alienada en el otro y la única salida será su destrucción. Para de la Maza (2019) esta dialéctica es interpretada en un sentido negativo, es decir, como un callejón del que hay que salir lo cual representa una dificultad, ya que no sería fácil hacer consciente lo negado si es que la misma conciencia, o yo, se encuentra dentro del registro imaginario.

En este momento inicial de su obra, Lacan aún apostaba por la toma de conciencia de aquella imagen enajenante, es decir el *reconocimiento* de aquella, como el camino hacia la cura. Sin embargo, es posible observar un giro cuando introduce el concepto de “palabra vacía” en relación a la clínica. El autor (1953) señala que ésta proviene del yo imaginario y se presenta cada vez que el sujeto habla en vano de alguien que, aunque se le parece, nunca podrá unirse en la “asunción de su deseo”. El sujeto se afana, entonces, en construir y mantener esta imagen para un otro y en ese mismo proceso vuelve a encontrarse con la enajenación fundamental dado que ésta es otro. La agresividad, ahora, surge como resistencia y respuesta a las intervenciones del analista que denuncian las intenciones imaginarias del discurso, desarmando aquel objeto preciado y construido por el sujeto. De la Maza (2009) propone que la persona puede reconocer su yo como un objeto, pero no su deseo, por lo que *no logra reconocerse a sí misma* realmente. De aquí en más, para Lacan el objetivo de la cura pasará a ser el reconocimiento del sujeto del deseo, así como una nueva forma de deseo de reconocimiento, dando inicio a un segundo momento en su obra con prevalencia de lo simbólico.

Ya en su primer *Seminario*, Lacan (1953 - 1954) comienza a dar un giro al introducir la importancia de aquel Otro con mayúscula quien, mediante su afirmación, determina la posibilidad de que el bebé reconozca su propia imagen. Esto es retratado en aquel momento en que el niño en el espejo vuelve su mirada hacia el adulto, apelando a un *testigo* que de reconocimiento a su imagen. Con el esquema óptico, y específicamente al introducir el espejo plano en él, Lacan incluye la función del Otro, ya que la imagen narcisista constituida previamente, ahora debe pasar por aquel filtro para hacerse realmente humana. Así, la

criatura “prematura simbólicamente” debe encontrarse en un determinado lugar otorgado por el Otro para poder ver aquella ilusión óptica a la que llamará Yo (Lacan, 1960). Es por esto que el Otro se vuelve no sólo fundamental para el reconocimiento de la propia imagen, es decir la relación imaginaria consigo mismo, sino que condición de posibilidad para el reconocimiento del semejante.

Paulatinamente la distinción entre registros en la obra de Lacan comienza a hacerse un poco más clara, con lo que introduce diferenciaciones más precisas que las que hiciera Freud respecto al ideal del yo, yo ideal y superyó. Por un lado, tenemos la proyección imaginaria que representa el “yo ideal”, una matriz en torno a la cual se organiza la identidad del sujeto y que está asociada al Estadio del Espejo, como mencionamos anteriormente. Por otro lado, un plan internalizado de la ley que guía la posición del sujeto en el orden simbólico. Al respecto el autor señala que “La introyección es siempre introyección de la palabra del otro, lo que introduce una dimensión muy diferente a la de la proyección. Mediante esta distinción podrán separar lo que pertenece a la función del ego, que es del orden del registro dual; y lo que pertenece a la función del superyó.” (Lacan, 1953 - 1954, p. 133). Es por esto que la función simbólica se presenta como aquello trascendente que regula o “atempera” la agresividad propia de lo imaginario, mediando el lazo entre sujetos gracias al establecimiento de posiciones y regulaciones al interior de una cultura.

Posteriormente, en el *Seminario 5* (1957 - 1958), el autor se esforzará por instalar la omnipresencia de la función simbólica para el ser humano llegando a decir que el inconsciente se encuentra estructurado como un lenguaje. El sujeto mismo será representado mediante el lenguaje, pero al provenir desde el exterior quedará nuevamente alienado a algo externo de sí. Para De la Maza (2009) el Otro que Lacan pone en el centro de la dialéctica del reconocimiento será un nuevo Amo, ya que hará depender la identidad del sujeto de su mediación en relación al significante. En palabras del autor, el inconsciente será definido como el discurso del Otro y, a su vez, como el:

Más allá donde se anuda el reconocimiento del deseo con el deseo de reconocimiento.

Dicho de otra manera, ese otro es el Otro que invoca incluso mi mentira como fiador de la verdad en la cual él subsiste. En lo cual se observa que es con la aparición del lenguaje como emerge la dimensión de la verdad. (Lacan, 1957 - 1958, p. 491).

De esta forma el autor introduce una nueva forma de pensar el deseo desde el orden simbólico. Para Fernández & Urriotagoitia (2019) Lacan intentará formalizar el “wunsch” freudiano mediante el uso de recursos hegelianos, haciendo resurgir un concepto más bien olvidado hasta entonces dentro del campo del psicoanálisis. Sin embargo, “wunsch” significa

deseo, voluntad o anhelo, mientras que “*begierde*” proveniente de Hegel, apunta a apetito o apetencia. Por su parte, Lacan utilizará el término “*désir*” que al tener la connotación de fuerza continua, aunque pretendiendo retornar a la idea original freudiana, tendería a acercarse más al concepto hegeliano de deseo.

Atrás quedará el deseo imaginario por el reconocimiento mediante la lucha con el pequeño otro. El deseo es definido ahora desde el lado simbólico justamente por su diferenciación respecto de la dirección imaginaria de la necesidad, aunque seguirá manteniendo estrecha relación respecto a nuestro concepto de interés. Al respecto, Lacan (1957 - 1958) señala que “El discurso inconsciente no es la última palabra del inconsciente, está sostenido por lo que es verdaderamente el último motor del inconsciente y que sólo puede articularse como deseo de reconocimiento del sujeto” (p.264). Y es que el reconocimiento será la clave para comprender de qué forma el niño podrá sostenerse frente a este Otro y su poder. Tal como con sus semejantes esto se dio en el plano de la lucha, respecto de los padres como representantes del Otro, este reconocimiento se trasladará al plano de la demanda, como un vehículo del deseo que ha quedado transformado y alienado dado su paso por el significante. Y es que el hecho de que el deseo se articule en un mundo donde reina la palabra no será inocuo, ya que al cruzar la línea significativa se encontrará con el Otro como tesorero de éste. Así, el deseo quedará reorganizado, “no sólo en el sistema del significante, sino en el sistema del significante tal como está instaurado o instituido en el Otro.” (Lacan, 1957 - 1958, p. 98). Motivo por el cual la demanda se formulará a partir de éste último.

El momento clave de lo anteriormente señalado vendrá de la mano de la dialéctica del deseo en Lacan, representada por la reformulación que el autor realiza del Complejo de Edipo propuesto por Freud. Sucesión de tiempos lógicos que, al darse de determinada manera, desembocará en la constitución de un sujeto deseante, en falta y dividido por el lenguaje, tras la búsqueda del reconocimiento del Otro.

Lacan (1957 - 1958) dirá que el niño, más allá de la necesidad de cuidado, tendrá la “apetición” del deseo de la madre, es decir, un “deseo de deseo”, tal como lo plantea Kojève. Esto produce una primera simbolización que afirma su deseo y que comienza a constituir el falo en el plano imaginario. El niño estará sometido, como un súbdito podríamos pensar, al capricho de la madre al intentar satisfacerla por haberse identificado con aquel objeto de deseo de la madre. El falo en tanto objeto metonímico que, como significante, marca lo que el Otro desea. Entonces, esta vez el *reconocimiento* tendrá su lugar en relación al deseo, como un “deseo del deseo del Otro”. Esto empujará al niño al *deseo de reconocimiento* de la madre

en tanto falo, llevando el reconocimiento al nivel simbólico de la demanda respecto al Otro con mayúscula. Posteriormente aquello será cuestionado por la interdicción paterna hecha metáfora, introduciéndose el significante del Nombre del Padre, lo que finalmente explicará la falta constitutiva del sujeto dado el falo negativo o castración. Esto inaugura la idea de un sujeto movido por su deseo y produce, a nuestro parecer, el segundo momento del lazo entre el concepto de reconocimiento asociado a recursos hegelianos y el campo psicoanalítico en el autor.

El deseo permite volver funcional la falta y convertir la falla estructural del lenguaje en motor. Así, el deseo tiene la función de poner en marcha la “fuerza negadora” que le sería propia al ser humano, para convertir la realidad dada en una realidad histórica, tal como señala Fernández & Urriotagoitia (2019). Teniendo esto en consideración, podemos imaginar las complejas consecuencias que tendría el hecho de que en esta ecuación “falte la falta” dada una forclusión del Nombre del Padre, lo que supone a un sujeto imposibilitado de desear y metaforizar; como eterno súbdito a merced del goce de un Otro que no logra escapar del registro imaginario. Así la psicosis puede ser pensada como una consecuencia lógica que desemboca en una cierta estructura lo que, a pesar de tener gran valor heurístico, podría albergar el riesgo de posicionar una forma diferente de relación al Otro -quien es a su vez producto de una historia de muchos Otros- en un lugar deficitario respecto de la neurosis. Sin embargo, aunque es una problemática muy relevante que atañe a la clínica y por ende a la ética, excede los márgenes de esta investigación, que en este segundo capítulo ha buscado iluminar ciertos puentes entre filosofía y psicoanálisis con énfasis en el concepto de reconocimiento.

**CAPÍTULO III: EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO EN BLEICHMAR.
ALGUNAS CONDICIONES, EFECTOS Y DIFICULTADES.**

“le reconozco, es decir, creo en él. Pero si este reconocimiento fuese mi sumisión a él, esa misma sumisión retiraría todo valor a mi reconocimiento: el reconocimiento por la sumisión anularía mi dignidad, que es lo que dota de valor al reconocimiento.”

E. Levinas

a.- El reconocimiento de una cría por humanizar

Tras la propuesta del capítulo anterior respecto a formas de reconocimiento presentes en autores postfreudianos - quienes sin realizar un desarrollo teórico específico o explícito en torno al concepto, aportaron en su problematización - resulta ahora pertinente ahondar en los postulados de Silvia Bleichmar, autora contemporánea del psicoanálisis que nombramos brevemente en la introducción y cuyo trabajo en relación al concepto es más explícito, a propósito del interés por aclarar ciertas interrogantes que surgen a partir de su práctica clínica con niños y niñas.

La autora (2008) propone volver a repensar el concepto de neurosis en la infancia dada la necesidad de comprender profundamente al “objeto de investigación” antes de una apropiada elección de la técnica clínica. Su objetivo es dar fundamento metapsicológico al análisis con niños por lo que retoma ciertos postulados freudianos con la guía novedosa de Laplanche, mediante conceptos como la represión y seducción originaria. Bleichmar (2005) decide poner especial énfasis en un psiquismo en plena estructuración proponiendo hipótesis respecto a su conformación en relación a los soportes materiales de transmisión, ligazón y constitución que ocurren en el psiquismo de la cría en la relación con otros, a propósito de lo que define como una “postura materialista”.

Esto implica, primeramente, *reconocer* que dicha instancia no se encuentra presente desde los orígenes, tal como podría pensarse desde Klein en una propuesta criticada por tender al endogenismo. Pero Bleichmar tampoco se conforma con una propuesta de inconsciente derivado de postulados lacanianos que fuese calco de un deseo o discurso del Otro y que, por dar excesivo énfasis a las estructuras y la lingüística, pudiese haber olvidado el componente singular e histórico de dicha instancia. De hecho la autora (2005) recuerda haber considerado insatisfactoria la utilización de ciertos postulados de Mannoni por no promover el entendimiento de los determinantes intrapsíquicos de las dificultades del niño, al tender a su olvido en tanto unidad clivada al interior de una estructura mayor.

Dicha inconformidad será el motor de una alternativa diferente que intentará descifrar la especificidad de lo que ocurre en la relación entre el adulto y la cría en los orígenes de ésta, al localizar el deseo del Otro en función de sus efectos en la constitución del psiquismo de la cría - con sus respectivos movimientos, fijeza y/o defensas - por sobre la configuración de su orden fantasmático. En este sentido, uno de los conceptos que destaca respecto a la constitución del psiquismo, y que será trabajado más adelante, es el de narcisismo trasvasante en tanto da especial relevancia a la mirada del Otro que se expresa en mensajes libidinales

que implican la posibilidad de producción de vías de ligadura de la libido que serán el sostén de la pulsión de vida en la cría. Una mirada capaz de investir que permite el traspaso de amor al otro en un sentido narcisístico y que no se reduce a la especularidad, planteando una propuesta novedosa que busca hacerse cargo de la complejidad de lo que allí ocurre a nivel teórico a propósito de sus posibilidades de rendimiento en la clínica (Bleichmar, 2005).

Por último, la autora busca superar aquellas categorizaciones que hubieran ganado (¿o ganan aún?) fuerza desde la psicología a propósito de clasificaciones evolucionistas y de cronología empírica asociadas al desarrollo y a procesos madurativos en la infancia. Sin embargo, pese a no adherir a la idea general de una cronología homogeneizante del sujeto, no niega la existencia de ciertas etapas en que dichos procesos debieran ocurrir. Más precisamente, ciertos prerequisites necesarios para la constitución del sujeto en los orígenes de la vida.

Al respecto la autora (2008) señala:

Tal vez podríamos decir que en esta aproximación que estamos haciendo al sujeto en constitución, los tiempos míticos no son construcciones, son movimientos reales de estructuración del sujeto psíquico que, aun cuando no podamos capturar en su subjetividad, podemos cercar como se cerca un elemento en la tabla periódica de Mendeleiev antes de que el elemento mismo sea descubierto. Tal vez no podemos tocarlo, ni verlo, pero sí podemos conocer su peso específico, su densidad, su efecto, su combinatoria. Son los momentos que podríamos llamar constitutivos del inconsciente. (p. 39)

De esta forma una intervención terapéutica en la dirección correcta - como promotora de construcción y/o reestructuración, más que en miras de lo que entendemos clásicamente por cura - podría ser capaz de modificar el rumbo de aquel incipiente psiquismo. De hecho, la autora en ciertas ocasiones utiliza el término “pre-psicosis infantil” con lo que da cuenta del carácter no definitivo de una estructura enmarcada en un tiempo acotado. Para este delicado trabajo, Bleichmar (2008) apuesta por una historización minuciosa de sus casos, al ir rescatando y organizando los hechos “histórico-vivenciales” del paciente que pudiesen haber dificultado ciertos procesos. Son las determinaciones de la historia, pero no como una sucesión de acontecimientos vividos, sino en su carácter significativo, libidinal y correlacionado a movimientos sintomáticos y/o traumas tempranos que han escapado a la temporalización y, por ende, a la historización. Un trabajo más allá de la historia clínica o anamnesis que pueda ser reconstruida a partir del discurso parental - en la cual la historia del

niño ha quedado muchas veces subsumida - y que no corresponde al discurso “de la realidad” al estar atravesada por fantasmas y deseos inconscientes (Bleichmar, 2002).

Dicho lo anterior, nos vamos acercando al concepto de reconocimiento a propósito de una historia temprana, originaria, marcada por las ausencias y presencias de aquellos Otros significativos. A este respecto, Bleichmar (2008) ubica al niño como un sujeto cuya tópica se presenta casi desde el comienzo como intersubjetiva, a propósito del lugar fundamental del otro humano dado su carácter estructurante. La autora toma los postulados de Lacan en relación a los tres tiempos del Edipo, definiéndolos como grandes movimientos por los que el sujeto debe pasar en su estructuración a propósito del desprendimiento de la madre, los fantasmas de separación asociados a la castración y, finalmente, la consolidación de un psiquismo singular que le permita no sólo estar en el mundo, sino que interactuar en él de forma más o menos lógica y comandado por un sistema de creencias al interior de la cultura de pertenencia. Sin embargo, Bleichmar (2011) es clara al señalar que la función del Otro como constitutivo del psiquismo de la cría va más allá de los modos en que dicha función se ejerce al interior de la estructura edípica y guarda relación con una dimensión ética, que será trabajada más en profundidad en el siguiente apartado.

Nos ubicamos entonces, en los orígenes de aquella cría destacando el hecho de que no tiene asegurada de antemano la estructuración de un psiquismo que lo produzca en tanto humano, menos aún, en tanto neurótico. Adentrarnos en ello implica pensar en las condiciones que permiten el recubrimiento de lo real, desnaturalizando aquellos primeros encuentros entre madre humana y cría por humanizar. También ir más allá de los límites de la autoconservación y el cuerpo biológico, en pos de no reducir la relevancia de la función materna a un mero “agente materno”, ya que esto haría imposible capturar los desplazamientos simbólicos que aquel vínculo es capaz de sostener. Es por esto que para la autora (2008) aquello que no debe dejarse fuera es el carácter sexual, conflictivo y humano presente del lado de la madre.

Propone un primer tiempo, que es externo a la sexualidad del sujeto en construcción, cuando la cría es objeto de una “seducción originaria” en la cual experimenta la intromisión de la sexualidad del semejante en el momento en que busca satisfacer su necesidad. En este punto la autora destaca el carácter paradójico del objeto, ya que por un lado es agente satisfactor de la necesidad de alimento, pero al mismo tiempo agente de excitación sexual lo que generaría en la cría una dimensión de “externo-interno” del objeto fuente, el pecho. Reconociendo el aporte de Dolto en la materia, aclara que de hecho, no es la satisfacción de la necesidad en sí misma la que genera el campo del intercambio humano, sino que la

satisfacción misma está inmersa en un mundo humano y simbólico, cuyo carácter estructura la posibilidad de humanización del niño.

Al referirse a aquellas prácticas que cambian la naturaleza misma de la cría, Bleichmar (2008) señala:

Al tomar un objeto natural (la cría humana) y transformarla en un producto de cultura, un producto sexualizado, subvertido en su instinto, guiado a partir de esta inclusión seductora y traumática en un mundo regido por el placer-displacer, por el amor y el odio, el agente materno abre las vías de esta humanización en virtud de la cual, aun en sus fallas, en los productos oligofrenizados de la psicosis infantil, se ve ya una producción cultural y facticia y no un ser natural constituido. (p. 64).

El segundo tiempo guarda relación con la constitución de la pulsión, a propósito de aquello externo sexual materno que se inscribe en la cría produciendo un núcleo sexual excitante. He aquí la diferencia fundamental entre instinto y pulsión que pone de relieve el carácter cultural de la sexualidad, lo que marca a su vez el carácter cultural del inconsciente como lugar de aquella sexualidad reprimida. Por último, un tercer tiempo caracterizado por el hecho de que la madre brinde al hijo una imagen de sí mismo que será constitutiva de su yo. Por ende, tanto la pulsión como el yo narcisista que se logre o no instaurar, serán producto de la cultura en el niño.

Pero a pesar de que el tercer tiempo producirá posteriormente la ilusión de una unificación del cuerpo infantil, la autora (2008) considera que el carácter fundamental del vínculo con la madre en los orígenes es el despedazamiento libidinal de aquel cuerpo, es decir, la constitución de zonas erógenas que derivarán en una sexualidad perverso polimorfa a propósito de aquella seducción traumática, pero resguardada. De forma simultánea, pero del lado del narcisismo materno, la madre debiera ser capaz de instaurar una “sexualidad ligada” capaz de obturar a la primera y que abrirá la posibilidad de experimentar lo que entendemos por “amor”. El resultado de esta combinación será una paulatina conquista de parte de la cría respecto a la estructuración de objetos de amor, lo que implica dejar de ver al semejante como un mero soporte del objeto autoerótico. De este modo, la comida se transforma en un don recibido con gratitud gracias al *reconocimiento de la madre*, generando la posibilidad de que en un futuro aquella cría pueda, a su vez, *reconocer a un otro*.

Bleichmar (2011) nos habla de la capacidad que tiene el adulto de *reconocer la presencia del semejante* mediante un amor de tipo sublimatorio que tenga en consideración su subjetividad. Y podríamos agregar que es en la medida en que existe esta consideración por la subjetividad del otro, que aquella está siendo - de hecho - producida. Condición de lo anterior

será un narcisismo trasvasante del lado del adulto, el cual estructura el vínculo amoroso y, por ende, el psiquismo del niño. El adulto por un lado se identifica con él y al mismo tiempo lo reconoce en sus tensiones sufrientes, pudiendo realizar una codificación del otro y de sus necesidades morales. Por lo que el narcisismo trasvasante implica que el adulto ama al niño y es capaz de sufrir y ser feliz por él como si fuera sí mismo, pero sabiendo al mismo tiempo que es otro. Esto nos recuerda al reconocimiento asociado a la solidaridad, que propone Hegel, como intuición recíproca de que el otro es uno mismo tal como señalamos en el primer capítulo. De esta forma, el amor no queda restringido sólo hacia sí mismo, traspasándose a la cría -de ahí su carácter trasvasante- a condición de que el adulto se sienta castrado a nivel ontológico, es decir, no completo (2012). Cabe destacar que de esta manera la autora introduce la idea de que no existe oposición tajante entre el amor de objeto y el del yo, ya que todo amor objetual implicaría al narcisismo.

Así, cuando la cría llora al sentir displacer, esto se convierte en algo más que sonido sólo gracias a que a hay un otro capaz de recibirlo y transformarlo en un mensaje al cual responder. La autora (2002) señala que a propósito de aquella “convicción delirante que toda madre tiene, en los comienzos de la vida, de que, de uno u otro modo, sabe qué es lo que su bebé necesita: eso que vulgarmente se llama empatía” (p. 28), se produce un primer intercambio gracias a la transcripción al lenguaje - hambre, frío, cansancio - de aquellas necesidades biológicas. De esta forma se constituye el “buen objeto” en el bebé gracias al narcisismo trasvasante del adulto, es decir, gracias al conjunto de representaciones amorosas de reconocimiento de la existencia bajo la forma de mensajes corporales y hablados (Bleichmar, 2011).

Lo anterior es posible a propósito de un *reconocimiento especular en un sentido ontológico* dado por la identificación de la cría por parte del adulto como alguien de su misma especie, es decir, como un semejante a quien es preciso respetar. Se produce una proyección sobre el bebé, no sólo de aquello potencial que puede llegar a ser en el futuro, sino de lo que es en aquel momento. Una atribución presente ya desde el embarazo en donde la madre se hace una representación de aquel otro más allá de lo biológico, implicando imaginación y creatividad, en una proyección constitutiva enmarcada en los enunciados de la cultura de pertenencia. Para ello, será fundamental una mirada narcisizante que pueda ver y crear totalidad, precipitando ontológicamente al bebé y, de esta forma, humanizándolo. Al respecto, Bleichmar (2011) señala que en tanto se produce un “reconocimiento ontológico y, al mismo tiempo, una diferenciación de necesidades y un reconocimiento de estas diferencias,

el sujeto no queda capturado por una sexualidad desorganizante que el otro le inscribe, sino que empieza a constituirse en un entramado simbólico” (p. 22).

Así, tal como hemos señalado en capítulos anteriores, el reconocimiento será respecto de una igualdad del otro en tanto semejante, pero también de una *diferencia* que permita el respeto por una subjetividad distinta de sí. Bleichmar (2002) nos habla de una madre que atraviesa con su amor al lactante, pero que anteriormente ha sido ella misma “atravesada por la castración”, por lo que es capaz de rehusarse al colmamiento ilimitado. Esto permite la constitución de un espacio diferencial que permitirá la constitución psíquica diferenciada del niño a propósito de una intimidad materna que devenga alteridad. Un espacio que, por ejemplo, permita la existencia de secretos en tanto “no dichos necesarios” en relación a polos existenciales como la diferencia de sexos, generaciones, el enigma respecto a los orígenes, entre otros, que comandan a la represión bajo un sistema ético. Así la posibilidad de separación con la madre es también condición de separación del sujeto en constitución consigo mismo, a raíz de la diferenciación al interior de su aparato psíquico entre externo-exterior e interno-exterior, que dará origen a aquella inquietante extrañeza de lo que un día fue familiar (Bleichmar, 2008).

Hasta ahora, a pesar de abordar el concepto de reconocimiento a propósito del proceso de humanización de la cría, pareciera que aún quedan ciertas interrogantes respecto a qué es aquello específicamente humano. Para la autora (2008) aquello no puede ser definido únicamente por la entrada del sujeto a lo simbólico. De hecho, señala que un niño psicótico no es una persona que no ha pasado por un proceso de humanización, sino que este proceso ha adquirido ciertos movimientos particulares y diferentes al de la neurosis y la perversión. Entonces, al no reducir lo humano al orden simbólico como se ha tendido hoy en día, ni al alma o la razón como en un pasado, es posible pensar desde el psicoanálisis que “la esencia” de una cosa no está en la cosa misma, sino en el hecho de que deriva y es producto de un *conflicto*.

Conflicto intrapsíquico de una madre en tanto sujeto escindido que porta la capacidad de amor narcisista, así como un conjunto de deseos reprimidos, por lo que aquello que ejerza en el cuerpo del niño será verbalizado como prohibición. Primeramente introducirá su sexualidad a través de, por ejemplo, una limpieza cuidadosa de los genitales, para más adelante formular “-cuando el niño haga uso del autoerotismo a fin de recrear los cuidados excitantes que los constituyeron- la frase: “Los niños no se tocan la cola”” (Bleichmar, 2008, p. 140). Y es a propósito de esta contradicción que la madre producirá una contracarga

pulsional en el niño mediante la palabra que, degradada a representación-cosa, podrá retornar posteriormente.

A propósito de lo anteriormente señalado, quizás podemos decir que lo propiamente humano para la autora tiene su origen en el conflicto intrapsíquico a propósito de la represión originaria: acontecimiento fundador que hubiese permanecido en el orden del mito al interior de la teoría psicoanalítica, pero que adquiere un carácter central en su propuesta por fundar la diferencia entre sistemas al interior del aparato. Con esto, la autora vuelve a poner en primer plano la teoría de la represión por ser la piedra angular de la constitución de la neurosis, es decir, de un sujeto en conflicto con un yo que “no es amo en su propia casa” como dijera Freud. Así, tal como el inconsciente no es un a priori, la represión como mecanismo de defensa tampoco lo es, necesitando de pre-requisitos para su instalación relacionados a la intersubjetividad y al reconocimiento que pueda o no desplegarse en aquel espacio.

De esta forma y a propósito de lo abordado, es posible apreciar el largo recorrido de construcción y reconocimiento que debe ser transitado entre madre y cría para que ésta última llegue a convertirse en un sujeto “sintomático”. Capaz de dejar atrás el caos de momentos puntuales y espacios de (con)fusión; capaz de memoria y olvido, gracias a aquellos tiempos en donde a propósito de la castración, se produzcan nuevos sentidos a favor de la diversidad y la diferencia lo que tendrá consecuencias incluso en la posibilidad de que el niño pueda aprehender conceptos como el cero, la ausencia o la nada. También mediante la posibilidad de asumir un “yo” desde el cual construir sus propios enunciados, y con ello posteriormente su propia novela, bajo las coordenadas de la lógica y el juicio de realidad. Para ello, Bleichmar (2008) destaca el rol fundamental de la negación como mecanismo constitutivo del juicio y ligado a la instauración de aquel yo que podrá marcar su lugar en oposición al semejante, permitiendo posteriormente su reconocimiento: condición de todo lazo.

b.- Dimensiones éticas del reconocimiento

Habiendo situado la problemática del reconocimiento en el proceso de humanización de la cría, buscaremos ahora adentrarnos en la comprensión de las condiciones y efectos de dicha problemática en la constitución subjetiva respecto de su dimensión ética. Para ello, Bleichmar (2011) considera necesario revisar las premisas teóricas del campo del psicoanálisis que hasta ese entonces daban énfasis a un sujeto capaz de vivir en sociedad - no sin malestar - a propósito de la instalación del superyó y sus prohibiciones, tras el sepultamiento del Complejo de Edipo. Bleichmar pondrá de relieve las legalidades que constituyen la construcción de un sujeto que es capaz de actuar éticamente, diferenciándolo de uno meramente disciplinado en términos foucaultianos. Desplazando así el interés desde la puesta de límites, a las pautas que estructuran el funcionamiento del psiquismo humano, posibilitando pensar las diferencias entre un actuar guiado por la ética universal, la moral o una “ética pragmática”.

Nos remontaremos nuevamente a los orígenes del niño, específicamente a los orígenes de su amor. Bleichmar (2016) liga directamente amor y reconocimiento cuando el adulto responde a las necesidades del bebé desde un lugar ético. No desde la identificación, ya que -como señalamos en el apartado anterior- debe ser capaz de reconocer la diferencia, pero tampoco desde la “asepsia”, debido a que es la humanidad -entendida como el cuerpo del Otro en tanto rasgos diferenciales- lo que se irá inscribiendo como primeros signos de percepción en el bebé. De esta forma su deseo, poco a poco, irá adquiriendo legitimidad y así también su humanidad. La autora da especial relevancia a las capacidades ligadoras del adulto como una forma de ordenamiento vinculada a la función metabólica de aquellas excitaciones que ha provocado en el bebé, lo que a su vez será promotor de sus primeras formas sublimatorias.

Al respecto, Bleichmar (2011) señala:

Un bebé puede postergar la ingesta de leche para sonreírle al adulto que le da de comer. Esa primera sonrisa, la de reconocimiento, es una sonrisa que ya está manifestando la base de los sentimientos morales. La posibilidad de postergar la perentoriedad del deseo para establecer un rapport con el otro constituye la base de toda relación amorosa, y por supuesto, de reconocimiento. (p. 24)

La sublimación tendrá en sí misma un potencial intersubjetivador al producir un desplazamiento, en el intercambio con un otro, al plano moral. Capacidad de ofrecer algo que promueva la circulación que va más allá del beneficio personal, es decir, de lo puramente

pragmático. Así, la autora sitúa en las primeras sonrisas del bebé los orígenes de un *reconocimiento de la intersubjetividad*, lo que será la base de la constitución de un sujeto ético. Lo anterior tendrá como antecedente la superación por parte de la cría de lo que la autora (2016) llama los “tiempos pre-subjetivos”, en los cuales aún no se constituye la posición del sujeto. Esto debido a que en un comienzo será imposible hablar de reconocimiento o intercambio con un otro, si es que aún no se constituye el “uno mismo”. Por lo que afirma que tanto la constitución del yo, como la del objeto serán simultáneas. Éste último comenzará de un modo indiciario, para pasar posteriormente a ser un objeto de amor, lo que permitirá el *reconocimiento de la alteridad* posteriormente. De esta forma es posible señalar que el ejemplo del bebé que espera con su sonrisa, demuestra cómo sólo se ama al objeto cuando es posible renunciar a su devoración, por lo que la posición depresiva de la que habla Klein podrá ser entendida como el *reconocimiento del deseo de conservación del objeto*, implicando necesariamente su cuidado.

Bleichmar (2011) hace referencia a la dimensión ética entendida como el *reconocimiento de la presencia del semejante* a propósito de los postulados del filósofo Lévinas, quien propone la ruptura del propio solipsismo y el llamado a la responsabilidad infinita a propósito de dicha presencia. Llevado al plano de los orígenes del sujeto, el amor ético del adulto por el niño será uno de los componentes que posibilitará que pueda tener en cuenta su subjetividad, acotando la posibilidad de apropiación de su cuerpo, es decir, de goce. De esta forma, para Bleichmar se encuentra en primer plano la asimetría de saber y poder sobre la sexualidad que tiene el adulto respecto del niño, por sobre los modos en que se ejerce la estructura edípica. Con esto, cambia el foco de las alianzas y triangulaciones al interior del Edipo, a la función del adulto en la inscripción de la sexualidad del niño. Hablamos de la posibilidad de experimentar un “Edipo resguardado”, que más allá de buenas o malas intenciones, tendrá por condición el modo en que el adulto tiene clivado sus propios aspectos reprimidos, lo que a su vez le permitirá -o no - pautar sus propios límites y obtener un placer sublimatorio mediante el cuidado del bebé.

De esta forma es posible observar que la autora introduce de forma novedosa el problema de la ética al interior del complejo de Edipo, dando gran relevancia al aspecto intrapsíquico del adulto, caracterizado por la escisión propia de un sujeto provisto de superyó. Y será el amor hacia el hijo lo que pondrá constantemente, tanto a dicha instancia como a su propia castración, a prueba a propósito del conflicto inevitable entre amor y ley. De hecho la forma en que el adulto vive su propio narcisismo determinará el modo con que se constituya el fantasma del niño, a propósito de la disyuntiva entre el deseo de hacerlo feliz más allá de

todo y el reconocimiento de que, en realidad, eso no es posible ni correcto. Por ende, se caracteriza el actuar ético del adulto como uno que debiera sentir espontáneamente algún grado de hostilidad por las conductas transgresoras que su hijo pueda realizar, más allá del cálculo racional, ejerciendo una condena que corre también para su propio comportamiento.

Es por esto que no toda legalidad logrará pautar éticamente al otro; desde una transmisión poco genuina de parte de un adulto que no “ama la ley” que intenta transmitir, hasta un intento de transmisión de forma demasiado severa o cruel -a propósito, por ejemplo, de dificultades propias que obligan a redoblar el trabajo de represión en el adulto- que no tenga en consideración la posibilidad de excepciones por respeto al otro. De hecho Bleichmar (2011) señala que si la ley es repetida de forma brutal, es probable que ésta no pueda ser incorporada de forma intrapsíquica por el niño, ya que para la autora sólo se incorpora la ley si el sujeto es también amado. Llama a esto el “prerrequisito amoroso” inscrito en la relación al otro, única garantía de la constitución de un sujeto ético que sea capaz de guiar sus conductas por algo que va más allá de la ley moral centrada en la autoconservación. Entonces, al preguntarse si es la fuerza de las pulsiones o el amor al padre lo que juega un rol en la constitución del superyó del niño, la autora opta por el segundo postulado al señalar que se renuncia a la madre no por el deseo erótico al padre, sino por amor a éste, para no dañarlo.

De esta forma propone pensar el superyó, ya no solamente ligado a la ley o la prohibición, sino profundamente ligado al amor que se sienta respecto a las figuras significativas, ya que no sería posible incorporar la norma si no se ama a quien la establece. De hecho será el monto de amor lo que prevalecerá en la incorporación de la norma capaz de organizar el psiquismo del sujeto y, posteriormente, permitirle también la vida en una sociedad de derecho. De este modo, recordando los postulados de Hegel del primer capítulo, podríamos decir que será necesario un primer reconocimiento amoroso en la relación “padre-hijo”, como base para el posterior reconocimiento en términos de derecho que le permita al sujeto reconocerse y reconocer a los demás como parte de un contrato social mayor. Relación entre subjetivación y socialización que posibilitará la capacidad de renuncia a propósito de que el sujeto ha sido objeto de un amor sublimado anteriormente. De esta forma la autora afirma que el ser humano nacería con una cierta ética, pero no inscrita en sí mismo, sino que condicionada por la presencia de aquel otro que logre ser capaz de regular los intercambios.

Será el amor al padre lo que se encuentra a la base del sentimiento de culpa originario que habría marcado la posibilidad del sujeto de ingresar a la cultura, tal como fue desarrollo en *Tótem y tabú*. Bleichmar considera que Freud buscó colocar los orígenes de la ética en el

inicio de la historia de la humanidad y su cultura, al plantear que la identificación primaria con el padre en un sentido filogenético, antecede a la constitución subjetiva. La autora rescata la idea del parricidio como condición de toda legalidad posible, a propósito de un padre perverso que se apodera de las mujeres y de un canibalismo entendido como la forma en que se incorpora la “función pauteadora” que da lugar al eje de la culpabilidad en el sujeto. De esta forma, la ética nuevamente se ve condicionada por la presencia de otros que logren regular de alguna manera el intercambio, a propósito de dicho sentimiento producido por el *reconocimiento del daño al otro*, que permite a su vez una posibilidad amorosa de reconocimiento. Pero Bleichmar (2011) lleva esto un poco más allá al señalar que en tanto el sujeto tiene una obligación respecto al otro, el ataque a éste no será sólo cuando se realiza activamente una acción perjudicial, sino cuando no se realiza lo necesario para evitar su daño.

El resultado de lo señalado será la regularización de la circulación deseante junto a la prohibición del parricidio, donde el intercambio será reconocimiento en términos clásicos de castración, así como del pacto intersubjetivo que pauta los límites de un contrato social en tanto derechos y obligaciones ilimitadas hacia el semejante. Al respecto, cabe destacar que la autora (2016) no sitúa el origen de la moral en el pacto social, sino en un pacto trascendente que de hecho es condición del posterior pacto social y en donde no existe un sentido histórico para las normas que han sido consensuadas, motivo por el cual el mito siempre ocuparía un lugar constitutivo en las pautas culturales.

Por otra parte, la autora destaca la diferencia entre el ideal del yo, que mide justamente una relación con éste último y que involucra a la autoestima del sujeto, respecto de la conciencia moral que mide la relación con el deseo inconsciente y que se asocia al eje de la culpabilidad tratado anteriormente. Para la autora, la ética en Freud debe ser ubicada, no en el rehusamiento de la acción, sino en lo impensable que se vuelve aquella. Un sujeto que actúa éticamente no sólo se rehúsa por razones prácticas -en un sentido clásico para no ser castrado, lo cual estaría asociado con una angustia por una pérdida efectiva- sino por la culpabilidad a propósito de un posible desmedro moral. Así, Bleichmar se da cuenta que la teoría que abre Freud respecto de la castración como constitutiva del complejo de Edipo no lleva en forma directa al origen de la culpabilidad, sino al establecimiento de la norma como renuncia, ubicando en el centro el carácter protector del superyó respecto del sujeto y no del objeto. De esta forma, la renuncia edípica se sostendría en una razón pragmática en términos de preservación narcisística y no ética. Mediante esta distinción, la autora busca diferenciar entre pragmatismo y ética, proponiendo que el inicio de las renunciaciones no sería en realidad a propósito de la angustia de castración, sino que debido a procesos establecidos con

anterioridad que permitirán al niño seguir siendo amado por el Otro y, posteriormente, por su ideal.

Aquello se iría conformando de forma paulatina con pequeños gestos como la capacidad que va adquiriendo el niño de aceptar que recibe algo de un otro, en forma de conocimiento u objetos por ejemplo, sin sentir que su yo corre peligro. Por lo que el momento en que el niño puede establecer formas de reconocimiento hacia un otro sería anterior a la instalación del superyó y, más bien, un terreno que permitirá su posible instalación. Con esto Bleichmar (2011) busca abandonar la hipótesis caricaturesca de que el pequeño es un perverso polimorfo de anárquico actuar hasta la constitución de dicha instancia, ya que este carácter guardaría relación con el ejercicio de la pulsión y no con la perversión moral del sujeto. De hecho el polimorfismo perverso será considerado por la autora (2016) como la forma primaria de inscripción de legalidades determinadas por la presencia del adulto, que aunque en un comienzo heterónomas, se irán inscribiendo subjetivamente en el niño como normas de crianza que tendrán un impacto tópico en el yo. Impacto que permitirá la estructuración defensiva de dicha instancia y que, en caso de no ocurrir, estaría dando cuenta de posibles dificultades en la instalación del superyó posteriormente.

De esta forma propone la existencia de ciertas pautaciones pre-edípicas, normas básicas de socialización de todo ser humano que es introducido en la cultura. En este punto se pregunta por el límite de lo que suele llamarse “convención social”, si acaso son normas arbitrarias o, son más bien, barreras pre-morales coexisten con el ser humano como formas de humanización de carácter universal. Bleichmar (2011) propone que a aquellas formas universales le son agregadas las particulares en el momento de la socialización, por lo que sería posible diferenciar unas de otras y, así, poder analizar el monto extra de malestar que producen, tal como hiciera Freud con la Viena del siglo pasado. Dichas convenciones sociales, tendrán como función pautar los modos de interacción humana que son constitutivos de la intersubjetividad. Así, lo que comúnmente llamamos “modales”, serían en realidad formas de control de las propias tendencias autoeróticas entendidas como la resolución de la tensión sexual realizada al margen del *reconocimiento intersubjetivo*. De esta forma, la transmisión de la norma por parte de un sujeto a otro implicaría un *reconocimiento del derecho a la cultura*, de ser incorporado a ésta y no quedar sometido a la arbitrariedad del goce propio (Bleichmar, 2016).

Acorde a lo anterior, se sitúa el origen de la moral con anterioridad a la instalación del superyó, a propósito de la subordinación del niño a una ley que interesa a la comunidad, aunque en un comienzo ésta sea impuesta por el adulto gracias al temor que siente el niño de

perder su amor. Porque una vez que el yo comienza a constituirse, toma fuerza la angustia de perder al otro como fuente de protección y amor. Por ejemplo, el niño comienza controlando esfínter por un mandato ajeno, pero posteriormente sentirá culpa si falla en público. Por lo que al inicio la renuncia estará marcada por amor al otro, pero posteriormente producirá estructuraciones en torno a la ética en forma de sentimientos como el pudor. Para la autora (2016) esta forma de renuncia puede ser considerada como el prototipo del modelo de la castración, en su sentido ontológico, es decir, en el *reconocimiento de que no todos los aspectos propios son maravillosos para el otro*. Esto es pensado siguiendo postulados freudianos en donde se considera que la represión se produce por la autoestima del sujeto respecto de sí mismo, en quien emergen sentimientos displacenteros al ejercer formas de resolución de la tensión inapropiadas cuando ya ha sido atravesado por ciertos diques morales, problemática en que la autora destaca el papel central del reconocimiento de la existencia del otro.

El pudor se considera como el primer rasgo moral en el sentido estricto, por ser el reconocimiento de algo que debe ser ocultado frente al otro, específicamente algo del orden del cuerpo que comenzará a producir molestia al ser exhibido. De esta forma los aspectos autoeróticos comienzan a ser privados, pero para ello será necesario que se haya constituido la representación del propio cuerpo, ya que no sería posible el surgimiento del pudor sin una organización narcisista de base. De esta forma, el pudor podrá ser considerado como el *reconocimiento de que el propio cuerpo no debe ser mostrado*, es decir, la constitución de una totalidad narcisista que debe ser sustraída del otro. Así la autora nos habla de cómo este sentimiento se constituye como un rasgo que implica una responsabilidad con la cultura de pertenencia, siendo la raíz de la moral sexual y de la ética, es decir, de la relación al otro y su posibilidad de reconocimiento. Y será de esta forma cómo el Yo se irá constituyendo en oposición y por *reconocimiento de la existencia exterior*.

Respecto al superyó, Bleichmar (2011) señala que sus órdenes pueden ser homologables a la idea del imperativo categórico de la ética kantiana -actuar de tal forma que tu conducta pueda ser elevada a modelo universal- ya que son autónomas y autosuficientes. Es por esto que no pueden ser sometidas a ningún tipo de racionalidad y, por lo mismo, constituyen a la moral como principio y no de manera pragmática. Destaca, además, el carácter impersonal del superyó, en tanto responde a una ley taxativa que pauta los límites de la conducta sin prometer posibles beneficios. Otro factor fundamental en la constitución de la ética y una de las funciones en las que participa el superyó será, justamente, en el proceso de represión pensada no sólo como la renuncia a la acción, sino

también al intento de sepultamiento respecto al deseo de su realización. A este respecto, Bleichmar señala que esto es lo “más importante en el tema de la ética: no alcanza con la renuncia a una acción, es necesario que el sujeto sepulte el deseo de realizarla o se avergüence cuando ese deseo retorna” (2011, p. 201). Como resultado, la renuncia al amor de uno de los progenitores producirá una organización libidinal que permita la ligazón de lo sexual en lo amoroso, considerando que las renunciaciones pulsionales pueden ser antecedentes de la renuncia edípica, pero no necesariamente constituyen caminos inamovibles, tal como observa en la clínica con niños y niñas.

Finalmente, al ahondar en la temática del Edipo, la autora (2011) se pregunta si éste pauta algo del orden de la moral sexual o de la ética del semejante y a ese respecto señala:

Si se entiende el Edipo en términos de pautación de la moral sexual, se está pensando en términos de que se renuncia al objeto, pero eso no quiere decir que esto se desplace a la relación con otros seres humanos: a temas como la agresión, el odio, la destrucción, o el objeto parcial (...) La cuestión de fondo es si el impacto de la norma es moral o ético, en el sentido de que pautar la moral sexual o pautar la ética, como una ética de relación al semejante. (p. 252)

De esta forma la autora concluye que la renuncia edípica en su vertiente ética se produce en relación al Otro en función de la posibilidad de *reconocerlo como la “no propiedad absoluta”*. Así, tal como vimos al comienzo del apartado que el adulto no debe hacer una apropiación del cuerpo del niño para su goce, para el niño la salida del complejo de Edipo será pautante no sólo respecto de la prohibición del incesto, sino de la prohibición de la apropiación del otro como lugar de goce. Por lo que, por un lado pautará la dimensión ética y, por otro, inscribirá la moral sexual de la sociedad de la que es parte. Esto debiera producir un ordenamiento pulsional ligado a *la renuncia autoerótica sobre la base del reconocimiento al otro*. De esta forma es posible observar cómo la interrelación entre diferentes tipos de reconocimiento por parte del adulto y del niño, harán posible el traslado de un deseo imposible a otros objetos, permitiendo así la circulación y correcta filiación, en tanto factor imprescindible para el desarrollo y mantención de la cultura.

c.- De fallas a desmentidas, dificultades en torno al reconocimiento

Hasta ahora, hemos realizado un recorrido por los procesos de constitución subjetiva y socialización que -en estrecha relación con el concepto de reconocimiento- permiten la construcción de un sujeto ético. Esto, a sabiendas de que aquellas generalidades explicativas no producen sujetos homogéneos, ni se constituyen como un destino asegurado para todos los seres humanos. Por lo que, en busca de aquellos matices propios de la realidad, nos adentraremos en las condiciones y efectos que se asocian a fallas en el reconocimiento. Es evidente que ante dicha problemática no basta con decir que ocurre “lo mismo, pero al revés” respecto a la construcción de un sujeto ético. A pesar de que Bleichmar no desarrolla sus postulados de manera tan esquemática en comparación a su propuesta de una ética del semejante, es posible identificar en sus postulados ciertas características generales que se encuentran a la base de fallas en el reconocimiento, así como formas subjetivas asociadas. Nos preguntamos entonces: ¿Qué lleva a un sujeto a ser incapaz de reconocer al otro en tanto semejante?, ¿Cuáles serían algunas de sus características a nivel social, metapsicológico y subjetivo?.

Quizás debamos partir por señalar que el concepto de semejante o -podríamos agregar más precisamente- de prójimo, en tanto sujeto reconocido por otro y cuya vida es un fin en sí mismo, ha oscilado a lo largo de la historia de la humanidad. Bajo la idea de leyes universales se ha buscado resguardar al otro, pero es evidente que no todos los sujetos han sido incluidos en esta categoría. Butler (2010) nos recuerda que no existen normas de reconocimiento únicas, sino condiciones generales e históricas de “reconocibilidad”, por lo que si “el reconocimiento caracteriza a un acto, una práctica o, incluso, un escenario entre sujetos, entonces la “reconocibilidad” caracteriza las condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento” (p. 18). De esta forma el reconocimiento se constituye como un potencial universal que pertenece a todas las personas, pero que bajo ciertas normas ha sido asignado de manera diferencial históricamente. Es por esto que *algo*, y no alguien, puede ser considerado como un ente vivo y no por eso ser necesariamente reconocido como una vida que merezca ser llorada, tal como nos recuerda la filósofa.

Justamente, el concepto de semejante será puesto en entredicho para Bleichmar (2011) cuando el pacto social o interhumano se rompe, generando catástrofes totalizantes que entrelazan la locura y el trauma a la pequeña y gran Historia (Davoine & Gaudillière, 2011). Negación del pacto como una forma de desmentir la castración, es decir, aquella diferencia que funda la posibilidad de toda diferencia posterior y que posibilita el reconocimiento del

otro. Específicamente, aquello que se derrumba es la barrera protectora en su registro cultural como garantía basal para el ejercicio del pensamiento y la cultura, propia de una sociedad regida por el derecho y la ley que permite la diferencia sexual y entre generaciones (Cabrera, 2012, 2015). Al respecto, cabe hacer el alcance respecto a sociedades occidentales y democráticas actuales, donde podríamos decir que impera un pacto que -aunque no roto- se encuentra muchas veces horadado, a propósito de una idea de semejante que pierde terreno bajo el imperio del individualismo y la independencia conjugadas con una ausencia total o parcial del Estado. Así, la independencia como una ilusión obligatoria que sitúa cualquier forma de dependencia del lado del fracaso, produce una merma en la instalación de modos de obligatoriedad de la relación con la alteridad, aquella “responsabilidad infinita” promotora de lazos de la que nos habla Bleichmar (2011).

Bleichmar nos trae como ejemplo la rabia que se activa en el hermano mayor cuando nace el menor, a propósito de la posibilidad del último de realizar acciones a las que él tuvo que renunciar para conservar el amor de sus padres. Esa rabia y horror es la que también sentiríamos como adultos al ser testigos de la injusticia social cuando la ley se aplica de forma desigual. Y es que al estar constituidos bajo una cierta ética, los sujetos que han renunciado a sus deseos inconscientes esperan que la sociedad sancione en la dirección de su renuncia, en alguna medida, para tener motivos lo suficientemente poderosos como para mantenerla. Lo anterior nos habla de la difícil conquista que implica la renuncia pulsional y permite pensar más críticamente en la cotidianeidad que permanentemente nos pone en situaciones más o menos dilemáticas respecto a la ética del semejante. Por otra parte, permite ayudarnos a pensar en situaciones límite que obligan al sujeto a enfrentarse consigo mismo y con los Otros de su historia, cuando se produce un fenómeno que parece tan contraintuitivo como poner la propia vida en juego en pos de auxiliar a un desconocido, tal como se busca indagar en la investigación en la cual se enmarca esta memoria. Al respecto, Bleichmar (2011) nos recuerda la paradoja de que la conciencia moral no se encuentra regida por el principio de realidad en tanto permite la autoconservación y cómo, al mismo tiempo, sí se encuentra regida por éste en tanto puede proteger al sujeto de quedar en un lugar de destitución respecto de sí mismo.

Hoy, la deconstrucción de la noción de semejante produciría una tendencia a la paranoia social, así como a la impunidad. Paranoia entendida como el fracaso del amor, ya que marca la imposibilidad de ver al otro como prójimo, sino como algo amenazante con aspectos destructivos y malignos que ayudan a negar de forma absoluta los aspectos de este carácter en sí mismo. Existiría a su vez una relación entre paranoia social y sentimiento de

soledad, dado por la indiferencia hacia el objeto o por la banalización de éste. Así, cada uno se convierte en un “no auxiliar” del otro, produciendo un sentimiento generalizado de desauxilio y desesperanza que es bastante común escuchar en pacientes que han sufrido los efectos de vivir en los límites de la cultura, en nuestro propio país y en plena democracia. Bleichmar (2011) pone especial énfasis en la indiferencia como una forma actual muy naturalizada de maldad que lleva a un aumento de la violencia en una sociedad carente de proyecto histórico común. A este panorama adiciona el concepto de anonimato que jugará un rol importante en la pérdida de enlace intersubjetivo, o lazo social como solemos llamarlo, sumado a la insatisfacción por la no posesión de objetos a los que otros sí tienen acceso, en una sociedad que tendería a incrementar la voracidad de quienes la constituyen. La autora propone que hoy el *reconocimiento se da principalmente a partir de los objetos* que es posible obtener y que rápidamente quedan obsoletos, con lo que el reconocimiento siempre se encuentra a punto de su destitución. Así, no es que la sociedad se haya vuelto “más pulsional”, sino que más voraz en referencia a objetos que no son necesariamente pulsionales.

Para avanzar en la búsqueda de ciertas características y condiciones a la base de fallas en el reconocimiento, volvemos por un momento a los tiempos originarios. Recordemos que Bleichmar (2008) define lo que comúnmente llamamos amor como una forma de la sexualidad ligada, producto de la función del lado narcisista de la madre que debiera lograr obturar el carácter perverso-polimorfo que sus mismos cuidados han inscrito en el cuerpo de la cría. Pero, si por diferentes motivos la función libidinizante se ve dificultada, es posible que se produzca también una dificultad en la cría respecto a la posibilidad de subversión de su objeto de conservación en un objeto libidinal -en tanto debiera dejar de ser un mero soporte de satisfacción de la pulsión- disminuyendo las posibilidades de que el adulto se configure como objeto de amor. En dicho caso, la configuración del otro adulto como semejante comienza a perder terreno ante un déficit de organización amorosa sublimatoria, lo que podría llegar a producir a la larga dificultades respecto a una “correcta” resolución del complejo de Edipo.

Lo anterior podría manifestarse, por ejemplo, en excesos propios de un ejercicio autoerótico de la sexualidad desligada del niño con el adulto o en la imposibilidad de su rehusamiento narcisístico. En dicho caso, el niño se vuelve incapaz de reconocer al Otro en tanto otro que merece ser cuidado y no simplemente “devorado”. A propósito de confusiones que suelen darse en la clínica con niños a este respecto, Bleichmar (2011) nos recuerda que el hecho de que en todo amor haya una raíz sexual sublimada, ya que en todo ser humano para llegar al amor ha sido necesaria una erogeneidad sublimada, no significa que no exista

diferencia entre erogeneidad y amor. Así, la autora nos alerta de las confusiones que muchas veces se producen cuando un psicólogo cree estar frente a un niño “que ama demasiado a su madre” o “edipizado”, cuando en realidad se está presenciando un ejercicio de autoerotismo y de “captura” del cuerpo del Otro por parte del niño a propósito de dificultades respecto a su reconocimiento.

Se suma al panorama anterior, la importancia de la instalación del principio de realidad en el niño, en su relación con la postergación del ejercicio pulsional, a propósito de una gratificación clara que haga posible una satisfacción desplazada. Cabe destacar que para la autora, el principio de realidad no es un concepto en abstracto, sino que forma parte de una construcción social mediante la cual el ser humano captura el mundo. Por lo que los destinos de la ética estarán articulados por un principio que se encuentra, a su vez, articulado socialmente. Es por esto que cambios de este orden podrían explicar, en parte, el aumento actual de perversiones y compulsiones en nuestra sociedad. Pero antes de llegar al principio de realidad, la autora (2016) destaca un concepto de Freud que nos habla de un yo narcisista de los orígenes, estructurado bajo el principio del placer al que el autor nombra “yo placer purificado”. En él, aún no se ha constituido la alteridad y los aspectos valorados del objeto se consideran propios, así como externos los displacenteros. Este yo se reconoce a sí mismo como una posesión valiosa del otro, correspondiendo a las primeras organizaciones narcisistas. Entonces, la pregunta crucial será en un momento dado, si este yo produce un reconocimiento exterior en términos de intersubjetividad o si es sólo logra producirse la delimitación de un terreno en donde, en realidad, no importa mucho que queda fuera de él.

Dicha forma de funcionamiento, en donde se proyectan los estímulos displacenteros para aliviar la tensión interna, debiera quedar atrás en cuanto comenzamos a ser capaces de reconocer la presencia del otro que impacta en la estructuración de un sujeto que podrá actuar éticamente de forma posterior. Pero, este sería hoy un “modo regresivo” de actuar cada vez más común en adultos que constantemente señalan al enemigo como algo externo al coincidir con todo aquello que no les resulta placentero. Lo anterior podría estar a la base de aquel narcisismo renegatorio que despierta con violencia ante la intolerable que puede resultar la diferencia del otro que aparece como rival. Lo anterior, lógicamente, hace impensable la posibilidad de reconocimiento del daño al otro y, por ende, la responsabilidad y obligaciones en relación al prójimo. Lo que nos recuerda a lo planteado por Freud (1921) hace más de un siglo atrás, respecto al repliegue narcisista de regresión al ideal, que promueve actos desubjetivados y alejados del trabajo de pensamiento, al denegar la diferencia de los sexos y la castración. Lo que lleva a los límites de la cultura, en un retorno a la violencia de la horda

cuyo paradigma extremo es la disolución o perversión del lazo mediante la cosificación y desubjetivación del otro (Cabrera, 2015).

Retomando elementos de orden metapsicológico, Bleichmar (2011) nos propone algunas líneas o ejes para seguir problematizando las diferencias entre formas de estructuración que tienen en cuenta, o no, al otro en tanto semejante. Por un lado nos habla de las apetencias de la pulsión que por definición serían desubjetivadas, es decir, que no implican una añoranza por el objeto, sino su búsqueda compulsiva en pos de la resolución de una tensión, lo que sucedería a propósito de la carencia del objeto. Por su parte, sería posible identificar una ausencia del objeto de amor cercano a la nostalgia o frustración, que -a diferencia de lo anterior- daría cuenta de un enlace ligador y sublimatorio respecto de un objeto constituido. Así, ciertas fallas en el reconocimiento implicarán de esta forma, un triunfo de la pulsión y su carácter voraz en tanto no se interesa por el objeto, ni se encuentra ligada a lo amoroso.

Siendo la pulsión voraz y perversa por definición -ya que implica un deseo brutal de incorporación del objeto- la autora relaciona estas características con una insatisfacción existencial que observa en pacientes adultos con dificultades para establecer una relación amorosa al otro, lo que iría más allá del deseo insatisfecho de la histeria al implicar la imposibilidad de cuidado del objeto por la búsqueda exclusiva de su consumación. A su vez la voracidad estaría asociada a la compulsión, que logra regular en términos económicos, pero que no produce realmente una estabilización que sí sucedería mediante el placer. Bleichmar nos recuerda que, lejos de ser algo demasiado extraño o abstracto, lo anterior puede adquirir formas sofisticadas, que tienen por base un desprecio por el objeto, que propicia la desubjetivación de éste al dejarlo en un estatuto de “cosa” en vez de objeto, a propósito de una pérdida del vínculo amoroso. De esta forma se borra el reconocimiento de la “no propiedad absoluta” respecto al cuerpo del otro, quedando el camino disponible para el ejercicio de goce con un otro que ha perdido su estatuto de semejante. Lo anterior podría ser guiado por lo que la autora (2016), siguiendo a Bauman, señala como una “ética pragmática” en donde se encuentra en el centro lo útil y lo posible, por sobre lo bueno o lo bello, lo cual imposibilitaría la construcción de un sujeto que actúe moral o éticamente.

De esta forma la autora concluye que el problema no radicaría en las pasiones, sino en lo que el yo hace con ellas, por lo que se debería poner foco, no en la inmoralidad del inconsciente, sino en la moralidad del yo a propósito de sus ideales. Además agrega que dicha instancia también se rige por una estructura de valores históricos y que podría estar en riesgo respecto de su autopreservación, ya que hoy se caracteriza por una identidad fugaz y

de equilibrio precario que no se sostiene a futuro, lo que dificulta la postergación del goce pulsional inmediato. Para Bleichmar (2016) serán los sentimientos amorosos al semejante los que definan la posibilidad de que el yo se presente como una “masa ordenada” e investida, que se reconoce a sí misma como objeto de amor y actúa acorde a ello. A propósito de aquellas dificultades, la autora nombra formas de narcisismo que no permiten ni amar al objeto ni sentirse internamente acompañado, a propósito de una voracidad determinada por una falla primaria en la constitución del objeto.

A propósito del trabajo clínico y la posibilidad de transformación de sujetos que muestran dificultad para reconocer a un otro, la autora (2011) propone tener en cuenta ciertos requisitos mínimos en relación al posible paciente, como son su capacidad de transferencia a propósito de la capacidad que pueda o no tener de registrar al otro y producir un lazo. Además, recordando lo planteado anteriormente, si no es por amor al otro o a sí mismo - en tanto se cumplen los requisitos que impone el ideal o la conciencia moral- no existirá motivación para una renuncia al goce por parte del sujeto. Por lo que libidinizar al analista sería también la base de un trabajo de este tipo, en el entendido de que no es posible recibir algo del orden de la ley de quien no esté mínimamente investido. Un segundo punto tiene que ver con la posición del sujeto respecto a su goce. Sólo en la medida en que el sujeto siente displacer y conflicto con aquel ejercicio -es decir, existe allí un sujeto moral que puede ser capaz de sentir culpa o vergüenza de su accionar, aunque sea a posteriori- sería posible pensar en realizar algún tipo de trabajo clínico que busque rescatar al sujeto de la destrucción del otro y/o de sí mismo. Sin embargo, advierte de las dificultades en esto a propósito de la fuerza que tienen las compulsiones en el funcionamiento del psiquismo, así como del discurso de algunos pacientes que se caracteriza por su escisión, a raíz de mecanismos renegatorios o de autoengaño que buscan que el discurso exterior le desmienta lo que ven y les permita afirmarse en el pensamiento propio. Esto podría promover, a su vez, la dificultad por parte del analista de sentirse realmente convocado transferencialmente por este tipo de sujetos que parecen no llegar a constituirse como pacientes en cuanto tal.

En caso contrario, cuando el ejercicio se ejerce sin que produzca una división en el sujeto, es decir que es sintónico con su posición y no produce preguntas ni cuestionamientos respecto de sí mismo, la autora propone diferentes formas que puede adquirir la subjetividad cuando algo del orden del reconocimiento al otro, y del Otro, ha fallado. Al respecto Bleichmar, identifica en diferentes seminarios, diferentes fenómenos que pueden ser pensados desde la óptica de fallas en el reconocimiento que van desde la indiferencia y el sentimiento de soledad, hasta clasificaciones más extremas de una falla en la ética del

semejante, como la perversión y la psicopatía en donde se produce un reconocimiento de la ley, pero sólo para transgredirla o renegar de ella.

Respecto a la psicopatía, la autora (2011) en primer lugar se pregunta por la utilidad de dicha clasificación y propone limpiarla de todo componente ideológico, ya que muchas veces su utilización ha sido una forma de control al clasificar conductas que no se adecuan a las legalidades imperantes, pero que no por ello implican una problemática subjetiva en cuanto tal. Teniendo claro lo anterior, propone hablar de psicopatía cuando en el sujeto no hay nada que lo ligue al otro y lo haga sentir responsable de lealtades mínimas que lo comprometan con el semejante. Casos extremos en donde el otro pasa a ser medio para la acción, ya que el objeto no logra ser investido de forma amorosa por lo que hay una ausencia de emoción empática frente al sufrimiento.

Al respecto, la autora (2016) señala que la psicopatía:

es una forma con la cual se constituye un yo placer purificado en una cultura en la cual el egoísmo constituye un valor pregnante, porque pueden inscribir en el yo ideal inclusive (...) conductas aparentemente altruistas que tienen que ver con un narcisismo extremo, pero ideológicamente está articulado por los modos en los cuales esa cultura concibe en el yo la relación al otro, con lo cual esta relación al otro es mentirosa, pero al mismo tiempo está al servicio de ciertos fines. (p. 187).

Resulta coherente, entonces, que el eje de la culpabilidad esté ausente estando presente el principio de realidad, en tanto autoconservación y pragmatismo extremo. Además, la autora realiza ciertas distinciones y combinaciones, como formas homicidas de psicopatía que no necesariamente tienen que ver con sadismo, sino con que el otro pasa a ser un obstáculo para un fin, por lo que la acción se ve acompañada de una total indiferencia. Uno, de los tantos problemas clínicos respecto a estas formas de subjetividad sería el carácter “incastrable” del sujeto, que no logra constituirse como paciente, ya que no produce una transferencia de supuesto saber sobre el analista y en donde el sentimiento de culpa y reconocimiento del daño al otro puede encontrarse totalmente ausente.

Por su parte, la perversión pensada como una estructura en donde hay ausencia de inscripción del nombre del padre o la metáfora paterna desde Lacan, es considerada por Bleichmar como una explicación demasiado general para un fenómeno complejo. Por lo que propone cercarla, a propósito de la fijación libidinal del sujeto que le permite una precaria organización psíquica. Ésta se produciría a partir de un modo de descarga privilegiado asociado a una acción perversa que lleva al sujeto a la compulsión, en donde no se produce una renuncia al goce sobre la base del amor al semejante. En caso de estabilizarse en una

rutina sexual que instala al sujeto como espectador gozoso de su perversión, sería posible hablar de estructura clínica perversa y en este caso sí habría goce, a propósito de la desubjetivación del otro que permite su apropiación; a veces a propósito del odio, otras sólo con indiferencia y resolución del goce. De esta forma Bleichmar (2016) señala que la vida del sujeto queda capturada en su economía psíquica por el ejercicio de la compulsión y ordenada alrededor de dicha perversión. La autora identifica la existencia tanto de la perversión moral como de la erógena, asociada al sadismo o masoquismo en sus diversas combinatorias, exceptuando el masoquismo moral que no entraría en la categoría de perversión. En cualquier caso, la cuestión central será el lugar del sujeto ante la acción gozosa con el otro, su propio fantasma y la relación de transgresión que establece con la ley.

Por su parte, la indiferencia es definida por la autora (2011) como el efecto de no tomar en cuenta al otro, pero no a causa de una disociación, sino por desconocimiento del otro a propósito de una falta de amor hacia el objeto. A veces esto llega a tal punto en la relación entre padres e hijos, que el último deja de hacer una demanda de reconocimiento, ya que considera que las palabras no logran convocar al Otro en su indiferencia. Tal como veíamos anteriormente, la indiferencia puede ser el rasgo característico de un funcionamiento psíquico o sumarse en combinatoria a otras formas más complejas, siendo sostén del ejercicio de una compulsión con un otro entendido como mero soporte corporal. Esto promueve la desubjetivación de la víctima, lo que recuerda al ejercicio del nazismo que Hannah Arendt estudia en *La banalidad del mal*. Para la autora, tanto la indiferencia como la marginación serían hoy expresión de formas de violencia destructivas y silenciosas que promueven formas de desubjetivación comunes y naturalizadas.

Por último, podemos señalar el sentimiento de soledad que la autora (2011) liga a la falta de reconocimiento subjetivo producto de falsos encuentros o formas de sedación paliativas en donde se descubre la imposibilidad de compartir el placer. Bleichmar toma la idea de sentimiento de soledad de postulados de Klein, quien lo define como el producto del anhelo omnipresente de un incansable estado interno perfecto, donde es posible apreciar una discordancia entre lo encontrado y lo esperado y en donde el objeto es siempre insatisfactorio para colmar el deseo de encuentro absoluto. De esta forma el sentimiento de soledad será el efecto del intervalo entre lo esperado respecto al objeto de amor y lo que se recibe de éste, en donde la única manera de que se esté en condiciones de dar es que se reconozca que se ha recibido de otro. Al respecto Bleichmar define a la soledad como la “imposibilidad de reconocerse en el intercambio con el otro, una imposibilidad de disfrutar, no solamente de lo que el otro da, sino de lo que el otro tiene.” (2011, p. 59).

Considera además que hoy en día es muy común que se diluya la alteridad y el reconocimiento de lo recibido, lo cual genera sentimientos de odio y soledad que estarían asociados -a su vez- a sentimientos de “desauxilio” que dejan en una posición de desvalimiento. Desvalimiento ante la ausencia del otro que se da en el intervalo existente entre recibir y sentirse reconocido por el otro. Es por esto que la sensación de soledad tendría directa relación con la incomunicación que se pone de relieve, más allá de la presencia o ausencia efectiva del objeto. De esta forma se plantea el sentimiento de soledad en términos de comunicación por ser un intercambio de bienes simbólicos. Esto produce muchas veces una alteración del “circuito de gratitud” cuando, por ejemplo, quien recibe no reconoce que es el otro el que da, produciendo una apropiación donde lo que el otro da se considera lo que uno tiene por derecho a recibir. Tal como en la indiferencia, para la autora (2016) el sentimiento de soledad también es producto de una ausencia de amor por el objeto, que a veces incluye su ataque, y que produce una imposibilidad de establecer nexos amorosos con otros, por lo que se suele producir un repliegue de los investimentos del exterior apareciendo el mundo como acabado en sus posibilidades.

CONCLUSIONES

Previo a compartir algunas reflexiones resulta útil recordar las coordenadas que, como un mapa de fondo, nos han guiado hasta aquí. A propósito del lugar del concepto de reconocimiento en la investigación de Fondecyt⁴ en la cual se enmarca esta memoria, se ha buscado comprender los aporte específicos que una perspectiva psicoanalítica puede entregar a la problemática del reconocimiento de un modo inicial y teórico. Esto, a propósito de una asociación del concepto con procesos conscientes o voluntarios, en contraposición a las particularidades que el campo psicoanalítico ofrece a raíz de proponer un sujeto de lo inconsciente. En busca de aquellos aportes teóricos, se introdujo el concepto de reconocimiento a partir de postulados de Hegel, para posteriormente identificar y reconstruir conceptualmente procesos y condiciones que posibilitan el reconocimiento al otro, a partir de las propuestas de Winnicott, Lacan y Bleichmar.

En relación a los principales hallazgos de la investigación, nos detendremos primero en los aspectos más relevantes tras el recorrido hecho desde el campo filosófico al psicoanalítico, de la mano de Hegel. A raíz de la discrepancia que produce situar al concepto de reconocimiento en la obra del filósofo -y de acuerdo con la premisa que señala la presencia del concepto a lo largo de toda su producción teórica, sólo que no de forma unívoca- se consideraron sólo dos períodos proponiendo dos formas de reconocimiento asociados a la intersubjetividad: “intersubjetividad-eticidad” e “intersubjetividad-espíritu”.

Mediante la propuesta política de Hegel -localizada en el primer par intersubjetivo- respecto a que el recíproco reconocimiento de la identidad entre sujetos al interior de la comunidad produce una lucha por el reconocimiento que propicia grados crecientes de autonomía y pertenencia, es posible señalar que el filósofo saca al sujeto del soliloquio de la moral, introduciendo la figura del otro asociado al reconocimiento como un imprescindible respecto a la posibilidad de un convivir ético. Así, observamos que en un primer momento el concepto es identificable en tanto *proceso* que requiere de al menos dos elementos, ya que se produce a propósito de una relación con otros; dando origen a procesos de socialización e individuación mediante el devenir de un sujeto en cuanto tal, gracias al reconocimiento de igualdad que no implica sacrificar las diferencias.

El concepto de reconocimiento toma un nuevo carácter respecto al par “intersubjetividad-espíritu”, al ser considerado por Hegel como un elemento fundamental

⁴ Fondecyt de Iniciación n° 11200763 “Indagaciones sobre los actos de desobediencia de militares en dictadura cívico-militar chilena (1973 - 1989)”.

para la realización del ascenso a la universalidad, a propósito de la dialéctica de las autoconciencias. Aquí, es la posibilidad de conocerse a sí mismo la que tiene por condición la mediación de un otro, gracias al elemento de reconocimiento en tanto promotor de intersubjetividad a nivel individual, pero también social; lo que permite a su vez la unidad de aquel “nosotros que es un yo”. De esta forma, se identifica el surgimiento del concepto a propósito de situaciones tan diversas como es la guerra por conseguir la valía entre el Señor y el Siervo -experiencia incompleta de reconocimiento propiamente humano- hasta el reconocimiento mutuo y en forma de lenguaje como perdón tras la revolución.

Al dar paso al campo psicoanalítico se priorizaron las formas de reconocimiento en términos cronológicos respecto a la obra de Hegel, tomando a Winnicott a propósito del proceso de socialización promovido por el concepto tal como identifica Honneth. Se identifica que los aportes del psicoanalista respecto al reconocimiento guardan relación con el eje de la existencia en los primeros tiempos de la experiencia humana, quedando asociado primeramente a la necesaria identificación de la madre respecto de la cría, que propicia un adecuado reconocimiento de la necesidades del bebé en estado de total dependencia, el cual requiere de una mantención activa, pero no intrusiva, de la continuidad de su existencia. A su vez, se identifica la necesidad de un reconocimiento proveniente de la madre respecto de la existencia misma del bebé mediante la función de espejo de su rostro, así como la importancia del reconocimiento de la diferencia; un segundo nivel del proceso que precisa de la “negación” parcial del primero en miras a un reconocimiento mutuo en la relación que permitirá mayores grados de autonomía.

Respecto al par “intersubjetividad-espíritu”, es posible observar el nexo entre los postulados de la primera experiencia de reconocimiento en Hegel y dos momentos de la obra de Lacan que trabajan la estructuración del psiquismo mediante dicho paradigma. En ambos momentos se observan los efectos de la lectura antropológica de Kojève. Sin embargo, lo anterior resulta más evidente en la dialéctica de la conciencia bajo las coordenadas del Amo y el Esclavo, en donde se da especial énfasis a la agresividad y sometimiento lo cual implica arriesgar la vida por satisfacer el deseo de reconocimiento bajo la forma de una lucha, tal como se observa en el primer momento del Estadio del Espejo. De esta manera concluimos que el deseo de reconocimiento presente en esta primera dialéctica es de orden imaginario, al quedar atrapado en aquella búsqueda respecto del pequeño otro del estadio especular que lleva a cierto grado de paranoia y eterna lucha por el reconocimiento al estilo “yo o tú”.

En un segundo momento de la obra de Lacan, es posible apreciar la transformación del concepto de reconocimiento a propósito del creciente interés del autor por el orden

simbólico. La dialéctica pasa a ser en torno al deseo, cuyo Amo es aquel Otro introducido en el esquema óptico y encontramos al concepto investigado en la reformulación que realiza Lacan respecto del complejo de Edipo, donde el deseo queda reorganizado a propósito de su paso por el significante proveniente del Otro. Un deseo de reconocimiento que, tal como dijera Kojève, es un deseo de deseo por parte del hijo respecto de la madre. Así, es posible concluir que el reconocimiento es llevado en este punto al nivel simbólico de la demanda, en diferenciación a la necesidad de orden imaginario, y se produce respecto al Otro con mayúscula y en asociación con la estructuración de un sujeto deseante cuyo vacío representa aquella “fuerza negadora” propia del ser humano o al menos del humano neurótico.

Finalmente, respecto al concepto de reconocimiento trabajado por Bleichmar de manera explícita, pero no sistemática, afirmamos la relevancia que tiene en parte de su obra asociada a la búsqueda de otorgar fundamentos metapsicológicos a la clínica con niños y niñas. Resulta atingente destacar la importancia que otorga la autora a un psiquismo inicialmente en construcción, cuyos tiempos “míticos” son en realidad movimiento reales de estructuración y en donde el deseo del Otro puede ser sopesado en los efectos de aquella constitución psíquica. Consideramos que este punto distingue su propuesta de la de otros autores, al ligar de forma muy delicada y novedosa teoría y clínica. Además, resulta relevante considerar el lugar que toma el amor de tipo sublimatorio y de carácter ético como elemento fundamental o condición de diversos procesos de reconocimiento.

Uno de ellos es el reconocimiento en tanto promotor de procesos de humanización en los primeros tiempos de la existencia humana, asociado al concepto de narcisismo trasvasante, el cual destaca en tanto es capaz de ampliar los límites del narcisismo primario tal como fue desarrollado en el apartado de reconocimiento asociado al Estadio del Espejo por Lacan. A la base de dichos procesos de humanización se encuentra el reconocimiento por parte del adulto de la presencia del semejante, así como su reconocimiento especular en un sentido ontológico; en donde el reconocimiento de la igualdad va aparejado por uno de la diferencia capaz de otorgar validez a una subjetividad distinta de sí, tal como fue descrito por autores como Hegel y Winnicott anteriormente. Esto cobra especial relevancia al buscar comprender los aportes teóricos del psicoanálisis a la problemática, ya que es posible señalar que el reconocimiento de la madre será condición de la constitución de un interno-externo en la cría, origen de un conflicto intrapsíquico que producirá posteriormente lo propiamente humano. De esta forma, concluimos que la estructuración de lo inconsciente en la cría necesita de pre-requisitos para su instalación de tipo intersubjetivo otorgados por procesos tempranos de reconocimiento por parte de la madre.

Por otra parte, es posible asociar el concepto de reconocimiento en Bleichmar a la construcción de un sujeto ético, a propósito de la introducción de dicha problemática al interior del complejo de Edipo cuando la autora pone énfasis en el aspecto intrapsíquico del adulto en relación a las legalidades que lo constituyen y que determinan la forma ética -o no- en que responde a las necesidades del bebé. De hecho, es posible afirmar que la realización del concepto es para la autora la única garantía de construcción de un sujeto ético y que, asociado a una transmisión amorosa de la ley, representa el reconocimiento del derecho a la cultura que tiene la cría de no quedar sometida a la arbitrariedad del goce particular del Otro. De parte del bebé, el reconocimiento queda ligado al potencial intersubjetivador de las sonrisas que demoran el proceso de alimentación, a propósito del reconocimiento del deseo de conservación del objeto por el reconocimiento del daño al otro, a raíz de pautaciones pre-edípicas que permitirán posteriormente la renuncia edípica en su vertiente ética. De esta forma, podemos concluir que el reconocimiento se encuentra estrechamente ligado a la construcción de legalidades que permiten un actuar ético a propósito de un Yo que se constituye paulatinamente en oposición y reconocimiento de la existencia exterior.

Finalmente, respecto a las condiciones y características asociadas a fallas en la capacidad de reconocer a un otro, proponemos el lugar de la renuncia pulsional como una difícil y necesaria conquista en la construcción de un sujeto que pueda actuar éticamente en sociedad, lo cual a su vez se encuentra dificultado por la actual forma de reconocimiento social cuya fuente sería la obtención de objetos no necesariamente pulsionales que quedan rápidamente obsoletos, según la autora. Al panorama anterior debemos sumar dificultades de tipo metapsicológico respecto a la función libidinizante del Otro que implican al reconocimiento, lo cual impediría que la cría logre subvertir el objeto de conservación a uno de tipo libidinal y, posteriormente, de amor; un triunfo de la pulsión y su carácter voraz que obstaculiza la ligadura amorosa al semejante y, por ende, las posibilidades de reconocimiento del daño al otro y cuidado, pasando a ser una *cosa* a propósito de un ejercicio de goce. Finalmente, es posible categorizar ciertos fenómenos planteados por Bleichmar que dan cuenta de diferentes tipos de fallas en el reconocimiento en formas de perversión, psicopatía, indiferencia y sentimientos de soledad.

De esta forma, tras plantear conclusiones específicas en relación a los aportes de cada autor, también es posible extraer algunas conclusiones generales respecto al término investigado. En primer lugar, es posible deducir que el reconocimiento tiene por condición la relación a un otro que se nos muestra como fundamental para un proceso de estructuración posterior. Ya sea a propósito de la lucha por el reconocimiento o al amor sublimatorio que

reconoce a un otro en tanto ser humano, el término -que en sí mismo es condición de tantos otros procesos- requiere de una otredad que admita semejanzas y diferencias, así como una cierta validación en el eje de la existencia. Así, quién es ese otro -en tanto semejante u Otro- es fundamental para situarnos en las condiciones y también en los efectos que aquel reconocimiento puede llegar a producir. Sin embargo, un factor común a todos los autores es su relevancia a propósito de la construcción psíquica del sujeto, pensable sólo en términos intersubjetivos.

Tras este recorrido, también ha sido posible identificar de qué forma el término porta una facultad humanizante, podríamos decir, necesaria para la construcción de lazo social. Asunto intuido desde el inicio de la investigación, pero que adquiere consistencia a lo largo de ésta. Sin embargo, lo anterior no es incompatible con sus efectos plasmados en un nivel intrapsíquico y asociados a procesos de subjetivación, que traen aparejados términos como valía y dignidad o, incluso, la posibilidad de la construcción de una cierta ética. De esta forma podemos afirmar que el reconocimiento, lejos de ser un proceso cognitivo, voluntario, referido al mero examen que implica “volver a conocer *algo*”, implica a *alguien* y a *lo inconsciente*, en tanto motor de un posterior conflicto intrapsíquico propio de lo humano. A quedado evidenciado que dicha asociación varía considerablemente dependiendo del autor que abordemos, por lo que el concepto se resiste a una descripción unívoca abarcando un rango que a lo menos se encuentra desde el eje del yo-ideal hasta el ideal del yo, incluyendo momentos que es posible rastrear sólo a través de sus efectos estructurantes incluso antes del sepultamiento del complejo de Edipo. Así, a partir de actos, gestos, procesos, condiciones y formas de relacionarse, concluimos que el reconocimiento se despliega como un común denominador para el ingreso de la cría al mundo, con las posibilidades y dificultades que aquello implica en términos de renuncia pulsional, a propósito de procesos de socialización que son condición de posibilidad de la integración del sujeto a la cultura.

Tras exponer aquello que logramos concluir tras la investigación, resulta atingente proponer algunas de las limitaciones observadas. En primer lugar, identificamos una restricción de diseño al ser una aproximación inicial y, por ende, parcial respecto al abordaje de los autores investigados. Una construcción que -pese a sus intentos de rigurosidad en relación a la construcción teórica asociada al concepto- no deja de ser introductoria debido a que el concepto no ha sido abordado de manera sistemática por el campo psicoanalítico con anterioridad. Esto tuvo implicancias respecto a la reconstrucción teórica de los autores, la cual fue acotada a los intereses de la investigación en desmedro de cierta profundidad o desarrollo más preciso respecto a la obra de cada uno de ellos. En esta línea, es posible

observar que la lectura de la obra de Hegel se encuentra mediada por autores de habla hispana o traducidos al español, sin recurrir a la fuente en forma directa ni en su idioma original, lo cual sin duda pudiese ser una dificultad en el esfuerzo por aprehender el origen del concepto de reconocimiento en el ámbito filosófico. Además, a propósito de los objetivos acotados al primer capítulo, ha quedado fuera la posibilidad de ahondar en la relación entre los planteamientos hegelianos y el psicoanálisis, lo cual pudiese haber enriquecido la investigación.

Por otro lado, a propósito del modo en que Bleichmar transmite parte de su obra mediante seminarios, conferencias y entrevistas, lo planteado en el tercer capítulo ha dado por resultado un esfuerzo perfectible de sistematización, pese a su valor en tanto autora latinoamericana aún poco estudiada en Chile y cuya obra no ha sido organizada en torno al concepto. Por último, tras la toma de cierta distancia respecto a lo producido, es posible considerar otras posibilidades teóricas. Específicamente la posibilidad de rastrear a aquellos autores que inspiraron o los ya trabajados, como Lévinas desde la filosofía o Freud, en tanto productor de textos clásicos que pudiesen ser leídos desde una clave más actual. También la posibilidad de incluir a otros autores atingentes como es el caso de André Green, a propósito de su teoría de lo negativo inspirada en Hegel y su relación al concepto de reconocimiento. Finalmente, pese a la búsqueda de reconstrucción conceptual, es innegable que éste sigue manteniendo un carácter de difícil aprehensión, por lo que se mantiene por momentos en un ámbito abstracto y, hasta cierto punto, aún enigmático.

Pese a su contenido teórico, resulta importante mencionar que el texto fue escrito constantemente en relación a asuntos propios del “hacer en el mundo”, ya que su origen -tal como se menciona en la introducción- se encuentra en la experiencia clínica. Aquello permite imaginar proyecciones de futuras investigaciones que pudiesen hacerse cargo de algunas de las limitaciones antes mencionadas. Por un lado, es posible pensar en el lugar que ocupa el reconocimiento en el trabajo de la clínica psicoanalítica actual, particularmente en casos en donde premisas del psicoanálisis ortodoxo son puestas en entredicho por los propios pacientes que han sufrido desmentidas o fallas en el reconocimiento en niveles micro y/o macrosociales. Para ello, en primer lugar, sería necesario identificar presupuestos que se encuentran a la base de la constitución psíquica del sujeto en relación al reconocimiento y su carácter simbolizante, en pos de desnaturalizar garantías mínimas de existencia para la conformación de una neurosis clásica.

Sabemos de facto que dichas condiciones no se encuentran aseguradas, también que la clínica psicoanalítica de lo traumático -tal como señala Fernández (2018)- ha problematizado

aspectos como el encuadre clásico basado en la abstinencia y el principio de neutralidad, nombrando el concepto de reconocimiento a propósito del lugar que el analista puede encarnar en la práctica clínica. Sin embargo, pareciera no haber total consenso respecto a qué se apunta cuando se utiliza el concepto de reconocimiento o de qué forma(s) se despliega en la práctica clínica. Esto a propósito de que el concepto parece no haber sido el foco exclusivo de investigaciones a ese respecto, sino componente relevante en una transferencia que busca la restitución del lazo y en intervenciones que remiten a juicios de existencia al reconocer algo del orden de lo desmentido. Lo anterior ha sido abordado por autores como Aceituno, Cabrera, Davoine & Gaudillière, Fernández, entre otros ya mencionados.

Es por esto que una de las líneas futuras de proyección de esta investigación guarda relación con poder ahondar y categorizar diferentes órdenes de reconocimiento en la clínica psicoanalítica de lo traumático a propósito, por ejemplo, del eje de la transferencia mediante un abordaje teórico-clínico de casos o el análisis de prácticas clínicas psicoanalíticas. Lo anterior en pos de re-pensar el lugar ético del analista en casos en los cuales, lejos de ser un enigma o “sujeto supuesto saber”, muchas veces es convocado a construir una alteridad que pueda restituir aquel lazo humanizante que ha sido dañado. A ese respecto Bleichmar (2012) nos recuerda que por mucho tiempo se creyó que la función del analista era dejar en suspenso y pelear contra la transferencia, cuando el problema actual es la recomposición de ésta como modalidad de relación intersubjetiva o, podríamos decir, de lazo social. Es decir, una cierta “responsabilidad de humanización” en el campo de la intersubjetividad con el elemento transferencial como aliado.

Una segunda proyección, guarda relación con la investigación en la que se enmarca esta memoria respecto a actos de desobediencia realizados por militares en la dictadura cívico-militar chilena (Cabrera et al., 2023), los cuales en variadas ocasiones buscaron restituir un cierto orden de reconocimiento en contextos totalizantes y límite. Un reconocimiento del prójimo como respuesta al dolor del otro que logra imponerse por sobre la transgresión de la ley, lo cual sitúa a estos actos en cercanía a una “ética situada” en donde la biografía del sujeto desobediente cobra un lugar central (Todorov, 2016). A raíz de lo anterior, la investigación toma la biografía de los protagonistas mediante la construcción de historias de vida con el objetivo de problematizar condiciones de posibilidad de dichos actos.

Así, ha sido posible identificar el reconocimiento propio de modos de actuar éticos o de respeto por el prójimo transmitidos en la historia temprana de los protagonistas por parte de sus Otros significativos, así como en el cuidado entre pares y respecto a otros, en momentos de especial vulnerabilidad. A ese respecto, se continúan los análisis que intentan

evitar la causalidad lineal entre ambos tipos de reconocimiento, ya que no es difícil suponer que el hecho de contar con una biografía en donde hayan existido actos de reconocimiento no implica la imposibilidad de plegarse a un mandato totalizante, tal como ocurrió con muchos cómplices pasivos o activos durante la dictadura. De esta forma, el concepto ha quedado ligado a la investigación en la búsqueda de aquellos procesos subyacentes al acto anómalo (Cabrera et al., 2023), siendo utilizado para la construcción de preguntas directrices de las entrevistas semi-estructuradas, así como de forma más implícita en ejes de análisis intra e inter-caso, a propósito de un abordaje teórico previo del concepto tal como lo plantea Bleichmar (2011, 2016).

Sin embargo, es posible afirmar que el concepto de reconocimiento aún se encuentra en la investigación de manera algo difusa, a propósito de ser un elemento más entre muchos otros; también a raíz de la singularidad del reconocimiento a propósito de la variabilidad entre casos, así como por la complejidad que representa el estudio de un tema poco explorado aún por la academia. Es por esto que una segunda línea de proyección de esta investigación, guarda relación con poder localizar de manera más precisa las coordenadas del reconocimiento en tanto antecedente del acto, así como el carácter de reconocimiento -presente o no- en el acto mismo de desobediencia, lo cual también podría aportar en la comprensión de aquello que excede al concepto, pudiendo referir a nuevos elementos, por ejemplo, cercanos al afecto. Lo anterior cobra especial relevancia en la medida en que consideramos a los participantes de la investigación como sujetos con un psiquismo en conflicto y en donde muchos de los actos continúan siendo incomprensibles para sus propios protagonistas hasta el día de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceituno, R. (comp). (2010). *Espacios de Tiempo. Clínica del Traumatismo y Procesos de Simbolización*. Santiago: Universidad de Chile.
- Aceituno, R. & Cabrera, P. (2014). Elementos introductorios para una clínica de lo traumático y su elaboración. En Cabrera, P (comp). *Construcciones. Clínica de lo traumático y figurabilidad (pp 13-35)*. Santiago: El Buen Aire.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra*. D.F: Paidós mexicana, S.A.
- Bleichmar, S. (2002). *La fundación de lo inconsciente: destinos de pulsión, destinos del sujeto. (1a ed)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bleichmar, S. (2005). El sigma / Entrevistada por Emilia Cueto.
<https://www.elsigma.com/entrevistas/entrevista-a-silvia-bleichmar/8006>
- Bleichmar, S. (2007) *La subjetividad en riesgo*. Buenos Aires: Topía Editorial.
- Bleichmar, S. (2008). *En los orígenes del sujeto psíquico. Del mito a la historia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bleichmar, S. (2010). *El desmantelamiento de la subjetividad. Estallido del yo*. Buenos Aires: Topía Editorial.
- Bleichmar, S. (2011). *La construcción del sujeto ético*. Buenos Aires: Paidós
- Bleichmar, S. (2016). *Vergüenza, culpa, pudor: relaciones entre la psicopatología, la ética y la sexualidad*. Buenos Aires: Paidós
- Cabrera, P. (2012) Actualidad de las piezas de museo: Freud y la ecuación etiológica ampliada. *Revista De Psicología*. 21 (No. 1), 135–157.
- Cabrera, P. (2015). *Freud: indagaciones en torno al sujeto, la alteridad y la experiencia*. (Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte). Universidad de Chile.
<https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/136743/freud-indagaciones-en-torno.pdf>

- Cabrera, P. Kassis, J., Mendoza, F. Alarcón, L. (2023). *Desobediencia en situaciones extremas: trayectorias de militares disidentes durante y posterior a la dictadura cívico militar chilena (1973-1989)*. [Manuscrito enviado para publicación]. *Revista Política y Sociedad* (ISSN: 1130-8001).
- Carmona, D. (2020). Autonomía e interdependencia. La ética del cuidado en la discapacidad. *Revista Humanidades*. 10 (No. 2), 99-117.
- Chemama, R. (1996). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Davis, M., & Wallbridge, D. (1988). *Límite y espacio: introducción a la obra de D.W. Winnicott*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Davoine, F. & Gaudillière, J. M. (2011). *Historia y trauma. La locura de las guerras*. Buenos Aires: FCE.
- De la Maza, L. M. (2009). El sentido del reconocimiento en Hegel. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. 35 (No. 2), 227-251.
- Díaz, F. (4 de Noviembre de 2019). *Micco matizó sus dichos sobre violación sistemática de DDHH: "Tampoco es oportuno descartarlo"*. Biobiochile.
<https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/chile/2019/11/04/micco-matizo-sus-dichos-sobre-violacion-sistemica-de-ddhh-tampoco-es-oportuno-descartarlo.shtml>
- Evans, D. (1998). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Fernández, I. (2018). *Freud: indagaciones en torno al sujeto, la alteridad y la experiencia*. (Tesis para optar al grado de Magíster en Psicología Clínica de Adultos). Universidad de Chile.
<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/188734>
- Freud, S. (1913). Tótem y tabú. En *Obras Completas Vol. XIII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1920). Más allá del principio del placer. En *Obras Completas Vol. XVIII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras Completas Vol. XVIII*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1923). El yo y el ello. En *Obras Completas Vol. XIX*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1929). El malestar en la cultura. En *Obras Completas* Vol. XXI. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Lacan, J. (1948). La agresividad en psicoanálisis. En *Escritos I*. (pp. 107-127). D.F: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1949). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos I*. (pp. 99-105). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1953). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos I*. (pp. 231- 309). México: Siglo XXI.
- Lacan (1953- 1954). *Seminario I. Escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan (1957). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos I*. (pp. 461- 495). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1957 - 1958). *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1960). Observación sobre el informe de Daniel Lagache. En *Escritos 2* (pp. 617- 651). México: Siglo XXI.
- Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (1985). *Fantasia originaria, fantasía de los orígenes, orígenes de la fantasía*. Barcelona: Gedisa.
- Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Martos, A. (2014). Introducción a la lectura de Alexandre Kojève.
<https://elp-cvalenciana.org/introduccion-a-la-lectura-de-alexandre-kojeve/>
- Ricoeur, P. (2005). *Los caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.

- Riffo, J. (27 de Agosto de 2021). *Quema de pertenencias a migrantes en Iquique genera el repudio de organizaciones y comunidad internacional*. Interferencia.
<https://interferencia.cl/articulos/quema-de-pertenencias-migrantes-en-iquique-genera-el-repudio-de-organizaciones-y-comunidad>
- Salas, R. (2016). Teorías contemporáneas del reconocimiento. *Atenea (online)*, II (No. 514), 79-93.
- Soza, P., & Petersen, R. (2017). Contexto de la Escucha: ejercicios instituidos de violencia. *GRADIVA*, 15 (No. 2), 15-27.
- Todorov, T. (2016). *Insumisos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Valls Plana, R. (1994). *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.
- Winnicott, D. (1956). Preocupación maternal primaria.
<https://ouricult.files.wordpress.com/donald-winnicott-obras-completas.pdf>
- Winnicott, D. (1958). La capacidad para estar a solas. En *El proceso de maduración en el niño* (pp. 31 - 40). Barcelona: Laia.
- Winnicott, D. (1960). La pareja madre-lactante. En *Obras Completas*. Madrid: Paidós.
- Winnicott, D. (1960a). La teoría de la relación paterno-filial. En *El proceso de maduración en el niño*. (pp. 41 - 63). Barcelona: Laia.
- Winnicott, D. (1960b). Deformación del ego en términos de un ser verdadero y falso. En *El proceso de maduración en el niño*. (pp. 169 - 184). Barcelona: Laia
- Winnicott, D.(1962). La integración del ego en el desarrollo del niño. *En El proceso de maduración en el niño*. (pp. 65 - 73). Barcelona: Laia.
- Winnicott, D. (1963). De la dependencia a la independencia en el desarrollo del individuo. En *El proceso de maduración en el niño*. (pp. 99 - 110). Barcelona: Laia.
- Winnicott, D. (1967). Papel de espejo de la madre y la familia en el desarrollo del niño. En *Realidad y juego*. (pp. 147 - 155). Barcelona: Gedisa.