



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE PSICOLOGÍA
TRABAJO FINAL DE GRADO
Montevideo
Febrero 2018

Entre la construcción de identidad y el reconocimiento: encuentros

Tutora:

Prof. Adj. Mg. Sylvia Montañez Fierro

Revisora:

Prof. Asist. Mg. Raquel Cal Garet

Estudiante:

Yamila García Clemente

4.494.597-1

Índice

• Índice.....	1
• Resumen.....	2
• Introducción.....	3
• ¿Identidades?.....	4
○ Complejizando.....	4
○ Identidad.....	4
○ Sobre el pasado de la actualidad.....	21
• El reconocimiento.....	24
○ <i>¿Por qué reconocimiento? Una aproximación conceptual</i>	24
○ Esferas de reconocimiento.....	27
○ Una alternativa a <i>la lucha</i>	35
• El tiempo presente.....	38
• Reflexiones finales.....	41
• Referencias bibliográficas.....	44

Resumen

¿*Quién soy yo?* Una pregunta aparentemente sencilla de responder pero que entraña complejidad y multiplicidad de respuestas, dimensiones y atravesamientos. El objetivo del siguiente trabajo monográfico es explorar dos temas intrínsecamente relacionados al planteo de dicha cuestión: la construcción de identidad y el reconocimiento. Se intenta realizar una aproximación buscando establecer puntos de encuentro entre ambas temáticas.

Para lograr dicho objetivo nos proponemos indagar y desarrollar ciertos constructos teóricos acerca de ambos temas. En lo que respecta a la construcción de identidad abordaremos las raíces etimológicas del término, algunas conceptualizaciones y dimensiones. También realizaremos una breve reseña de la construcción del término identidad a nivel histórico que permita un mayor entendimiento de sus alcances. Por otro lado, en cuanto al reconocimiento, nos proponemos, a partir de una breve exploración del significado del término, ahondar en diferentes planteos en torno al reconocimiento mutuo -haciendo hincapié en la teoría del reconocimiento propuesta por Axel Honneth- en términos de *la lucha por el reconocimiento*, así como de ciertas alternativas planteadas a dicha lucha. Es en este apartado donde se han de establecer principalmente ciertos puntos de encuentro entre ambas temáticas.

Consideramos pertinente la inscripción de dichos temas en el momento socio-histórico actual por la injerencia que tiene en la construcción y significación de los mismos.

Este trabajo monográfico no pretende ser exhaustivo ni concluyente sino por el contrario, está pensado como un catalizador que pueda abrir nuevos espacios de reflexión.

Palabras claves: reconocimiento – identidad – subjetividad

Introducción

El siguiente trabajo se aboca a la indagación de las diversas conceptualizaciones en torno a la construcción de identidad y las teorías sobre el reconocimiento. Busca establecer y destacar los puntos en común entre ambas temáticas y la forma en que se relacionan con el momento socio-histórico y político actual.

Cabe destacar que el sentido en que se abordará la construcción de identidad no remite necesariamente a una temática o franja etaria en particular sino a la construcción de subjetividad y por lo tanto los insumos teóricos que sustentan este trabajo provienen del campo de la psicología pero también de la filosofía y/o la sociología. A pesar de que este trabajo monográfico apunta a la *construcción de identidad*, consideramos pertinente desarrollar la temática en términos de *identidad* - incluso con sus controversias- ya que posibilita tener un campo más amplio de exploración debido a los distintos usos y significaciones a nivel histórico, permitiendo asimismo repensar los alcances del término.

Como método de investigación, se ha de realizar una revisión bibliográfica sobre los diferentes constructos teóricos acerca de dichas temáticas. De esta forma, algunos de los autores que guiarán el desarrollo de este trabajo son principalmente Charles Taylor, Paul Ricoeur, Axel Honneth, Erik Erikson, Zygmunt Bauman, entre otros.

Este trabajo se compone de 3 secciones principales: *Identidad, Reconocimiento y El tiempo presente*. En la primera sección se abordan las conceptualizaciones en torno a la construcción de identidad que incluye sus raíces etimológicas y sus dimensiones, haciendo hincapié en la dimensión narrativa de la identidad. Asimismo como una forma de introducir la dimensión histórica, se realiza una breve reseña de la construcción del concepto. En la segunda sección se explora el término reconocer y las diferentes teorías en torno a la *lucha por el reconocimiento* (Axel Honneth) y una alternativa a dicha lucha: los estados de paz (Paul Ricoeur). También se han de ir entrelazando algunos puntos de encuentro entre la construcción de identidad y el reconocimiento. En la última sección encontramos una breve reseña sobre el abordaje de la identidad en el momento socio-histórico actual, incluyendo otras visiones que cuestionan algunas de las características que hacen al mismo concepto de identidad.

La idea de este trabajo surge a partir del tránsito por distintos espacios curriculares de la Facultad de Psicología, UdelaR, que generaron cuestionamientos y posibilitaron el encuentro con distintos autores centrales en el desarrollo de este trabajo.

¿Identidades?

Complejizando...

Charles Taylor (1996) nos introduce a la temática Identidad, en su conferencia impartida en el Centro Cultural Internacional de Cerisy L' Salle expresando que “el discurso de la identidad es complejo porque discurre por terrenos diversos” (pp. 10); en la misma nos previene acerca de la complejidad de los caminos que habremos de atravesar para poder abordar dicho tema. A su vez, Pilar Medina Bravo & Miquel R. Alsina (2006) aseveran que “uno de los grandes retos a los que se enfrenta el individuo occidental es llegar a dar una respuesta a la pregunta sobre su individualidad, esto es, su identidad” (pp. 126).

La noción de identidad a nivel coloquial refiere a la pregunta ¿quién soy? Pero a su vez, la respuesta a esta pregunta contiene una pluralidad de dimensiones, siendo que en diferentes contextos tiene diferentes acepciones. Entonces... ¿de qué hablamos cuando hablamos de identidad?

Identidad

Erik Erikson (1974) expresa: “cuanto más se escribe sobre este tema, tanto más la palabra deviene un término para definir algo que es omnipresente y ubicuo, a la vez que inescrutable, y que solo puede explorarse estableciendo su carácter de indispensable en diversos contextos” (pp. 9). Sumado a esto, advierte que muchas veces puede parecer superfluo definir de qué se habla cuando se habla de identidad. Sin embargo en otros contextos el término puede variar tanto en su significado que fácilmente podría sustituirse por otro para hablar de lo mismo; así de intrincado es sumergirse a formular una aproximación a la temática.

Conceptualizando la identidad

A modo de realizar un primer acercamiento hacia una conceptualización tomaremos los aportes de la Real Academia Española [RAE] (2001), que propone que etimológicamente la palabra identidad proviene del latín tardío *identitas*, y este a su vez, deriva del latín ídem, que significa *lo mismo* o *el mismo*. Por otro lado, algunas de las definiciones que nos provee para este término son:

2. f. Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás;
3. f. Conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás;
4. f. Hecho de ser alguien o algo el mismo que se supone o se busca.

Si bien, esta es la raíz etimológica que predomina al indagar sobre esta temática, Paul Ricoeur (1996) en sus estudios filosófico-lingüísticos planteados en su libro *Si mismo como otro*, retoma este concepto y su etimología desde otro punto de vista y en una doble vertiente: por un lado propone una identidad-*idem* o *mismidad* partiendo de la raíz latina también introducida por la RAE (2001) en el sentido de ídem como *lo mismo*: ésta implica una permanencia en el tiempo, un núcleo de la personalidad que no varía, siendo la alteridad tomada como *distinto, otro*. A la mismidad Ricoeur (1996) opondrá la identidad-*ipse* o *ipseidad*, tomando como raíz latina el término *ipse*, en el cual el cambio es una constante y la alteridad juega un papel diferente respecto de la mismidad: para la mismidad la alteridad no significa más que un opuesto, para la ipseidad es parte de su constitución. Es así que plantea: “*si mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano...[es así que plantea que se es]...sí mismo en cuanto...otro” (Ricoeur; 1996; pp. XIV). De esta forma se establece una dialéctica entre dos polaridades: por un lado la identidad-*idem* en donde *se es* un opuesto al *otro*, se está en un máximo grado de separación respecto del otro; y por otro lado identidad-*ipse* en donde se conforma una suerte de continuidad con lo que el otro es, por lo tanto entrando en contacto con lo que *es el otro en mí*. En el espacio *entre* la ipseidad y la mismidad ubicará lo que él denominará *identidad narrativa*.

En relación a otros conceptos relacionados con el término identidad Charles Taylor (1996) propone que éste puede pensarse en varios planos: individual (identidad personal) y colectivo (identidad en referencia a la ciudad, país, región). Por otro lado, plantea que es un término que varía en su significado en algunos aspectos dependiendo del contexto en el que se le utilice; sin embargo, aun en sus variantes, los diversos significados están en estrecha relación.

A su vez, basándose en Erik Erikson, Taylor (1996) sostiene que el término identidad es, en principio, un concepto psicológico, que refiere a una elaboración por parte de un *agente humano* en su conversión en adulto, pero que no es un producto acabado en tanto se ha de reelaborar a lo largo de toda la vida.

Por otro lado, considera que la moral y la identidad están estrechamente relacionadas: “la identidad personal, (*selfhood*) y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entretejidos” (pp. 19). El concepto de moral al que hace referencia no solo implica lo que es *correcto*, sino que hace hincapié en otra dimensión que comúnmente no es asociado a lo moral: lo que es bueno ser.

Propone que generalmente la moral se asocia a las obligaciones que se contraen y una forma de respeto para con los otros (refiere aquí principalmente a los derechos de los otros). A pesar de esto, plantea que hay cuestiones (como por ejemplo: cómo vivir la vida; qué vida merece ser vivida; qué hace a una vida significativa) que sobrepasan esta concepción y que también conforma el mundo moral: lo que atañe a la noción de lo que es una vida plena.

Sobre esta base, Taylor (2006) establece los ejes del pensamiento moral: en primer lugar, las obligaciones y/o el respeto por los otros; en segundo lugar, el vivir una vida plena; por último, la dignidad. En este caso, dignidad hace referencia a “las características por las que nos pensamos a nosotros mismos como seres merecedores (o no merecedores) del respeto de quienes nos rodean” (pp. 35). En este caso el término respeto no tiene el mismo significado que en el caso anterior al hablar sobre los derechos de los otros, sino que refiere al pensar bien de alguien o admirar a alguien. Ya que el sentimiento de dignidad atañe al valor que tiene la persona de sí misma ya sea en la capacidad de agradar a los otros, de la autosuficiencia, del poder sostener una vivienda, una familia, un empleo, etc.; su ausencia provocaría una disminución del valor propio.

Los ejes que conforman el pensamiento moral se encuentran atravesados por lo que Taylor (2006) denomina marcos conceptuales. El marco referencial u horizonte es “aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas” (pp. 39), es un marco que ofrece un trasfondo “para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales en cualquiera de las tres dimensiones” (pp. 50). Tener un marco referencial hace a la sensación de que el curso de vida o la forma de sentir es mejor - en un sentido genérico- que cualquier otro. Por el contrario, no tener un marco referencial implica una vida sin sentido ya que no se tendrían las bases en las que se fundamenta el pensar, el sentir y el juzgar. Podríamos decir que el marco es una estructura o construcción que posibilita el sentido de la vida.

Es así, que en cuanto al plano individual, Taylor (1996) propone que “mi identidad es de algún modo lo que me sitúa en el mundo moral” (pp 11). En otras consideraciones agrega que la identidad

se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura (2006; pp. 52)

La identidad no solo ha de ser entendida exclusivamente tomando en consideración los compromisos universales o las identificaciones particulares, si bien generalmente

las personas se definen a partir de uno o de otro. Sostiene que la identidad en realidad es compleja y multilateral, ya que se ve condicionada por diversos influjos (Taylor; 2006).

Taylor (2006) sostiene que todo ser humano se identifica como un yo. En este caso el yo presenta una acepción diferente al descrito por autores relacionados al psicoanálisis, la psicología en general y o la sociología. Refiere a un yo en el entendido de tener una identidad. Ésta identidad que conecta con la noción del yo alude a un “rasgo esencial de la acción humana: la imposibilidad de sostenernos sin una cierta orientación al bien, el hecho de que cada uno de nosotros esencialmente «somos» (...) el lugar donde nos situamos al respecto” (pp. 60).

La analogía de la orientación espacial permite una mayor comprensión acerca de cómo el sujeto se relaciona al *bien*. Para poder estar orientado al bien, no solamente son necesarios los marcos referenciales sino que también es importante “el sentido de dónde estamos situados en relación a ellos” (Taylor; 2006; pp. 72) ya que estos marcos son los que dan sentido a la vida y es justamente en este entendido que ese conocimiento de la ubicación le permitirá al sujeto determinar la dirección que ha de tomar su vida para poder acercarse o no a aquello que considera bueno o de valor para sí mismo.

La identidad se define en base a aquello que es significativo (o de valor) para el sujeto y ésta se elabora “sólo mediante un lenguaje de interpretaciones que he aceptado como válida articulación de esas cuestiones” (Taylor; 2006; pp. 61). Por lo tanto todo lo concerniente a la identidad (incluyendo la orientación al bien, los marcos referenciales, etc.) toma sentido en el lenguaje, el lenguaje posibilita su existencia. De esta forma, Taylor (2006) destaca la importancia del lenguaje para la identidad: las personas construyen y son construidas a través del lenguaje.

Al hablar del lenguaje también refiere a la importancia fundamental del otro en esa construcción: “uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes le rodean” (Taylor; 2006; pp. 62). Taylor (2006) menciona que a la pregunta *¿Quién soy yo?* el sujeto responde desde un lugar (espacio social, rol social, árbol genealógico, etc.) y este siempre remite a la orientación moral que se encuentra en estrecha relación con aquellas relaciones más próximas que de alguna forma definieron al sujeto. Este autor menciona que la forma en que somos introducidos en lo que él denomina *personidad* (*personhood* en inglés) es a través del lenguaje. La persona se construye en el lenguaje del círculo más próximo con el que tiene contacto en sus primeros meses y o años de vida: en un primer momento las palabras

adquieren significado para un *nosotros* conformado por la persona y aquellos otros con los que mantiene contacto. De esta forma, ese algo de lo que se habla constituye un objeto tanto para la persona como para el otro con el que interactúa, abriendo la existencia de un espacio de entendimiento, un *espacio común o público*. Es en este espacio en donde la persona adquirirá las primeras nociones de lo que es el amor, el odio, la ansiedad, la tristeza, etc.; es decir adquiere sus primeras nociones de valores, sentimientos, a través de la experiencia de interactuar con otros a partir del lenguaje, no solamente de su propia experiencia sino de la forma en que los otros transmiten sus experiencias a partir del lenguaje. En este sentido, las personas con las que interactúa el sujeto en sus primeros meses/años de vida le permitirán conocer el mundo a través de sus experiencias y sentarán las bases para su primer acercamiento al mundo (Taylor; 2006).

Si bien los primeros conocimientos del mundo ocurren en el marco de este espacio común construido en la interacción con otros, Taylor (2006) aclara que la persona podría, sin embargo, encontrar otra forma de concebirse a sí mismo y al mundo que le rodea; podría tener incluso, una visión opuesta a la aprehendida en sus primeros años. Si bien recuerda que “la innovación sólo puede darse desde la base de nuestro lenguaje común” (pp. 64). Esto es así, pues de otra forma la persona no tendría una referencia en la cual basarse y derivaría en la confusión, ya que es en la base de un lenguaje que se interactúa con los otros y se es un yo “sólo en relación con ciertos interlocutores” (pp. 64). En este sentido menciona que el ser humano puede llegar a una visión original sobre una determinada temática y que vaya más allá de los pensamientos de sus contemporáneos, pero que es necesario que ese pensamiento sea confrontado, que ha de basarse en “la lectura que haga del pensamiento y el lenguaje de los demás” (pp. 66).

Tomando en consideración la importancia del relacionamiento con *los otros* y el papel del lenguaje en dicha interacción, Taylor (2006) establece que la definición de la identidad no sólo implica establecer desde dónde hablo sino que también a quién hablo, e “incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definitoria” (pp. 64). A modo de un mayor entendimiento propone como ejemplo que una persona A puede definirse como católico y quebequés y una persona B como armenio y anarquista (una de esas definiciones alude a cuestiones morales y la otra a la comunidad). Estas definiciones no son excluyentes una de la otra y la identidad de una persona no se restringe solamente a esos aspectos, sino que simplemente son parte del sujeto.

En consonancia con todo lo descrito acerca de la importancia de la interacción con los otros -como que nos proporcionan de una visión del mundo a través del lenguaje- y de los marcos referenciales y el lugar que ocupamos, Taylor (2006) advierte que en ciertas ocasiones las personas experimentan una desorientación en cuanto a quiénes son, y es justamente en este punto en el que sobrevienen las crisis identitarias. Dichas crisis implican la pérdida de referencias, del lugar que se ocupa, es decir, la pérdida de los marcos referenciales u horizontes que les permite significar y dar sentido.

Con el objetivo de ampliar las consideraciones de Charles Taylor, y tomando una de las raíces en las que se basa su pensamiento, nos referiremos a Erik Erikson (1974). Este autor en un intento de formular a qué refiere eso que llamamos identidad toma dos ejemplos que para él ilustran algunas de sus características: unas cartas de William James a su esposa y un discurso de Sigmund Freud ante la sociedad Bné Brit de Viena en 1926.

De la carta de William James, Erikson (1974) toma la forma en la que describe el sentimiento de identidad: como una “*sensación subjetiva de mismidad y continuidad vigorizante*” (pp. 16) y expresa que es algo tanto mental como moral y que es algo que se reconoce que está allí, y que no es necesariamente buscado.

Por otro lado, del discurso impartido por Freud, reflexiona sobre la condición del pueblo judío a nivel histórico en relación a los aspectos de dicho discurso que llevan a pensar en lo que refiere a la *conciencia de identidad interior* de Freud: esta conllevaría un *sentimiento de orgullo amargo* reflejo de la que su pueblo también preservó a lo largo de años de persecución. Asimismo plantea como Freud contraponen rasgos positivos y negativos (propios y o de la comunidad judía): la libertad de pensamiento como un rasgo identitario positivo en contraposición a los prejuicios contra el pueblo judío por parte de otros pueblos en cuanto a la utilización de su intelecto. En este sentido, una de las conclusiones a las cuales llega Erikson (1974) es que

en consecuencia, uno llega a comprender que la identidad de una persona o de un grupo puede ser relativa y definirse por contraste con la de otra persona o grupo y que el orgullo de lograr una identidad firme puede significar una emancipación interior respecto a una identidad grupal dominante como la de la mayoría compacta (pp. 18)

A partir de estos dos ejemplos, Erikson (1974) extrae algunas dimensiones que hacen a la identidad: por un lado, que es un proceso; por otro, que se encuentra ubicada en dos núcleos: individual y cultura-comunal; esta última a su vez pauta el proceso de esas dos identidades. A los efectos de establecer algunos puntos claves de la identidad, describe el proceso inconsciente que transcurre en dicha formación:

hablamos de un proceso mental de reflexión y observación de sí mismo y de los otros. Establece que el individuo se juzga de acuerdo a la forma en que cree que los otros lo juzgan, comparándolo con una *idea tipo* que sea significativa para los otros; por otro lado, la persona juzga la manera en que los juzgan basándose en su autopercepción y lo hace en relación a los otros y a modelos significativos para sí. Los modelos de referencia cambian a medida que se desarrolla y pasan desde la madre, la familia cercana, al resto de los habitantes del mundo. “El proceso ‘comienza’ en el primer ‘encuentro’ verdadero entre la madre y el bebe como dos personas que se pueden tocar y reconocer mutuamente, y no ‘termina’ hasta que desaparece el poder de afirmación mutua de un hombre” (pp. 19).

Un punto a destacar de este proceso es que no se considera como un producto acabado, Erikson (1974) establece que no puede considerarse como algo estático que no cambia; la identidad “nunca se ‘establece’ como una ‘realización’ en forma de coraza de personalidad” (pp. 20).

La identidad dimensional

Otra autora que trabaja en torno a la conceptualización del término identidad es Beatriz Ramírez Grajeda (2017). En uno de sus artículos refiere a la identidad como una construcción que ha de realizar el sujeto, concordando en este punto con lo planteado por Charles Taylor (1996). Asimismo propone que dicha construcción “supone alienación y creación al mismo tiempo; necesarios para darle certeza al yo de lo que no es y, a su vez, inventar y creer lo que es, esforzándose por un pacto de reconocimiento con el mundo” (pp. 196); la identidad supone al fin y al cabo, una construcción de sentido que le permita al sujeto ser en el mundo frente a los otros al obtener su reconocimiento. En este respecto puntualiza que estamos contruidos de fragmentos: de hechos, de huellas, de experiencias, de afectos, y que dicha construcción no es absoluta y acabada, por el contrario se encuentra en constante cambio; en este punto podemos encontrar similitudes a lo expuesto previamente sobre lo que Erik Erikson (1974) propone acerca de la identidad: que no se vuelve una *coraza de personalidad*, sino que se transforma, por lo tanto no es algo acabado.

Partiendo de la conceptualización de la identidad como construcción de sentido, Ramírez Grajeda (2017) propone que la identidad no puede ser objetivable ya que cada sujeto lo expresa de una forma singular: modo de hacer, decir, vincularse; por otro lado también hace hincapié en que la identidad remite a una construcción imaginaria y que a pesar de que estamos conformados o contruidos por fragmentos,

somos una síntesis de múltiples elementos; siendo así la identidad “convoca a una unidad, en general ilusoria, pero que nos permite la certeza y la contención de que somos algo para alguien” (pp. 198) lo cual implica el reconocimiento del otro para poder ser parte del mundo social. En cuanto al reconocimiento del otro, agrega que éste siempre remite a la propia otredad, a uno mismo.

Al pensar en las condiciones que posibilitan la construcción de la identidad, así como la interacción y el reconocimiento de los otros, esta autora propone el lenguaje como esa institución histórico-social que posibilita la existencia. Es a partir de dicha institución que es posible el intercambio de visiones en cuanto a la formas de hacer y ver el mundo. En este entendido es que la identidad

acontece en un espacio, aparece construida por el lenguaje y se posiciona frente a la ley y el deseo que necesariamente implican a los otros. El tiempo, el espacio y el lenguaje la constituyen efímera y temporal; el deseo la hace insistir en la búsqueda de una mirada de reconocimiento que refrende la singularidad respecto a los otros (Ramírez Grajeda; 2017; pp. 200)

En cuanto a la temporalidad de la identidad y la cualidad de estable o fija que se le adjudica en algunos casos, Ramírez Grajeda (2017) se cuestiona a qué se debe la atribución de estas características. Esta autora llega a la conclusión de que “lo único permanente en la identidad singular es el deseo y el nombre al que todo sujeto le otorga y le construye significados en tanto es cultivado por él” (pp. 201). El nombre funciona a modo de elemento de contención y al ser dado al sujeto da cuenta del depósito de todas las expectativas, del deseo de los padres que lo otorgan; el nombre condiciona y da lugar en el mundo.

A partir del cuestionamiento acerca de los componentes de permanencia de la identidad, Ramírez Grajeda (2017) analiza algunas dimensiones relacionadas a dicha permanencia: el espacio, el tiempo, el deseo y la ley.

El espacio

Cuando Ramírez Grajeda (2017) remite al espacio, no alude necesariamente al espacio físico, ya que éste por sí mismo no crea significaciones, sino que las significaciones son sociales. Propone que el cuerpo es un espacio no sólo en un sentido físico sino “porque es reconocido en el mundo social que se apuntala de significaciones socialmente instituidas, gracias a ellas (...) se le delega un lugar en los modos de vida y de ser de una sociedad” (pp. 202). A este cuerpo no sólo se le atribuye un lugar sino también un nombre: este constituye un espacio social, que engloba todo lo que se es más allá de los límites físicos del cuerpo.

En este espacio social, que sólo habita el sujeto que posee ese nombre, surgen interrogantes y respuestas, también sentidos, que responden de alguna forma a la mirada de los otros, principalmente de aquellos otros por los cuales ha sido afectado y a través de los cuales ha establecido lazos sociales con el mundo. Para esta autora es en los primeros años de la vida en donde se construyen las bases para que ese nombre tenga un lugar a futuro: entre espacios de reconocimiento y de no reconocimiento que hacen a la adquisición de identificaciones, de huellas. Estas identificaciones hacen a la adquisición de una cierta forma, al tránsito por ciertos espacios identitarios (modo de vestir, diversiones, entre otros). Es así que establece que “la identidad, así, es un permanente esfuerzo de crear un lugar para nosotros mismos. Una figura-forma en la que se construyen los sentidos que sentimos propios, pero también es una posición ante la ley y el deseo” (Ramírez Grajeda; 2017; pp. 203). La creación del lugar es posible a partir del reconocimiento del otro. Dicho reconocimiento permite la construcción de un sentido y a un tiempo, una sensación de permanencia: el sujeto se relaciona con el otro, crea vínculos, empatiza con el otro. El yo no tendría lugar sin esa sensación de permanencia, y por lo tanto, sin esa construcción de sentido de la vida (Ramírez Grajeda; 2017).

El tiempo

Ramírez Grajeda (2017) plantea que la identidad no solo es una síntesis de espacios sino que también lo es de distintos tiempos. Basada en una concepción psicoanalítica, propone que el sujeto se presenta de forma sintética en un yo que se posiciona como negociador entre lo *externo* y lo *interno*: el deseo, el reconocimiento que se exige al otro y los acontecimientos del mundo. El yo realiza dicha negociación en un contexto-tiempo signado por las exigencias del mundo actual y las pulsiones inconscientes.

La identidad entendida como una síntesis temporal se ve condicionada por estas dos *temporalidades* con las cuales negocia el yo: por un lado lo externo que incluye aquellos acontecimientos que ocurren en el contexto, a los cuales se les adjudicará un sentido; y por otro lado lo interno que remite a los “procesos subjetivos que rememoran las pérdidas, que insisten en encontrar el objeto de satisfacción originaria, particularmente, la huella que dejó en la experiencia” (Ramírez Grajeda; 2017; pp. 204).

Esta autora puntualiza que nos encontramos frente a una múltiple temporalidad que implica que el sujeto ha de adaptar sus tiempos internos (por ejemplo el involucramiento afectivo que exigen determinados vínculos), a las demandas externas: los diversos roles que el sujeto ha de jugar dependiendo del contexto en el que se

encuentre. Por otro lado nos recuerda sobre la *temporalidad histórica* que se deja entrever en la forma en que el sujeto se mueve en el mundo, en la forma en que se expresa, las palabras que utiliza, el modo de ser y hacer. Es así que en el entrecruce de estos tiempos el sujeto se transforma frente a los duelos por los que va atravesando:

El sujeto está en un mundo de vínculos, situaciones, tiempos, espacios, en los que tiene que crearse y creerse en la contención de un nombre, de un cuerpo, de una historia, de ahí que la palabra, sea siempre testimonio de un tiempo y posibilidad de construcción de otro (Ramírez Grajeda; 2017; pp. 205)

El deseo

Para comprender el deseo en Hegel, primero es necesario aproximarse a una conceptualización de la conciencia y sus movimientos. La evolución de la conciencia se establece en una dialéctica marcada inicialmente por la negatividad a través de una negación y posterior escisión de la comprensión de sí. Esta negatividad da lugar a una transformación en un movimiento positivo al llegar a una afirmación. Este conocimiento o concepción de sí misma a la que llega se realiza, en un primer instante, dentro de sí pero es necesaria la figura del otro y el conocimiento y reconocimiento del otro como objeto para autoafirmarse. Es decir que “la conciencia sabe de sí y sabe de lo otro: al tomar conciencia de sí misma, toma conciencia de lo otro y al tomar conciencia de lo otro, toma conciencia de sí misma” (Montañez; 2012; pp. 31). El movimiento de la conciencia se expresa como deseo, deseo dirigido al mundo porque es a través de éste que llega a sí misma; deseo que se convierte en deseo de reconocimiento porque es a partir de la conciencia del otro que existe la conciencia de sí. Es decir que el deseo es deseo del deseo del otro (Montañez, 2012; Ramírez Grajeda, 2017).

A partir de una introducción del significado del deseo, tomando en cuenta ésta concepción de Hegel además de lo planteado por Freud y Lacan; Ramírez Grajeda (2017) asevera que el deseo “es constitutivo del sujeto humano. Tiene relación con la escena originaria que lo funda en el vínculo con el otro” (pp. 206). Por otro lado, agrega que el deseo va a condicionar a través del inconsciente las relaciones que establezca el sujeto a partir de huellas mnémicas. El deseo no sólo va a hablar sobre el pasado del sujeto, sino que está íntimamente relacionado con sus tiempos internos, siendo así las “ilusiones sobre el futuro están condicionadas por este dinamismo del deseo” (pp. 206).

El deseo está relacionado al pedido o la exigencia de reconocimiento, es así que esta autora plantea -basándose en los autores antes mencionados- que “efectivamente, un

retoño del deseo humano es deseo de reconocimiento” (pp. 208). Todos los sujetos buscan el reconocimiento aunque no de la misma forma ya que cada uno se verá condicionado por las huellas de su experiencia primaria de satisfacción, las cuales determinarán la forma de la satisfacción de la pulsión.

La ley

Acorde a Ramírez Grajeda (2017) el lenguaje es *el lugar* donde interactúa el espacio social con el tiempo singular. El lenguaje también le permite al sujeto obtener cierto estatus: al hablar es parte de la sociedad. El estatus adquirido hace que tenga una cierta posición ante la ley, la cual puede ser ocupada de diversas formas: se la puede aceptar o se la puede transgredir, ambas desde varios lugares. Al fin y al cabo “la ley se nos impone como condición de vida, nos constituye y nos obliga a resguardarla en pos de subsistencia, porque contiene, orienta, marca linderos, campos posibles o imposibles” (pp. 209).

La identidad puede ser reflexionada desde diferentes perspectivas, es el caso de Martín Emilio Porta (2007), quien en uno de sus artículos propone algunas reflexiones después de haber dialogado con el pensamiento de algunos autores tales como Ricoeur, Foucault, entre otros.

En parte, sus planteos giran en torno a la identidad como una estructura conformada por varias dimensiones que pueden ser vistas como partes pero que aun así, terminan formando un todo integrado, un complejo. Y agrega: “dicha identidad en tanto estructura de sentidos, pensada como creación cultural es continuamente recreada en la interacción con los otros, donde los sentidos se resignifican en un permanente proceso de hacerse y rehacerse a lo largo de una vida” (pp. S/N). Puntualiza que la construcción de la identidad, y esa significación se vincula estrechamente con la unidad temporal. Es en este punto que encontramos similitudes con lo planteado por Ramírez Grajeda (2017) ya que el tiempo juega un rol fundamental para entender la construcción de la identidad, si bien Porta (2007) considera otra arista de la dimensión temporal. La unidad temporal remite a una historia de vida, en la cual se tiene en cuenta el pasado por el cual se llega al presente y las proyecciones a futuro; siendo así, se genera sentido y se puede resignificar en un contexto dado.

Este autor establece que la identidad es *multirreferencial* y *multireferenciada*: multirreferencial por que la construcción está dada en base a elementos que funcionan como referencias en cuanto a lo externo; multireferenciada porque en la construcción, deconstrucción y reconstrucción de la identidad, el sujeto encontrará referencias para llevarlo a cabo desde diversas fuentes.

Es de destacar el planteo de las dimensiones que hacen a la conformación de la identidad, las cuales si bien pueden identificarse cada una en forma separada, es importante resaltar que mantienen un vínculo sumamente complejo y se influyen unas a las otras, retroalimentándose continuamente. Éstas son:

Dimensión psicológica-madurativa: refiere al desarrollo evolutivo del sujeto en cuanto a la maduración de sus estructuras internas; también a los mecanismos por los cuales se interactúa con el contexto.

Dimensión biológica-física: esta dimensión hace a las características que engloban aquellos rasgos físicos que hacen a la identificación de un cuerpo asociado a un determinado rostro: “el rostro es la marca más singular, es la marca de una persona” (Porta; 2007; [parr. 27]).

Dimensión de socialización: esta dimensión refiere a la construcción del sujeto en sociedad a través de la socialización primaria y secundaria.

Dimensión afectiva: esta dimensión refiere a la reacción y expresión afectiva frente a los acontecimientos de la vida y “nos remite a la constitución identitaria en tanto afectividad” (Porta; 2007; [parr. 29]).

Dimensión profesional: esta dimensión refiere al recorrido profesional e institucional que habrá de realizar el sujeto a lo largo de su vida en cuanto a la adquisición de saber en una determinada área.

Dimensión cognitiva: esta dimensión a las funciones cognitivas que le permiten al sujeto generar una representación del mundo, incluye: imágenes de sí, de los otros, la memoria, su proyección a futuro, entre otros.

Dimensión narrativa: esta última dimensión a la que se hace referencia, nos remite a la historia de vida que el sujeto despliega a través del relato.

Volveremos sobre esta última dimensión para profundizar en otras consideraciones pertinentes al caso.

El otro y yo

En el entendido de que el campo social influye en la conformación de la identidad, Pilar Medina Bravo & Miquel R. Alsina (2006) proponen que el plantearse *¿quién soy?*, es una tarea personal, porque el sujeto ha de dar una respuesta válida para sí mismo, pero al mismo tiempo es una tarea social, ya que el ser humano vive en sociedad, y plantean: “así, en el diseño de la propia identidad una pregunta fundamental pasa a ser qué mirada tiene el otro sobre uno mismo y cuál es la imagen (social) que se quiere ofrecer según el contexto” (pp. 126). En el entendido de que la construcción de

la identidad se da en ambos campos: individual y social, establecen en consonancia con las concepciones planteadas por la RAE (2017), que *el otro* hace a la definición del *sí mismo*: “hablar(se) uno mismo significa, implícitamente, aceptar la existencia del “otro”, un “otro” que sirve a la propuesta de responderse qué es lo que se comparte y qué lo que es exclusivo, esencial y no compartido” (pp. 127). En esta consideración del otro, principalmente teniendo en cuenta las discrepancias entre el otro y yo, el *otro* también puede ser visto como el enemigo, lo que amenaza mi permanencia como *lo que soy*, ya que cuestiona los supuestos que hacen a mi identidad. Es de destacar que esta concepción del el otro, se basa en un pensamiento dicotómico, propio de las culturas occidentales, en las cuales se percibe la realidad a través de dicotomías.

Por otro lado, según estos autores, las prácticas sociales y culturales de un momento sociohistórico dado tienen una injerencia en la forma en que se plantea el tema identitario. Es así que en la actualidad habría un aumento en la cantidad de modelos de identificaciones culturales y que “en este sentido cuanto mayores sean las posibilidades del individuo para ‘crear’ su propia identidad, más rica y compleja será ésta” (pp. 128). Teniendo en cuenta estas consideraciones, proponen que la identidad se construye de forma creativa y que no está pautada como realidad objetiva que se ha de aprehender. A pesar de esto, la conformación de la identidad tiene un peso social importante, en el sentido de que las instituciones sociales operan como contralores en dicha construcción. Siendo así, retoman a modo de ejemplo lo expresado por Berger y Luckmann (1983) sobre la conversión religiosa, en la cual resaltan que en el momento del cambio en el sistema de creencias -que también involucra una forma de relacionamiento con el mundo-, debe de haber un entorno favorable para que efectivamente se produzca dicho cambio identitario. Sin embargo, si el ambiente es desfavorable: encontrando resistencias en el grupo familiar, amistades, entre otros, puede encontrar obstáculos. Por lo tanto, el cambio identitario es “negociado y renegociado en relación con ese otro” (pp. 128). En este punto, se genera un encuentro con lo que plantea Charles Taylor (1996) en cuanto a la negociación con el entorno a la hora de la apropiación de dicha identidad.

Narrativizando la identidad

Pilar Medina Bravo y Miquel R. Alsina (2006) destacan la importancia del sentido que le podemos otorgar a nuestra vida, ya que juega un papel fundamental en el desarrollo de la misma: no podríamos vivir una vida sinsentido. Para poder dar una significación a nuestra vida, es necesario generar un *hilo* que una el pasado (de dónde venimos), el

presente y las proyecciones a futuro. Este hilo genera una sensación de orden y estabilidad que aleja el miedo a la incertidumbre.

En este apartado exploraremos, de la mano de diversos autores, una forma través de la cual poder encontrar sentido: narrativizar.

En un apartado anterior, al enumerar las dimensiones que hacen a la identidad, propuestas por Porta (2007), se podía apreciar que una de ellas estaba asociada con la narratividad, y que esta dimensión narrativa aludía al relato que hace el sujeto de su propia historia. Estas consideraciones están íntimamente relacionadas con los planteamientos que realiza Paul Ricoeur (1996) sobre la identidad narrativa, tema central de sus estudios que tomará como escenario el espacio *entre* mismidad e ipseidad. A continuación desplegamos algunos planteamientos del pensamiento de este autor en relación a la identidad narrativa.

Ricoeur (1996) propone que la identidad personal constituye “el lugar privilegiado de la confrontación entre los dos usos más importantes del concepto de identidad” (pp. 109). Los términos de la confrontación son justamente mismidad e ipseidad. Dicha confrontación tendrá lugar al plantearse algunas problemáticas en torno a la cuestión de la permanencia en el tiempo.

Decimos de un roble que es el mismo desde la bellota hasta el árbol totalmente desarrollado; lo mismo de un animal, desde que nace hasta que muere; lo mismo, en fin, de un hombre —no digo de una persona— como simple muestra de la especie (pp. 111).

Este es el ejemplo que utiliza Ricoeur (1996) para ilustrar un sentido de continuidad ininterrumpida en el tiempo, otro criterio aparte de los correspondientes a la identidad *numérica* y la identidad *cualitativa* para establecer la mismidad, para reconocer como uno y *lo mismo* eso de lo que se habla. La amenaza que supone para la identidad el reconocimiento de algo/alguien como lo mismo en grandes intervalos de tiempo, sólo puede ser salvada al plantearse un principio de permanencia en el tiempo, que implicaría que “lo que permanece aquí es la organización de un sistema combinatorio” (pp. 111), es decir, sería como una estructura que cambia sus componentes de forma progresiva a lo largo del tiempo, pero que aún es reconocible como lo mismo. Es así que “toda la problemática de la identidad personal va a girar en torno a esta búsqueda de un invariante relacional” (pp. 112).

Ricoeur (1996) desarrolla dos modelos de permanencia en el tiempo que contribuirán a la ocultación o a la visibilidad de la dialéctica mismidad-ipseidad: el carácter y la palabra dada. El carácter es entendido como “el conjunto de disposiciones duraderas

en las que reconocemos a una persona” (pp. 115). Comprendido de esta forma, hace a la no distinción entre las problemáticas del *ipse* y del *ídem*, ya que las costumbres que se adquieren (y que conforman dichas disposiciones) se solidifican: al decir de Ricoeur (1996) se *sedimentan* y se da una suerte de recubrimiento del ipse por el ídem. La disposición no solo es entendida en el sentido de costumbre, sino como el conjunto de identificaciones adquiridas, en el que *lo otro* o *el otro* juega un papel importante, ya que hay un identificarse-*con* un conjunto de normas, valores, ideales. Es así que se insta un movimiento entre la conservación del *sí mismo* y del *sí mismo en cuanto al otro*, dicho de otra forma, siempre está la valencia entre el ídem y el ipse: ser en contraposición al otro distinto de mi o ser *en cuanto a otro*.

Con respecto de la palabra dada, Ricoeur (1996) toma el ejemplo de la promesa, la cual, por sus implicancias éticas, desarrolla una modalidad de permanencia en el tiempo diferente de la del carácter -en cierta forma opuesta-, ya que responde a la preservación de una institución lingüística y a la identificarse-*con* un valor por parte de quien promete, por lo tanto el sujeto a pesar de los cambios en sus deseos mantendrá dicha promesa por *mantenerse a sí mismo* frente *al otro*, ya que es ante el otro y este hace que se responsabilice de sus actos.

Es así que Ricoeur (1996) establece que “ha de buscarse, pues, la mediación en el orden de la temporalidad. Ahora bien, este «punto medio» es el que viene a ocupar, a mi entender, la noción de identidad narrativa” (pp. 120).

Es en *Temps et récit III* donde Ricoeur (1996) introduce por vez primera -después de una exploración en torno al relato histórico y la ficción- la noción de identidad narrativa.

Parecía, pues, plausible tener por válida la siguiente cadena de aserciones: la comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias (pp. 107).

La identidad narrativa será caracterizada “en términos dinámicos, por la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, ponen en peligro esta identidad” (pp.139). La forma en que las concordancias y las discordancias se entretajan en el relato, Ricoeur (1996) lo denominará *configuración*, y tendrá como característica la *concordancia discordante*:

Característica de toda composición narrativa (...) así intento explicar las diversas mediaciones que la trama realiza —entre la diversidad de acontecimientos y la unidad temporal de la historia narrada; entre los componentes inconexos de la acción, intenciones, causas y casualidades, y el encadenamiento de la historia; finalmente,

entre la pura sucesión y la unidad de la forma temporal—, mediaciones que, en definitiva, pueden trastocar la cronología hasta el punto de abolirla (pp. 140).

Dentro de esta estructura de concordancia discordante, el acontecimiento narrativo es parte del arte de la configuración: este elemento que es disruptivo, que quebranta el orden previo también hace al avance de la trama; y solamente una vez que esos sucesos lleguen a un fin -fin que por cierto no significa la muerte, sino la compleción de un ciclo-, adquirirá sentido y un carácter de necesidad (Ricoeur; 1996).

Partiendo de estas consideraciones en torno a la trama, Ricoeur (1996) establece que “el paso decisivo hacia una concepción narrativa de la identidad personal se realiza cuando pasamos de la acción al personaje” (pp.141), comprendiéndose el personaje a partir de su narración; ya que el sujeto como personaje inserto en la trama es a un tiempo las experiencias de su historia. Por lo tanto, identidad de la historia e identidad del personaje son uno y se retroalimentan: “el relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada” (pp. 147).

Al fin y al cabo, el sentido de la identidad narrativa es que “hace mantener juntos los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí” (pp.160), es por esto que se ubica en la posición de mediadora *entre* la mismidad y la ipseidad.

Ricoeur no es el único autor en considerar una dimensión narrativa respecto de la identidad.

Ramírez Grajeda (2017) propone que la identidad es en el entrecruzamiento de distintos elementos: el deseo, el contexto y lo histórico; y es a partir del lenguaje que toma forma, que se materializa y que se da una suerte de continuidad temporal en lo que el sujeto es. Es así que el lenguaje ocupa un lugar central en su propuesta ya que “en la construcción (narrativa) de una identidad, lo intertextual y lo dialógico coexisten entre el espacio social y el tiempo singular” (pp. 212); es decir, el lenguaje se presenta como articulador o mediador entre lo social y lo individual.

Es menester recordar que esta autora no es la única que hace hincapié en la importancia del lenguaje a la hora de definir, construir, hablar de la identidad; como hemos podido apreciar anteriormente, Charles Taylor también realiza un gran énfasis en este respecto.

Taylor (2006) no solo tiene puntos en común con otros autores en lo que refiere a la importancia del lenguaje, sino que al hablar sobre la identidad y la orientación al bien (temas que, por otro lado, hemos mencionado en apartados anteriores), propone la existencia de una dimensión narrativa: “dicha percepción del bien ha de ir entretrejida en la comprensión que tengo de mi vida como una historia que va desplegándose” (pp. 79). Atribuir sentido a nuestras vidas a partir de la narración no comporta un carácter opcional, así como no lo es orientarse al bien, por el contrario es necesario: “para tener sentido de quiénes somos hemos de tener una noción de cómo hemos llegado a ser y de hacia dónde nos encaminamos” (pp. 74). En la acción narrativa el sujeto estructura lo que ha sido, para así poder mirar hacia el futuro.

Taylor (2006) se basa en lo planteado por Heidegger en *El ser y el tiempo* en cuanto a que una persona para poder proyectarse a futuro, necesita conocer dónde se encuentra y cómo ha llegado a dicho punto en su vida; para explicar que esta estructura subyace a cualquier acción y que no solo atañe a la narración sino al orientarse al bien: la persona necesita ubicarse en el espacio para allí tomar una decisión de hacia dónde dirigir su vida. La narración y el orientarse al bien no solo se entrelazan en este punto, sino que a través de la primera se llega a la segunda: es necesario que el sujeto conozca y entienda cómo ha llegado a ser lo que es de manera que pueda tomar una decisión sobre su futuro; no sólo tiene que mirar hacia atrás, sino también hacia adelante. Es a partir de la dimensión narrativa que el sujeto adquiere comprensión de su vida y la puede significar (Taylor; 2006).

Al referirse a los cambios a nivel socio-histórico y en lo referente a la cultura de la modernidad, Taylor (2006) plantea que el ser humano construye la identidad solo a través de la autonarración y esta historia “ha de extraerse de los particulares acontecimientos y circunstancias de esta vida” (pp. 398). Dichos acontecimientos son comprendidos de acuerdo a dos posturas. Por un lado, la correspondiente al binomio causa-efecto: lo que acontece es una consecuencia de lo que ha sucedido antes; es decir, el significado estaría dado a partir de lo sucedido previamente, no hay otra significación en la forma en que se suceden los eventos. Por otro lado, la concepción de que a partir de la forma en que se desarrolla el acontecimiento el significado latente emerge; esta concepción no es lineal a diferencia de la anterior: el significado no se encuentra necesariamente en la causa. A pesar de una presunta incompatibilidad, derivada de las diferencias entre dichas posturas, ambas son necesarias y no excluyentes: “terminamos por ser lo que somos gracias a los acontecimientos; y como autonarradores los vivenciamos a través del significado que los acontecimientos manifiestan o ilustran” (Taylor; 2006; pp. 398).

Sobre el pasado de la actualidad

El término identidad no siempre fue interpretado y/o conceptualizado de la forma en que se hace en la actualidad. En realidad es un término relativamente nuevo. Los diversos cambios sucedidos a nivel socio-histórico y políticos han dado como resultado el surgimiento de este término así como también el incremento de su uso con el transcurrir del tiempo. Las bases que posibilitan su surgimiento y el pensar en términos de una identidad, también permite llegar a la comprensión de cómo ésta se construye. Por esta razón, esta sección está dedicada a exponer los cambios a nivel socio-histórico que hoy posibilitan el hablar sobre la identidad.

En los estudios realizados por Pilar Medina Bravo & Miquel R. Alsina (2006) encontramos los primeros indicios del uso del término que aquí nos ocupa: identidad. Estos autores destacan que hay una necesidad social en el comienzo del empleo de una palabra e identifican los primeros usos, al menos oficiales, del término identidad en tres lenguas:

en castellano la palabra "Identidad" aparece en 1440 (Corominas y Pascual, 1992), en catalán, "Identitat", está fechada en el siglo XIV (Enciclopèdia Catalana, 1998) y, por último en el diccionario francés Le Petit Robert se señala que el término "Identité" aparece en 1361 (Robert, 1992) (Medina Bravo; Alsina; 2006; pp. 136)

A pesar de que el primer uso data de 1361, en el francés se volvió a utilizar en 1611. En el siglo XVII es cuando este término adquiere su dimensión social: será parte vinculante en el área social, los sujetos comenzarán a identificarse, tanto a sí mismos como a otros produciendo efectos sociales: "para que mi identidad sea reconocida por los otros es necesario identificarme. Así, mediante la identificación se produce el reconocimiento de la pertenencia" (pp. 136). Esta identificación fue necesaria a los efectos de construir las identidades nacionales, si bien esto no significa que las identificaciones y/o las identidades solo estuvieran ligadas a éstas sino que involucraban otras vinculaciones sociales.

Desde los comienzos de sus estudios, Erik Erikson (1974) plantea que la identidad "por su misma naturaleza, lo que lleva un nombre tan definitivo permanece subordinado a connotaciones históricas cambiantes" (pp. 13). Esta vinculación entre la identidad y el momento socio-histórico sustenta el estudio que desarrolla Charles Taylor en su obra *Las fuentes del yo* y que explora las condiciones históricas que posibilitaron las transformaciones en la forma de ser y estar en el mundo. Estos cambios se explican en el marco de la construcción del pensamiento y la cultura de la modernidad y remiten directamente a las transformaciones en las condiciones de vida

de las personas así como la estructuración de las sociedades. Por lo tanto indagar en dichas condiciones es fundamental para una mayor comprensión.

Algunos de esos cambios refieren al ámbito de la economía y corresponden a la *acentuación de la vida corriente* que tiene sustento en la vida burguesa que buscaba paz y orden. Por otro lado, la novela moderna se separa de sus precedentes en la forma y el estilo: se hace hincapié en las singularidades de situaciones y personajes, es decir, en sus particularidades por sobre lo general, universal y arquetípico (Taylor; 2006).

El diagrama geográfico de los asentamientos humanos previos a la modernidad y por lo tanto al comienzo de la revolución industrial, también inciden en este aspecto. Los sujetos se encontraban circunscriptos -en la mayoría de los casos- de por vida a un lugar particular que no era cuestionado (de clase o rango, pero también geográfico). Los avances en los medios de transporte contribuyen a la formación de nuevas ciudades, de nuevos espacios, dando lugar a nuevas reflexiones (Bauman; 2005).

A partir del siglo XVII se dan una serie de transformaciones en la forma en que los vínculos matrimoniales son contraídos: hay una búsqueda del compañerismo y el amor, así como una renovada preocupación por los hijos. Esta búsqueda ideal de afecto y cariño en la pareja da lugar a otra transformación: la forma de vincularse con los hijos; en este contexto la niñez adquiere una identidad definida y separada de otras etapas etarias: comienza el reconocimiento de necesidades y sentimientos particulares a dicha etapa (Taylor; 2006).

Asimismo hay un acercamiento a la naturaleza desde otro lugar: las personas se ven atraídas por los sentimientos que ésta evoca; “la afinidad entre la naturaleza y nosotros no está ahora mediada por un orden racional objetivo, sino por el modo en que la naturaleza resuena en nosotros” (Taylor; 2006; pp. 411), comenzando a cobrar importancia y/o visibilidad los sentimientos que movilizan a las personas.

Esta manera de relacionarse con la naturaleza se vincula a otra relación de suma importancia para la época: la relación con Dios. La razón y voluntad humanas estaban supeditadas al plan y la creación de Dios: es en Dios en quien se busca la razón última y es a partir de él que la persona podía ser: Dios era la fuente de toda moral. Sin embargo, surge una nueva configuración. La noción basada en un orden providencial “avanza hacia la imagen de la naturaleza como una enorme red de seres engranados, que funciona hacia la conservación de cada una de las partes” (Taylor; 2006; pp. 432): esta matriz orienta la vida y felicidad de aquellos seres que la constituyen. Esta red

implica que la fuente moral se encuentra en la naturaleza y ya que el sujeto es parte de ella, la fuente moral pasa a residir dentro del sujeto (Taylor; 2006); por lo tanto éste accede al entendimiento de la naturaleza a través de sí mismo, las respuestas se encuentran en su interior. Uno de los exponentes y figura destacada de este movimiento, que colaboró en la producción del cambio si bien no lo originó, fue Rousseau.

Estas transformaciones se relacionan con aquellas producidas en el pensamiento filosófico. Dentro de los pensadores de la época encontramos a Descartes (razón desvinculada), Locke (el individualismo), entre otros filósofos influyentes que contribuyeron a la forma que tomaron los acontecimientos, ya sea para sustentarlos o direccionarlos (Taylor; 2006).

Taylor (2006) explica que la autonomía, autoexploración, individualización, implican un compromiso personal y que llevadas a un terreno político, hacen a la formulación de derechos subjetivos. Es en el marco de una concepción cada vez más igualitaria que dichos derechos adquieren alcance universal.

Es a partir de estas transformaciones, con una tendencia a una sociedad y un enfoque más igualitario en donde cada persona estuviese *habilitada* a ser quien quisiera ser sin una definición a priori (ya fuese por clase, rango, etc.), podría comenzar a considerarse la identidad en el sentido que se le atribuye actualmente (Taylor; 1996).

Sin embargo, no sólo fue necesaria una revolución igualitarista para que las personas pudiesen aspirar a ser quienes quisieran ser, sino que también fue necesaria una revolución expresivista “que reconoce en cada individuo su propio modo de ser humano, y que, por tanto, le conjura a realizarlo en toda su originalidad antes que a ajustarse a un patrón impuesto desde el exterior” (Taylor; 1996; pp. 12).

Dicha revolución tiene su punto de partida en el Romanticismo: movimiento que tuvo su auge en la Europa del siglo XVIII, específicamente en Alemania bajo el nombre Sturm und Drang. Su fuente principal reside en la renovada imagen de la naturaleza, producto del nuevo acercamiento y el cambio en la sensibilidad (Taylor; 2006).

Para Taylor (2006) expresar implica la manifestación de algo a través de un medio, y establece que ésta a su vez es un *hacer: hacer que algo sea*. Y agrega: “realizar mi naturaleza significa abrazar el *élan*, la voz o el impulso interior. Y ello hace a que lo que estaba oculto se manifieste, tanto para mí como para los demás” (pp. 512).

La formulación y expresión que cada ser hace de su naturaleza ya no tiene un carácter impersonal, sino que da lugar a “un ser capaz de articularse a sí mismo” (Taylor; 2006; pp. 512). Esta concepción sustenta la individuación y la idea de que la persona es un ser diferente y original, y es en base a sus particularidades que ha de estructurar su forma de vida. Es así que el sujeto adquiere un papel fundamental y central a la hora de construir su identidad.

A modo de ejemplo de lo aquí expuesto, Taylor (1996) remite al caso estudiado por Erikson: el caso de Lutero. Plantea que Lutero no podría haber comprendido la concepción actual de identidad, no podría haberse pensado a sí mismo a través de dicho concepto. ¿Por qué? “Porque no habría podido comprender la definición del horizonte último como una cuestión *personal*” (pp. 11). Es decir, Lutero habría supuesto que su condición era igual a la de todos los seres humanos, no habría considerado que podría haber un factor que hiciera a un caso particular, que cada persona tenía una forma de ser; todo quedaba en el registro de lo universal. El caso de Lutero es especial porque tiene una connotación religiosa como trasfondo, sin embargo estas características universales que hacían a la definición de la persona, y que la inscribían en un determinado lugar y con una forma acorde, aludían también a cuestiones de rango, clase o estatuto, sexo, etc. Si consideramos las concepciones actuales y el proceso de cambios hasta la modernidad, es posible apreciar la magnitud de las transformaciones.

Reconocimiento

Esta sección discurre por las conceptualizaciones realizadas por varios autores en torno al reconocimiento -especialmente reconocimiento recíproco- y su importancia en la conformación de la identidad. Es de destacar que lo aquí expuesto servirá a modo de aproximación para comenzar a pensar en la temática y sus posibles problemáticas.

¿Por qué reconocimiento? Una aproximación conceptual

Como un primer acercamiento al abordaje de este concepto y o temática, tomaremos la conceptualización hecha por la RAE (2001) en la cual reconocimiento alude a la “acción y efecto de reconocer o reconocerse”.

En lo que refiere al término *reconocer*, Paul Ricoeur (2006) realiza un análisis lexicográfico exhaustivo tomando como referencia dos diccionarios franceses separados en su publicación por un siglo: el *Dictionnaire de la langue française*,

publicado por Émile Littré (entre 1859-1872) y el *Grand Robert de la langue française* publicado bajo la dirección de Alain Rey (en 1985). En ellos investiga sobre las diferentes acepciones del término *reconocer* y encuentra una serie de coincidencias entre ambos diccionarios pero también divergencias en términos asociados.

Entre las coincidencias encontramos: los rasgos que determinan el poder reconocer efectivamente algo/alguien; la idea de verdad asociada al término: en tanto admitirla, mencionarla; y un aspecto que no es común a todas las lenguas: el reconocer asociado a la gratitud. Por otro lado, una de las mayores divergencias está en tomar el término *reconocer* como *conocer*. En *Le Grande Robert* encuentra nuevos términos asociados a *reconocer*: *aprehender*, *relacionar*, *identificar*, entre otros. Asimismo se analizan las formas en que se presenta el término: si en voz pasiva o activa.

Ricoeur (2006) realiza distintas articulaciones entre la noción de *reconocer* y las de reconocimiento, derivadas principalmente de las significaciones obtenidas de *Le Grande Robert*. Reconocimiento como tener algo verdadero a partir de un signo que así lo permita; reconocimiento como gratitud. Establece también las problemáticas derivadas de las distintas bases de pensamiento y toma como referencia a Kant, Bergson y Hegel.

De esta forma, propone una hipótesis de trabajo que estriba en el ordenamiento cronológico de las diferentes significaciones del término reconocer en cuanto a su uso filosófico: pasando de la voz activa del verbo *reconocer* en estrecha relación al verbo *conocer* (a sí, al otro, al mundo), hasta llegar a la voz pasiva asociada al pedido de reconocimiento. Ricoeur (2006) también incluye las conceptualizaciones de los autores antes mencionados dentro de este orden: para su estudio toma como primera acepción (asociado a la voz activa) el binomio identificar/distinguir. Propone que la *recognición kantiana* tiene prioridad respecto de las otras conceptualizaciones. En último lugar ubica la *Anerkennung* hegeliana, ya que implica el reconocimiento mutuo y por lo tanto un pedido de reconocimiento.

Teniendo en cuenta estas consideraciones sobre el significado del término reconocer y las conceptualizaciones de Charles Taylor (2009) es posible afirmar que “nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros” (pp. 43) y enfatiza en lo destructivo que podría llegar a ser este último. Por lo tanto, el acto de reconocer forma parte de la construcción de la identidad y como veremos más adelante están íntimamente relacionados. La estrecha vinculación entre ambos procesos nos impele a hablar sobre la forma en que éstos se conjugan.

Reconocimiento e identidad

Como hemos visto anteriormente, para llegar a la conceptualización actual de la identidad, hubieron de darse una serie de cambios a nivel histórico socio-cultural que derivaron en una nueva autocomprensión en cuanto a la forma de ser y estar en el mundo. La identidad ya no estaba determinada por la clase social o estamento al que pertenecía el sujeto, sino que comenzaba a ser tomada como algo original, que el sujeto tenía que crear, descubrir, construir.

Este cambio también trae aparejado otro: el reconocimiento que antes estaba asociado a la identidad socialmente establecida, se desliga de la misma. Por lo tanto, el sujeto no cuenta con un reconocimiento a priori, a partir de este momento, con la construcción de nuevas y originales identidades, habrá de ganarlo, de luchar por el (Taylor; 2009).

Charles Taylor (1996; 2006; 2009) ha resaltado en varias obras, en mayor o menor medida, la importancia del lenguaje y su influencia en la construcción del entendimiento del propio sujeto, desde los primeros años de vida. Taylor (2009) también hace hincapié en la forma en que el sujeto construye la identidad: en forma dialógica y a través del lenguaje: “siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas” (pp. 53). El reconocimiento es parte fundante de esta construcción, es un proceso intrínseco al diálogo con esos otros significantes en la conformación de la identidad, condicionando la forma que adoptará el sujeto en su singularidad.

Sin embargo, el reconocimiento no sólo afecta a la conformación de la identidad individual, sino que tiene injerencia en la esfera pública, en lo concerniente al reconocimiento de derechos (Taylor; 2009).

Las transformaciones que posibilitaron la expresión de la identidad en su singularidad, trajeron aparejados cambios en la organización social y también en las políticas de reconocimiento.

Por un lado, con la adquisición de un enfoque más igualitario y la sustitución de la ética basada en el honor por el de la dignidad, surge la política del universalismo. Dicha política reconoce la dignidad igualitaria de todos los seres humanos así como la igualación de sus derechos, y establece que cada sujeto es merecedor de respeto por el potencial humano que representa (Taylor; 2009).

Pero con la exploración de nuevas formas de identidad y en contraposición a la política del universalismo, surge la política de la diferencia. Esta hace hincapié en el reconocimiento de cada sujeto o grupo en su singularidad, es decir, por esa característica única que los distingue de todos los demás. Asimismo es posible identificar en su base un principio o “potencial universal, a saber: el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura. Esta potencialidad debe respetarse en todos por igual” (Taylor; 2009; pp. 65).

A pesar de que ambas posturas se abocan a defender el respeto por los derechos y parten de posturas universalistas, entran en un conflicto que conlleva un reclamo mutuo. A grandes rasgos, la primera política defiende la generalidad, lo universal y no distingue entre diferencias, es así que le reclama a la segunda que no está a fin con el principio de no discriminación. La segunda política parte de la base de que los seres humanos son diferentes y fomenta el respeto a esas particularidades; por lo tanto le reclama a la primera que no respeta la expresión de esas singularidades que hacen a la identidad individual (Taylor; 2009).

Acorde a Taylor (2009) estos conflictos derivan en otra problemática: el cuestionamiento de si la política universalista funciona como espejo de la imposición de una cultura hegemónica en detrimento de las culturas minoritarias.

Estas problemáticas son examinadas por Taylor (2009) a la luz de las formas que han adoptado estas políticas en sociedades liberales que, a pesar de ser más o menos consideradas para con el reconocimiento identitario de grupos culturales minoritarios, se ven limitadas en este respecto. Estas discusiones sobre la forma en que se relacionan las distintas políticas se instalan directamente en el núcleo de la *lucha por el reconocimiento* -terminología planteada en un principio por Hegel cuya finalidad de la lucha es ser reconocido, pero que hace énfasis en aquellas formas negativas de la negación del reconocimiento-. Más aún si tomamos en cuenta que las ciudades son cada vez más multiculturales y que lo que está en juego, es el reconocimiento del igual valor de las culturas que las conforman, no solamente su supervivencia.

Esferas de reconocimiento

En su libro *La lucha por el reconocimiento*, Axel Honneth (1997) retoma las conceptualizaciones desarrolladas por Hegel (primeros escritos) y por Mead (investigaciones) que sirven como sustento argumentativo para el desarrollo de su propia teoría del reconocimiento. Este autor encuentra estas teorías complementarias, planteando ciertas posibles conexiones entre ambos constructos teóricos. De esta

forma, se aproxima a una delimitación de su propia conceptualización acerca de las formas de reconocimiento recíproco, conservando el proyecto de la teoría hegeliana: “crear una teoría social de carácter normativo” (Ricoeur; 2006; pp 237).

Acorde a Honneth (1997), podría considerarse un aporte de la teoría de Mead a la de Hegel, la visión –según Honneth (1997)- materialista sobre la lucha por el reconocimiento. Esta se vería reflejada, por ejemplo, en la comprensión de la conformación de la identidad en un sentido práctico: dicha conformación implica el reconocimiento intersubjetivo.

Por otro lado, Honneth (1997) plantea una conexión entre las teorías de ambos autores en cuanto a los principios que explican el cambio social y el marco en el que se darían dichos cambios:

la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos solo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de las perspectivas normativas de sus compañeros de interacción, en tanto que sus destinatarios sociales (pp. 114).

Otro elemento en que podrían converger Hegel y Mead refiere a las formas de reconocimiento recíproco que expone cada autor y que Honneth (1997) propone que son equivalentes entre sí. De acuerdo a este autor, en Hegel se aprecia que hay una proporcionalidad directa entre la conquista de los diferentes estadios y la mayor autonomía de la persona. En Mead podría postularse que de acuerdo al avance en el pasaje por los distintos estadios la persona obtiene una relación más positiva consigo misma.

Uno de los puntos centrales en los estudios de Honneth (1997), refiere justamente a esas tres esferas de reconocimiento recíproco: *la dedicación emocional, el reconocimiento jurídico y la adhesión solidaria*: “cada una de ellas constituye un estadio o forma de integración social en que el sujeto es reconocido de manera diferente en su autonomía y su identidad personal” (Fascioli; 2008).

A continuación abordaremos cada forma de reconocimiento en sus particularidades.

Dedicación emocional

Esta esfera de reconocimiento refiere en términos generales al amor en un sentido amplio: engloba los vínculos de pareja, las relaciones entre padres e hijos y los vínculos de amistad; es decir, todas aquellas relaciones primarias que tengan como base fuertes lazos afectivos. Retomando a Hegel, Honneth (1997) establece que es en este estadio en donde el sujeto se reconoce en su necesidad del otro y propone

que “el amor debe concebirse como «un ser-sí-mismo en el otro»” (Hegel; pp 17; consultado en Honneth; 1997; pp. 118).

Uno de los sustentos teóricos que utiliza Honneth (1997) para poder explicar el modelo de interacción que subyace a esta forma de reconocimiento, es la teoría psicoanalítica de la relación objetal. Deja de lado las representaciones más ortodoxas del psicoanálisis que hacían énfasis en las funciones pulsionales y las capacidades del yo a nivel individual, para basarse en la teoría de Donald W. Winnicott que enfatiza la interacción a través de las cuales el niño se vuelve un sujeto autónomo. A su entender la teoría propuesta por Winnicott confirma los pensamientos de Hegel ya que logra ilustrar la forma de adquisición del equilibrio entre simbiosis y autoafirmación que caracterizan a esta forma de reconocimiento recíproco. De esta forma, la teoría de Winnicott que funciona como base y explicación de la *dedicación emocional*.

A grandes rasgos en la teoría planteada por Winnicott se identifican dos grandes fases: dependencia absoluta y dependencia relativa. La fase de dependencia absoluta se establece con el nacimiento del bebé y se da una suerte de simbiosis de ser-uno, en la cual madre e hijo deben aprender en la interacción cómo habrán de diferenciarse para poder constituirse como entes autónomos. En esta fase el niño no puede hacer una diferenciación cognitiva entre sí y el entorno por lo cual sus vivencias están establecidas por la interacción con un otro. Esta fase llegará a su fin cuando ambos obtengan un espacio de autonomía: en la madre comienza cuando su foco atencional cambia al dejar de identificarse a nivel primario, corporal con el niño. En el niño: con el desarrollo intelectual y de reflejos condicionados que le permiten realizar una diferenciación entre sí y el entorno; también la comprensión de estímulos sonoros y visuales le permiten sobrellevar aquellos momentos en que la madre se encuentra ausente. El niño sale de la fase de dependencia absoluta porque “su orientación a la madre penetra de tal manera en su campo de visión que aprende a relacionar finalmente sus impulsos personales con aspectos determinados de su propia atención a sí mismo” (Honneth; 1997; pp. 124).

Es en la fase de dependencia relativa que Honneth (1997) establece que puede elaborarse ese “«ser sí mismo en otro» que debe concebirse como el modelo elemental de todas las formas maduras de amor” (pp. 124). A partir de las crecientes ausencias de la madre, la cual escapa a su control omnipotente, es que el niño debe realizar un reconocimiento de objeto (que también implica que ese otro es un ser con derechos). Para poder llevar a cabo esta tarea utiliza dos mecanismos: la *destrucción* y el *fenómeno de transición*.

En la destrucción el niño lleva a cabo ciertos actos de carácter agresivos, los cuales para Winnicott indican acciones “finalizadas por las que el niño inconscientemente prueba si el objeto investido pertenece a una realidad no influenciada y en ese sentido «objetiva»” (Honneth; 1997; pp. 125); ya que la madre no responde con acciones vengativas a dichos ataques, el niño progresivamente comienza a percibir a los otros sujetos que conforman su mundo. Lo que parece un acto destructivo en realidad es un acto constructivo que le permite al niño reconocer a la madre sin ambivalencias, y generar un nuevo vínculo con ella que le permite alternar sus momentos de simbiosis con la madre y sus momentos de autonomía. En este acto reconoce *al otro* separado de sí.

El objeto transicional le permite al niño transitar entre la experiencia de fusión y el ser solo o separado de otro; es así que “en el comercio lúdico con los objetos afectivamente investidos el niño intenta colmar simbólicamente la fisura abierta entre mundo interior y exterior, dolorosamente vivida” (Honneth; 1997; pp. 127). Honneth (1997) siguiendo a Winnicott, afirma que el rol que cumple el objeto transicional como mediador es lo que va a dar lugar en el adulto a la dedicación de *objetivaciones culturales*, ya que siempre va a tener que poner en relación ambos mundos: el interior y el exterior, y es en el arte, la religión, entre otros, en donde va a poder elaborar todo lo que ello conlleva.

Así como el *ser sí mismo en otro* es de carácter fundamental ya que es la base para toda relación de amor adulta, la capacidad de ser solo hace a la posibilidad de tener una vida personal. Esta capacidad de ser solo consigo mismo es generada a partir de la comprensión del sujeto de que es amado a pesar de ser separado o independiente de un otro y esto es sumamente importante ya que si el vínculo establecido de esta forma prueba ser seguro “el niño puede desarrollar, a la sombra de su seguridad intersubjetiva, confianza en cuanto a la realización de sus propias pretensiones de necesidad” (Honneth; 1997; pp. 128). De esta forma el niño, sabiéndose amado, puede entregarse “a sus impulsos interiores e intentar seguirlos en una forma creadora y abierta a la experiencia” (Honneth; 1997; pp. 128).

La confianza en sí mismo generada hace a que este estadio de reconocimiento le preceda a cualquier otro, ya que habilita a la expresión tanto de necesidades como de sentimientos generando las bases del autorrespeto. Asimismo el sujeto es reconocido en su autonomía individual y aprende a reconocer la autonomía en otros no solamente de forma cognitiva sino también afectiva, basándose en la confianza, la seguridad y la dedicación dadas (Honneth; 1997).

Todas las etapas que el niño atraviesa y las capacidades que adquiere, llevado a la vida adulta, entran en juego por ejemplo, en el establecimiento de vínculos de pareja: “de igual manera los amores de la edad adulta se enfrentan a la prueba de la separación cuyo beneficio, emocionalmente costoso, es la capacidad de estar solo” (Ricoeur; 2006; pp. 240). Entre los momentos de presencia y de ausencia se establecen relaciones que podríamos caracterizar como de dependencia relativa y que conllevan a un grado de confianza que permite que el vínculo persista (Ricoeur; 2006).

Por otro lado, en el análisis que realiza Paul Ricoeur (2006) sobre los planteamientos de Honneth, establece un tipo de reconocimiento inherente a este estadio: el reconocimiento en el linaje. Éste alude al componente identitario adquirido por ser *hijo/a de* y que hace que el sujeto sea objeto de transmisión de un determinado linaje, que implica una vida, un proyecto, un árbol genealógico, una herencia de bienes materiales y no-materiales, un nombre en el cual se reconoce y que lo hace ser parte de ese linaje. Esta forma de reconocimiento trae aparejado un cierto contenido de regulaciones pre-jurídicas así como orden y obligaciones y/o permisos. Ricoeur (2006) siguiendo a Pierre Legendre establece que “el principio genealógico ‘replica al impulso incestuoso’. Esta objeción es fundadora en la medida en que lo prohibido, lo tabú, pone en orden los vínculos de parentesco y actúa de forma que haya lugares claros e identificados” (pp. 247). Por lo tanto, organiza la filiación. Sin embargo, manifiesta que la sensación de omnipotencia ha de desaparecer para que dicha organización sea posible. Tomando como ejemplo la literatura acerca de Edipo, Ricoeur (2006) propone que es en la institución del vínculo conyugal, caracterizada por su duración y fidelidad, donde encuentra el mediador entre el principio genealógico y el impulso incestuoso que ha de establecer el orden. Es a partir del mutuo reconocimiento de ambas partes no solamente como progenitores sino como padres que puede establecerse el pleno *reconocimiento de sí mismo en la filiación*.

Por último, es de destacar que la confianza que se ha creado en esta esfera de reconocimiento es lo que da sustento a la participación en la vida pública (Honneth; 1997).

Reconocimiento jurídico

Honneth (1997) establece que este estadio de reconocimiento es considerablemente diferente del estadio anterior, excepto por el hecho de que la lógica que subyace a su funcionamiento es el mismo: el de reconocimiento recíproco.

Siguiendo a Hegel y Mead, Honneth (1997) propone que es a partir de un *otro generalizado* que el sujeto se entiende como sujeto de derecho; esto solo es posible de alcanzar a través del conocimiento de sus obligaciones normativas para con esos otros. Es en este entendido que los sujetos se reconocen como seres libres e iguales “trascendiendo el carácter particular y emocional del amor” (Fascioli; 2008; pp. 22). Es así que en este estadio, el reconocimiento se establece en una doble vertiente: reconocimiento del otro y de la norma.

En este punto, Honneth (1997) desarrolla ciertas problemáticas particulares del reconocimiento jurídico. Una de ellas atañe al carácter que ha de adquirir el respeto en tanto que carece de la fuerza afectiva del estadio anterior. A modo de profundizar en este respecto, retoma el pensamiento de Rudolf von Ihering y Stephen L. Darwall en torno al tema del respeto y su relación con la diferenciación entre reconocimiento jurídico y valoración social. Concluye que en ambos casos el sujeto es respetado por sus cualidades, pero que “en el primero, se trata de aquella cualidad general que le constituye como persona, y en el segundo, por el contrario, de cualidades particulares que le caracterizan a diferencia de otras personas” (pp. 139). Este punto es sumamente importante para diferenciar este estadio de reconocimiento del de *adhesión solidaria* que refiere a la valoración social.

Otro de sus cuestionamientos versa sobre la estructuración del derecho que habilite a futuras ampliaciones tanto en lo que refiere al aspecto material (cantidades crecientes de posibilidades de concreción de las libertades sociales) como al alcance social de los derechos de las personas (por ejemplo en la concesión de derechos a grupos excluidos socialmente) (Honneth; 1997)

Honneth (1997) resalta la importancia de este punto en tanto que lo que era para el amor la confianza en sí mismo, es el respeto para el derecho; y agrega que un sujeto que se reconoce jurídicamente

puede pensarse como una persona que comparte con todos los miembros de la comunidad las facultades que le hacen capaz de participar en la formación discursiva de la voluntad; y la posibilidad de referirse a sí mismo positivamente en tal forma es lo que llamamos autorrespeto (pp. 147)

Y es a partir de las posibilidades de ampliación de esa estructura que se pueden reconocer aquellos derechos que generen en los sujetos ese sentimiento de autorrespeto.

Adhesión solidaria

Una vez más, coincidiendo con los postulados de Hegel y Mead, Honneth (1997) propone que estas formas de dedicación emocional y reconocimiento jurídico no son suficientes, sino que es necesaria una tercer forma de reconocimiento que incluye la valoración social y “que les permite [a los sujetos] referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas” (pp. 148). Este tercer estadio de reconocimiento se haya en Hegel bajo el concepto de *eticidad*, sin embargo en Mead no adquiere una conceptualización formal.

Concebir esta esfera de reconocimiento de la forma aquí planteada, remite a un cambio en la estructura en el derecho moderno y en la organización social con la entrada en la modernidad. Aquí el concepto de honor -propio de la valoración obtenida por cumplir con las expectativas colectivas de acuerdo al estamento en el que se encontraba el sujeto- es sustituido por el de consideración o prestigio social. En esta nueva valoración se han de tomar en cuenta las capacidades que ha adquirido el sujeto a lo largo de su historia de vida (Honneth; 1997).

El considerar a un sujeto en su singularidad hace al concepto de solidaridad empleado en esta forma de reconocimiento recíproco. Los sujetos establecen vínculos simétricos de forma solidaria porque “solo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizar los objetivos que nos son comunes” (Honneth; 1997; pp. 158). El vínculo simétrico implica que cada sujeto como parte de la sociedad, tiene la oportunidad de que se le valore socialmente. Por otro lado, el hecho de que alguien sea reconocido en su valor y en el valor de sus capacidades permite la construcción de un sentimiento de autoconfianza, o en sus variantes: autorrespeto, autoestima (Honneth; 1997).

Formas de menosprecio

Así como Charles Taylor (2009) menciona que la identidad también es moldeada por el no-reconocimiento y/o el falso reconocimiento, Honneth (1997) de manera detallada dentro de su teoría, plantea ciertas formas de menosprecio, es decir, de negación de reconocimiento.

Dicha negación de reconocimiento tiene como consecuencia que las personas se vean “lesionadas en el entendimiento positivo de sí mismas que deben ganar intersubjetivamente” (Honneth; 1997; pp. 160), afectando directamente la construcción de la identidad de la persona.

Violación o impedimento de la libre disposición del cuerpo

Como bien lo dice el título, esta forma refiere a aquellas situaciones en que la persona se ve coartada en la libertad de disponer de su cuerpo. La tortura o la violencia son sólo algunos ejemplos de esta forma de menosprecio (Honneth; 1997).

Si en la primer esfera de reconocimiento el sujeto conquistaba la confianza en sí mismo y en el otro -y por lo tanto en el mundo exterior- a partir del amor, en esta forma de menosprecio se ven destruidas por la “asociación con el sentimiento de indefensión frente a la voluntad de otro sujeto” (Honneth; 1997; pp. 161). Por lo tanto se ve directamente lesionada no solo cuestiones elementales como la confianza en sí mismo y la seguridad en el mundo, sino el respeto de sí en tanto ser autónomo e independiente (Honneth; 1997).

Desposesión

Esta forma de menosprecio se corresponde con la segunda esfera de reconocimiento y refiere a la exclusión de un sujeto del goce de ciertos derechos que posee el resto de la sociedad. Esta desposesión o exclusión genera lesiones no sólo por considerarse como una “limitación violenta de la autonomía personal, sino en su conexión con el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso” (Honneth; 1997; pp. 163). Al no considerarse un igual, valioso o con capacidades para elaborar juicios, así como en la forma de menosprecio anterior, también se ve lesionado el respeto por sí mismo (Honneth; 1997).

Deshonra

Esta forma se corresponde con la tercer esfera de reconocimiento y refiere principalmente a la desvaloración de las características de un grupo o un sujeto en base a ciertos valores sociales que jerarquizan una forma de vida como más válida que otra. El no poder referirse a esa forma de vida de manera positiva, genera serias lesiones en la autoestima personal y por lo tanto en la valoración personal de sus propias capacidades y/o características singulares (Honneth; 1997).

Por último, cabe destacar que el grado de la afectación en la construcción de identidad dependerá del grado de la lesión, y ésta en suma medida, está determinada por la forma de menosprecio a la que refiere (Honneth; 1997). Es en razón de lo aquí expuesto, la forma de menosprecio con mayor alcance en cuanto a sus consecuencias es la primera.

Una alternativa a *la lucha*

En el marco de las teorías planteadas en torno a *la lucha por el reconocimiento*, Paul Ricoeur (2006) se cuestiona acerca de los efectos que trae aparejados esta forma de reconocimiento que tiene como base el conflicto. ¿Qué sucede con todos los sentimientos negativos en cuanto a la falta de reconocimiento? ¿Es que esto no implica una búsqueda sin fin? En este último respecto puntualiza: “la tentación, en este caso, es una nueva forma de ‘conciencia desgraciada’, bajo las formas de un sentimiento incurable de victimización o de una infatigable postulación de ideales inalcanzables” (pp. 276).

A partir de estos cuestionamientos plantea una alternativa al estado de lucha: los estados de paz. Dicho planteamiento no intenta instaurar otras formas de reconocimiento sino que discurre por otros caminos del reconocimiento alternativos; en este sentido, esta alternativa ha de buscarse en “experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto del orden jurídico como al de los intercambios comerciales” (Ricoeur; 2006; pp. 277).

El agape

A la hora de plantear una alternativa considera tres modelos de estados de paz: *agape* (sentido bíblico y posbíblico), *philia* (sentido aristotélico) y *eros* (sentido platónico), si bien el modelo que ha de emplear como base es *agape*. Una aproximación temprana a este modelo permite establecer que se aleja de las formas de reconocimiento recíproco conocidas ya que el *don* dado generosamente no espera una retribución, no exige un don a cambio.

En este sentido, Ricoeur (2006) lo compara con la justicia que a pesar de tener en su seno la idea de equivalencia, no logra alcanzar el objetivo de culminar con los conflictos, muy por el contrario, los perpetúa y provoca la emergencia de nuevos focos. El *agape* elimina cualquier forma de equivalencia ya que no hay posibilidad de que ésta tenga lugar: no existe el cálculo ni la comparación. *El otro* es considerado solo en el ámbito de un posible juicio que tampoco corresponde al juicio condenatorio ya que justamente podrá juzgar pero no será juzgado. Haciéndose eco de las palabras de Hannah Arendt en cuanto al perdón, Ricoeur (2006) menciona que los conflictos y las ofensas no se olvidan necesariamente, sino que simplemente se *dejan pasar*.

Algunos aspectos enigmáticos del *agape* residen en lo extraño que puede resultar la justificación en el amor y la atención sobre sí, pero más aún la percepción del tiempo:

“el *agape* se sitúa en la permanencia, en lo que persiste, ya que su presente ignora la añoranza y la espera” (pp. 280). Otros aspectos destacables residen en la forma del entendimiento del prójimo (no como aquel otro que se encuentra próximo sino como el otro al que un sujeto se acerca) y la forma de expresión (caracterizado como un discurso de alabanza). En cuanto a este último, y en comparación con la justicia se puede decir que “el *agape* se declara, se proclama; la justicia argumenta” (pp. 282). En este sentido, la justicia argumenta justificando el lugar asignado a los sujetos en la sociedad, lugar que implica la distribución de un conjunto de bienes materiales y no-materiales (derechos, obligaciones, beneficios, cargas, etc.); una lógica que en general puede parecer dispar y hasta opuesta a la del *agape*.

A partir de estas consideraciones, y en el marco de un cuestionamiento sobre la posibilidad de establecer una conexión entre los modelos de *agape* y justicia, Ricoeur (2006) analiza la paradoja del don y contra-don. Paradoja inscrita directamente en el núcleo de la disyuntiva entre ambos modelos y que puede dar una solución en términos del reconocimiento mutuo.

El don

En la indagación acerca del don y el contra-don, Ricoeur (2006) retoma el pensamiento de diferentes autores para explicar su inter-relacionamiento y analiza las diferentes problemáticas en torno al ofrecimiento del don, al por qué ofrecerlo y la obligación de la devolución.

Algunos de los autores que nutren su análisis y en los que encuentra fundamentación para sus conclusiones son Marcel Mauss, Claude Lefort, Marcel Henaff, entre otros. A grandes rasgos, retoma las investigaciones realizadas por Marcel Mauss acerca de las prácticas de intercambios realizados en culturas antiguas, que no enfatizaban en el dar o el recibir sino en la acción de devolver, en una fuerza especial (*hau*) que obligaba a la devolución de aquello que fue dado (Ricoeur; 2006).

De Claude Lefort retoma la idea que subyace a la acción de dar y recibir: la confirmación de sí y del otro; el sujeto parte de la idea de que el otro es un yo que piensa y/o actúa como él, por lo tanto se confirma a sí mismo y al otro en ese acto de devolución de lo recibido (Ricoeur; 2006).

En cuanto a Marcel Henaff, Ricoeur (2006) plantea que este autor propone un cambio en el objeto de estudio: el énfasis ya no estará en el sujeto que ofrece el don o el que lo recibe, sino en el espacio *entre* el intercambio y los sujetos que participan del

mismo. El reconocimiento está dado de forma simbólica en eso que se da y se recibe, resaltando el carácter ceremonial de ese intercambio en el que lo recibido se presenta como un regalo y por lo tanto carece de precio, saliéndose de la lógica utilitarista y/o mercantil. Esta teoría representa un punto importante ya que permite establecer una forma de reconocimiento mutuo simbólico.

Los análisis de estas y otras posturas así como las problemáticas que de ellas se desprenden, solo adquieren sentido en relación a la lógica del *agape*. Lo importante del intercambio, no es la obligación de devolver sino que es la forma en que es aceptado eso que se recibió: esta forma es la que determinará la devolución de aquello que fue recibido. Ricoeur (2006) establece que en la lógica del *agape* no se puede hablar de obligación de devolver, sino que es una respuesta a la generosidad de eso que fue recibido. Es en este respecto que establece que lo que impulsa ese acto de devolución no es otra cosa que la *gratitud*, y que *gratitud* en francés también se dice *reconocimiento*. La gratitud hace que los intercambios de dones se den fuera de la lógica mercantil: no tienen precio, y en el marco del *agape* tampoco tienen tiempo: no espera que eso entregado sea devuelto; no existe el cálculo de la devolución como en las concepciones de justicia.

Un último punto que resalta Ricoeur (2006) en referencia a las características del don, es su carácter ceremonial que se entrelaza con el reconocimiento en tanto se deja entrever en el mismo acto de la devolución del don, en el gesto de dicho acto. Este a su vez resalta otro carácter más: el festivo; el cual plantea que es “en el plano de la gestualidad, lo que es, por otra parte, el himno en el plano verbal” (pp. 307). Ricoeur (2006) establece que este carácter festivo en la entrega del don, se ubica dentro del mismo grupo que los gestos de perdón -gestos que ejemplifica en la figura del canciller Brandt frente al monumento de Varsovia, arrodillado, rindiendo honor a las víctimas del *shoah*-. A propósito del perdón, Megan Zeinal (2017) establece -retomando el pensamiento de Ricoeur- su importancia en tanto gesto que puede suspender los conflictos derivados del reconocimiento al anular el juego de poder instaurado de víctima-victimario. Es de destacar la acción que nace en el sujeto que perdona: reconoce al otro en sus diferencias y en su individualidad, reconoce el conflicto, reconoce el lugar que él mismo ocupa en el vínculo con el otro y de esa forma -en términos del *agape*- *deja pasar*, perdona. Por lo tanto, el reconocimiento que se instaura a partir del acto de perdonar lleva, no a la lucha, sino a nuevos estados de paz.

Es así que estos gestos que traspasan los límites de la justicia y de su sistema de equivalencias, permiten vislumbrar un nuevo espacio, un camino hacia estados de paz.

El tiempo presente

En base al camino transitado hasta el momento, es posible afirmar que la complejidad de la identidad es innegable, que el uso del término engloba a un gran número de aspectos y que las dimensiones que la construyen y constituyen remiten directamente a la estructuración del mundo. Como hemos visto, los cambios a nivel socio-histórico traen aparejados transformaciones en la comprensión de las formas de ser y estar en el mundo y por lo tanto, las conceptualizaciones que de ellas se desprenden; entre ellas, la identidad y el reconocimiento.

Marramao (2006; en Montañez; 2016) establece que en la actualidad hay una proliferación y obsesión por las identidades. Dicha obsesión aparece en la demanda de una identidad que ya no es sostenible por las condiciones actuales de los estados: identidad que se presenta “en su faceta nostálgica en la idea de una comunidad imaginada, deseada, armónica, que ya no encuentra anclaje en las políticas territoriales de los Estados-Nación” [parr. 45].

Por otro lado, Montañez, Olaza & Silvestri (2016) plantean que las características del mundo actual (numerosas migraciones, desintegración social, avances tecnológicos, globalización, entre otras) generan nuevos cuestionamientos acerca de la identidad y el reconocimiento, tanto a nivel individual como colectivo. Más aún si consideramos las problemáticas ya planteadas por Taylor (2009) en cuanto a los principios universalistas o dicho de otra forma, la tendencia a la homogeneización por la imposición de una identidad dominante.

Uno de los autores que se ha encargado de explorar la vicisitudes en torno al tema de la identidad (en relación al momento socio-histórico actual) y las problemáticas que de ella se derivan, es Zygmunt Bauman. Bauman (2005) denomina al momento actual como Modernidad Líquida: metáfora de la adaptabilidad de los líquidos y como discurren por los espacios, jamás solidificándose; de esta forma alude a un mundo globalizado, signado por el cambio y las transformaciones constantes en los vínculos, la economía, la política, el mercado; un mundo que funciona a altas velocidades: el mundo del aquí y ahora, de lo efímero.

En este mundo la fragilidad y la ambivalencia atraviesan la identidad haciendo de esta “un amasijo de problemas en lugar de una sola cuestión” (Bauman; 2005; pp. 33).

Tomando en cuenta dicha fragilidad, el deseo de una identidad es también deseo de seguridad; principalmente si consideramos un mundo en el que los lugares de pertenencia (como el trabajo, la familia, los vínculos amorosos, el vecindario, entre muchos otros) se modifican y transforman constantemente en la lógica de la fluidez, dando lugar al miedo a la soledad y el abandono. Este deseo se rige por una lógica ambigua: la necesidad de la *solidez* y de lo estable que la seguridad -y por lo tanto la identidad- provee y el deseo de obtener y aprovechar las oportunidades fugaces que se presentan. En este sentido, los marcos de referencia antiguos necesitan ser modificados (o dejados de lado) ya que pueden no tener compatibilidad con las diversas comunidades de ideas y principios con las que se interactúa. Es así que el sujeto se debate entre mantener las referencias que lo constituyen y adaptarse a un mundo en movimiento y constante evolución.

La ambivalencia entre el deseo de seguridad y el temor a la soledad y la falta de garantías juegan un papel fundamental en el mantenimiento de los vínculos, especialmente los amorosos. Siguiendo a Bauman (2005) los vínculos tienen un papel fundamental en la definición de la identidad: para poder responder a la pregunta *¿quién soy yo?* es necesario hacer una referencia a los vínculos con los otros. Dichos vínculos son los que proporcionan una cohesión con el propio ser.

Por otro lado, es de destacar que la identidad contiene un conflicto inherente a su existencia: siempre conlleva una lucha; ésta se despliega en un campo de batalla en el que se disputa por no ser disuelta o fragmentada. Bauman (2005) establece que la identidad busca devorar y no ser devorada y que las identificaciones dividen incluso más de lo que pueden llegar a unir, pudiendo derivar en acciones de segregación y/o exclusión.

Bauman (2005) no solo plantea la lucha en términos de identidad sino que también explica que existe una guerra de reconocimiento con dos frentes -los cuales en gran medida estarán determinados por la posición ocupada en una jerarquía de poder-. Los sujetos no solo han de defender la identidad elegida y/o construida, también han de defenderse de aquellas identidades que los otros (“enemigos”) quieran imponer.

En este conflicto derivado de la naturaleza misma de la identidad es posible encontrar dos tipos de personas. Por un lado, aquellas personas que pueden deconstruir su identidad -más o menos- a voluntad. Por otro, las personas que se les ha denegado esta capacidad de elección: aquellas identidades impuestas de las que no pueden

deshacerse, generando estereotipos y estigmatizaciones. Bauman (2005) explica que existe un nivel más bajo aún que él denomina *clase inferior* y remite a aquellas personas que no tiene derecho a reivindicar su identidad y un lugar en el espacio social. Esta denominación de identidad de clase inferior remite directamente a una ausencia de identidad y por lo tanto a una anulación de la individualidad.

Zygmunt Bauman no es el único autor que refiere a las problemáticas derivadas de la identidad. Marina Garcés (2017) en una entrevista realizada recientemente y publicada en Pikara Magazine (*consultada en: <http://www.pikaramagazine.com/2017/11/marina-garces/>*), advierte que “si las esencializamos [a las identidades], seremos sus primeras víctimas” [parr. 3]. Esta filósofa contemporánea gira el tablero y nos permite observar la identidad desde otro ángulo: la identidad es una consecuencia de la confluencia y el interrelacionamiento de una serie de elementos (comportamientos, rasgos, etc.) en un momento dado, y es por lo tanto, temporal y frágil.

La identidad establece un juego dominado por una lógica de poder centro-periferia o dicho de otro modo: entre identidades dominantes y minoritarias. Para Garcés (2017) pensar dentro de esta lógica no parece derivar en una transformación de las problemáticas que plantea. En este sentido, retoma el pensamiento del filósofo francés Gilles Deleuze “que nos invitaba a encontrar nuestros devenires minoritarios aunque fuéramos muchos. Minoritarios no en número, necesariamente, sino por la declinación a la hora de ocupar cualquier nuevo patrón de comportamiento o de representación mayoritario” [parr. 6], de esta forma, invita a pensar en la multiplicidad proponiendo otro camino que permita trascender este juego de poder. Por otro lado, también permite repensar un fenómeno asociado a dicha lógica: la competitividad por la primacía de los distintos modelos identitarios que Garcés (2017) califica de destructiva.

Por último, consideramos fundamentales los aportes de Byung-Chul Han para tener una visión más amplia sobre las formas actuales de ser y estar en el mundo. Han (2012) nos presenta una sociedad caracterizada ya no por la disciplina sino por el rendimiento, que pasa de tener su base en el *deber* al *poder* (en inglés: *we can*). La positivización del mundo que encarna esta sociedad -entendiéndose ésta por la saturación- se extiende a todas sus dimensiones: exceso de estímulos, información, de actividades continuas y en simultáneo; superproducción, supercomunicación, superrendimiento.

Esta positividad que es expansiva no deja lugar a la negatividad necesaria para poder discriminar entre lo uno y lo otro. En términos del viejo paradigma (que remite al sistema inmunológico por la discriminación respecto de lo otro y la diferenciación entre

afuera y adentro, propio y extraño) el paradigma actual se basa en la diferencia, y por lo tanto no genera reacciones frente a *lo otro*, es como si fuese idéntico a sí mismo (Han; 2012). De esta forma “comparamos de manera continua todo con todo, y así lo nivelamos para hacerlo *igual*” (Han; 2014; pp. 5).

Han (2014) establece que en este paradigma está desapareciendo la otredad o la extrañeza, nos presenta un sujeto narcisista incapaz de establecer un límite entre él y el otro:

no es capaz de conocer al otro en su alteridad y de reconocerlo en esta alteridad. Solo hay significaciones allí donde él se reconoce a sí mismo. Deambula por todas partes como una sombra de sí mismo, hasta que se ahoga en sí mismo (pp. 6).

Por lo tanto encontramos un sujeto ubicado principalmente en el polo de la mismidad, impulsado continuamente por la sociedad de la positivización a ser *él mismo*.

Estos planteos resultan de suma importancia si consideramos que la identidad se construye a partir de la alteridad. Entonces, ¿qué posibilidades de construir identidad tenemos en esta sociedad actual?

Reflexiones finales

En el recorrido transitado hemos navegado por diversas concepciones de identidad, todas de alguna forma aluden a la multiplicidad de aspectos, de dimensiones, de elementos: el tiempo, el lenguaje, el cuerpo, el espacio, el nombre, el deseo, lo intrapsíquico, el contexto social, lo político, la historia construida con sus disrupciones y sus significaciones. Todas esas concepciones se conectan directamente con el reconocimiento y por lo tanto -y fundamentalmente- también con la alteridad.

Siguiendo a Montañez, Olaza y Silvestri (2016) es a partir del reconocimiento de la propia identidad que las personas o grupos pueden dar una respuesta a las preguntas *¿quién soy? ¿de dónde vengo?* entre muchas otras, posibilitando la pertenencia a un espacio. Este proceso no es individual, por el contrario se desarrolla con los otros: “el reconocimiento se lauda a cada paso, es fruto del cotejo, del encuentro y el desencuentro” (pp. 57). Se posiciona entre la cultura dominante y las fuerzas de los particulares y movimientos sociales, lo macro y lo micro, los acontecimientos históricos y los eventos del campo social.

Identidad y reconocimiento se entrelazan de tal forma que uno da vida al otro, se retroalimentan, se construyen, deconstruyen y reconstruyen mutuamente al reconocernos y reconocer en el/al otro.

Nos movemos entre construcciones identitarias. Nos vemos reflejadas en ellas y al mismo tiempo nos atraviesan, nos constituyen y nos construyen. Somos esas *construcciones de identidades* porque somos en la *multiplicidad*, incluso cuando nos delimitamos eligiendo entre todos los fragmentos que nos constituyen para conformar una *unidad* -delimitación también ilusoria-, aún en esos casos somos mucho más que eso. Nos movemos constantemente entre la *mismidad* y la *ipseidad*. Aquí es donde encontramos el conflicto, el cual es derivado de la idea misma de definirnos.

Marina Garcés (2017) en este sentido propone una alternativa. De alguna forma pareciera que la cuestión identitaria queda relegada a un segundo plano: se presenta como condición, como efecto y no como causa. La identidad es despojada de su primacía, de su peso, para poder hablar de lo que nos constituye, de lo que vamos siendo en el proceso de ser. Rompe con la conceptualización de la solidez de lo que idealmente creemos que somos y abre espacio a deshacer las ataduras del concepto que nosotros mismos construimos sobre nosotros, para así ganar en libertad.

Porque posicionarnos *entre* los debates de identidad es entrar en un juego de poder, de hegemonías: el papel principal contra el secundario; la mayoritario vs lo minoritario. En un nivel social: “¿Quién quiere ser modelo para los demás? Parece que muchos tipos de gente actualmente... Hay que revisar este deseo competitivo y destructivo” (Garcés; 2017; [parr. 6]). En lo interno, este juego de poder potencia la disgregación, el no reconocimiento de aquello que constituimos y nos constituye.

Por último, pensar y reflexionar sobre estos temas dentro del campo de la psicología, puede no ser fundamental para el desarrollo de su práctica, pero sin duda son conceptualizaciones que aportan un mayor nivel de análisis. No sólo en los ámbitos clínicos -en el cual es un gran insumo para el análisis del sujeto, independiente de la corriente teórico técnica a la que el psicólogo adhiera-, por el contrario, en todas las formas de inserción de la psicología (educación, laboral, deportes, entre muchas otras) ya que sirve para pensar al sujeto en tanto hablamos de los atravesamientos que lo constituyen y construyen, así como de su forma de ser y estar en el mundo. Son una serie de constructos teóricos que nos permiten reflexionar sobre la construcción de subjetividad actual a nivel individual, social y política y repensar nuestras prácticas en los diferentes ámbitos de la psicología.

Pensar en la construcción de identidad o en el reconocimiento no solo nos permite reflexionar sobre el otro y por lo tanto en el desarrollo de nuestras prácticas, sino que también nos permite *pensarnos*: pensar en las dimensiones que nos atraviesan, en lo que nos construye, y por lo tanto pensar en nuestra implicación.

Jacques Ardoino (1997) propone que uno de los sentidos en que se puede emplear el término implicación refiere a “aquello por lo que estamos asidos, sujetados, agarrados a algo (...) es aquello por lo que nos sentimos adheridos, arraigados a algo, a lo cual no queremos renunciar” (Ardoino; 1997; pp. 2). La implicación, por lo tanto, es inconsciente y se padece. Asimismo, este autor establece dos tipos de implicación: la libidinal y la institucional (Ardoino; 1997).

Repensarnos en términos de la implicación libidinal resulta de suma importancia a la hora de reflexionar sobre nuestro accionar en los distintos ámbitos del campo de la psicología, ya que ésta alude a la estructura psicológica por la cual pensamos, sentimos, observamos; en suma la que determina nuestra forma de ver el mundo (Ardoino; 1997) y como actuamos en consecuencia. El repensar las condiciones de construcción de identidad y de reconocimiento proporciona nuevas herramientas y puntos de análisis sobre la implicación, tema de especial importancia para la práctica en psicología ya que al trabajar con otro trabajamos desde nosotros. Por todo lo dicho, en cierta forma referirnos a la implicación también es hablar de quienes somos.

Referencias bibliográficas

- Ardoino, J. (1997). La implicación. México: UNAM. Recuperado de:
http://eva.psico.edu.uy/pluginfile.php/135025/mod_resource/content/1/Ardoino%20-%20La%20implicaci%C3%B3n.pdf
- Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Buenos Aires: Losada.
- Erikson, E. (1974). *Identidad, juventud y crisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Fascioli, A. (2008). Autonomía y reconocimiento en Axel Honneth: un rescate del sistema de la eticidad de Hegel en la filosofía contemporánea. *Revista Actio*, (10), 21-25. Recuperado de:
<http://www.actio.fhuce.edu.uy/images/Textos/10/Fascioli10.pdf>
- Han, B. C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder. Recuperado de:
https://cursosluispatinoffyl.files.wordpress.com/2014/01/byung-chan-han_la-sociedad-del-cansancio.pdf
- Han, B. C. (2014). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder. Recuperado de:
https://cursosluispatinoffyl.files.wordpress.com/2014/01/byung-chul-han_la-agonc3ada-del-eros.pdf
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Medina Bravo, P.; Alsina, M. R. (2006). Posmodernidad y construcción de identidad. *Revista científica de información y comunicación*. (3) 125-146. Recuperado de:
<http://institucional.us.es/revistas/comunicacion/3/art8.pdf>
- Montañez Fierro, S. (2012) La crisis del reconocimiento: una discusión de la problemática social de la subjetividad vulnerable. (Tesis de Maestría). Universidad de la República (Uruguay). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2012. Recuperado de:
<https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/123456789/9264/1/Monta%C3%B1ez%2c%20Sylvia.pdf>
- Montañez Fierro, S. (23/04/2016). *Ciudadanía-subjetividad-reconocimiento ¿lazo social?* Recuperado de: <http://www.mensuarioidentidad.com.uy/analisis-politico/en-que-quedan-los-ideales-de-libertad-igualdad-dignidad-y-autonomia>

- Montañez, S.; Olaza, M.; Silvestri, L. (2016) Uruguay: de la invisibilidad ¿al reconocimiento?. *Fundamentos en Humanidades*. (II) 55-68. Recuperado de: <http://fundamentos.unsl.edu.ar/pdf/articulo-30-55.pdf>
- Porta, M. E. (2007) Identidad y comunicación: Identidad como estructura de sentidos. *Questión 1*. (13). Recuperado de: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/30371/Documento_completo.pdf?sequence=1
- Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22. ed.). Recuperado de: <http://www.rae.es/>
- Ramírez Grajeda, B. (2017) La identidad como construcción de sentido. *Andamios. Revista de investigación social*, 14. (33) 195-216. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62849641009>
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Mexico D.F.: Siglo XXI editores.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento: Tres estudios*. México: Fondo de cultura económica.
- Taylor, C. (1996). Identidad y reconocimiento. *Revista internacional de filosofía política*. (7) 10-19. Recuperado de: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1996-7-414B70DC-E97A-AF16-847B-FC24A3A32058/identidad_reconocimiento.pdf
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2009). La política del reconocimiento. En C. Taylor (comp.). *El Multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. (pp. 53-117). México D.F.: Fondo de Cultura Económica. Recuperado de: https://kupdf.com/download/charles-taylor-2009-el-multiculturalismo-y-la-politica-del-reconocimiento_58f68b14dc0d602474da9876_pdf
- Zeinal, M. (2017, Julio). *Las posibilidades del perdón en la lucha por el reconocimiento*. [Inédito]. Trabajo presentado en el marco del seminario dictado por Prof. Luis Mariano de la Maza. Programa de Doctorado. Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile, Chile.