

# REVISTA STVLTIFERA

---

## DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSSIER:  
RECONOCIMIENTO Y DON  
EN LA ACTUAL FILOSOFÍA SOCIAL FRANCESA

VOLUMEN 4, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2021  
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE  
SEDE PUERTO MONTT





# REVISTA STULTIFERA

---

## DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSSIER:  
RECONOCIMIENTO Y DON  
EN LA ACTUAL FILOSOFÍA SOCIAL FRANCESA  
VOLUMEN 4, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2021  
ISSN 0719-983X



INTEGRANTE DE LA RED DE REVISTAS DE INVESTIGACIÓN DE LA UNIVERSIDAD  
AUSTRAL DE CHILE



*Revista Stultifera* está incluida en los siguientes directorios, catálogos, bases de datos y motores de búsqueda: Catálogo Latindex 2.0, Directorio de Latindex, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB), Bielefeld Academic Search Engine (BASE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), OpenAIRE, CiteFactor, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), Actualidad Iberoamericana, Academic Resource Index, Portal de Revistas Académicas Chilenas, ICI World of Journals, ScienceGate, GoogleScholar, JURN



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE  
PUERTO MONTT, CHILE  
LOS PINOS S/N, BALNEARIO PELLUCO, PUERTO MONTT



<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>

### **Consejo editorial**

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)  
Dr. Jesús Lara Coronado (Universidad Austral de Chile)  
Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)  
Dr. Pedro Aldunate Flores (Universidad Austral de Chile)

### **Comité Editorial**

Dr. Slavoj Žižek (International Director at the Institute of Humanities, Birkbeck School of Law, University of London, Reino Unido; Senior Researcher at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Eslovenia)  
Dr. Vicente Serrano (Universidad Austral de Chile, Chile)  
Dra. Remedios Zafra Alcaraz (Universidad de Sevilla, España)  
Dr. José Luis Pardo Torio (Universidad Complutense de Madrid, España)  
Dr. Yanko González (Universidad Austral de Chile, Chile)  
Dr. Juan Luis Conde (Universidad Complutense de Madrid, España)  
Dra. Diana Aurenque Stephan (Universidad de Santiago de Chile, Chile)  
Dr. Rodolfo Aguirre Salvador (Universidad Nacional Autónoma de México, México)  
Dr. Breno Onetto (Universidad Austral de Chile, Chile)  
Dra. Ángeles Jiménez Perona (Universidad Complutense de Madrid, España)  
Dra. Bárbara Jerez (Universidad Nacional de Salta, Argentina)  
Dr. Pablo López Álvarez (Universidad Complutense de Madrid, España)  
Dr. Jorge Polanco (Universidad Austral de Chile, Chile)  
Dr. Victor Molina (Universidad de Chile, Chile)  
Dr. Roberto Morales (Universidad Austral de Chile, Chile)  
Dra. María Alejandra Vitale (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
Dra. Gemma Vicente Arregui (Universidad de Sevilla, España)  
Dra. Elvira Burgos Díaz (Universidad de Zaragoza, España)  
Dr. Marcelo Sánchez Delgado (Universidad de Chile, Chile)  
Dr. Cristian Aránguiz Salazar (Universidad de Chile, Chile)  
Dr. Alejandro de Oto (CONICET-Universidad Nacional de San Juan, Argentina)  
Dr. Patricio Cabello (Universidad de Chile, Chile)  
Dr. Ernesto Castro Córdoba (Universidad Complutense de Madrid, España)  
Dra. Paula Tesche Roa (Universidad Andrés Bello, Chile)  
Dra. María Cintia Caram (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)  
Dr. Rodrigo Castro Orellana (Universidad Complutense de Madrid, España)

### **Editor**

Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)

### **Editor asociado**

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)

### **Ilustrador**

Mg. Jorge Parada Morollón (Universidad Austral de Chile)

La moda consiste en componer estas “naves” cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad.

[...] Es posible que las naves de locos que enardecieron tanto la imaginación del primer Renacimiento, hayan sido navíos de peregrinación, navíos altamente simbólicos, que conducían locos en busca de razón; unos descendían los ríos de Renania, en dirección de Bélgica y de Gheel; otros remontaban el Rin hacia el Jura y Besançon.

[...] ¿Por qué de pronto esta silueta de la Nave de los Locos, con su tripulación de insensatos, invade los países más conocidos? ¿Por qué, de la antigua unión del agua y la locura, nace un día, un día preciso, este barco?

(Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*)



Figura 1. La nave de los locos, en la ilustración del libro de Sebastian Brandt (1494). Fuente: <http://lapiedradesisifo.com/wp-content/uploads/2014/04/stultifera-navis-courtesy-of-special-collections-university-of-houston-libraries.jpg>



# Índice

**Presentación del dossier: ¿Una Teoría Crítica francesa? La recepción francesa de las teorías contemporáneas del reconocimiento**

Cristóbal Balbontin-Gallo y Ricardo Salas Astráin 7

**Artículos del dossier**

**Contextos asimétricos de poder, experiencias de injusticias y sufrimientos sociales.**

Ricardo Salas Astráin 15

**La contribución de la psicología en la teoría social crítica: Axel Honneth y Emmanuel Renault.**

Andrés MacAduo Espinoza y Paulina Pauchard 39

**La lucha y la paz en los debates sobre el reconocimiento.**

Mario Samaniego Sastre 65

**Notas para una política de los afectos a partir de una crítica de la antropología del reconocimiento de Marcel Henaff.**

Cristóbal Balbontin-Gallo 81

**Alain Caillé y el paradigma del don como respuesta al problema del orden social.**

Harold Dupuis Marambio 109

**Vigencia de la perspectiva crítica de Marcel Mauss en su ensayo sobre el don.**

María Beatriz Gutiérrez Recabarren 129

**Maesschalck, crítico de Habermas. Lecturas preliminares.**

Cristián Valdés Norambuena 141

**Presentación de *Revista Stultifera* y normas de publicación 161**

# **Presentación del dossier: ¿Una Teoría Crítica francesa? La recepción francesa de las teorías contemporáneas del reconocimiento**

## **Presentation of the dossier: A French Critical Theory? The French reception of contemporary theories of recognition**

Cristóbal Balbontin-Gallo  
Universidad Austral de Chile, Chile

Ricardo Salas Astráin  
Universidad Católica de Temuco, Chile

El presente dossier es el producto de un Seminario de Postgrado sobre la teoría crítica, realizado durante el segundo semestre del 2020, en el que académicos y doctorantes de la Universidad Austral y de la Universidad Católica de Temuco se consagraron a elucidar algunas de las categorías claves de la teoría del reconocimiento que se está elaborando en la filosofía francesa actual. Los siete trabajos editados aquí no buscan hacer una historia de las relaciones entre la teoría crítica alemana y francesa, sino mostrar algunas de las principales recepciones, sinergias e influencias detectadas por la teoría del reconocimiento en la filosofía francesa y, por ello, los textos buscan más bien precisar, discutir, confrontar y reflexionar de una forma situada —y a partir de nuestros propios conflictos



Cristóbal Balbontin-Gallo es Doctor por la Université Paris Nanterre-Universität Johann Wolfgang Goethe y Master en Philosophie, Université Paris Nanterre. Francia. Trabaja como Profesor Auxiliar del Instituto de Derecho Público en la Universidad Austral de Chile. ORCID: 0000-0001-6604-2957

Contacto: cbalbonting@gmail.com

Ricardo Salas Astráin es Filósofo, Doctor por la Universidad Católica de Lovaina. Actualmente trabaja como académico en la Universidad Católica de Temuco, y es el Director del Doctorado en Estudios Interculturales. ORCID: 0000-0003-4765-1567

Contacto: rsalas@uct.cl

Cómo citar: Balbontin-Gallo, C., y Salas Astráin, R. (2021). Presentación del dossier: ¿Una Teoría Crítica francesa? La recepción francesa de las teorías contemporáneas del reconocimiento. *Revista Stultifera*, 4 (1), 7-11. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n1-01.

socioculturales— cómo la lectura de la última generación de la Escuela de Frankfurt da paso a un pensamiento vigoroso que retoma, con la singularidad de la filosofía francesa, un programa emancipador que resulta de gran interés para una teoría crítica situada en los territorios interétnicos e interculturales del sur de Chile.

Esta preocupación por la teoría del reconocimiento proviene de los supuestos investigativos de dos proyectos Fondecyt ligados a la teoría crítica en ejecución: uno, FONDECYT N° 1170383, “Problemas y perspectivas de una teoría contextual de la justicia”, y el segundo FONDECYT N° 11190725, “El Pueblo Mapuche y el conflicto en torno a los recursos naturales: los instrumentos de planificación territorial como alternativa. Una perspectiva desde la teoría del reconocimiento”. Los investigadores principales de ambos proyectos consideran que uno de los temas principales que aporta una teoría del reconocimiento es entregar insumos teóricos para comprender el histórico menosprecio que han tenido los Estados frente a los colectivos, comunidades y pueblos originarios y, en particular, a los diversos sufrimientos sociales que se han derivado de esta falta de reconocimiento y de práctica de la justicia, los cuales están relacionados con múltiples y permanentes formas de exclusión, discriminación y racismo.

Para los lectores no especializados se puede resumir el “programa” de la Teoría Crítica, a partir de ciertos ejes que designan un cierto marco teórico, el cual caracteriza a esta escuela de pensamiento. Siguiendo la *Dialectica negativa* de Adorno y el texto de *Teoría tradicional y teoría crítica* de Max Horkheimer, ellos son:

1. El marxismo crítico, y en el sentido más amplio, un pensamiento no dogmático capaz de retomar un retorno reflexivo sobre sí mismo.
2. La ampliación del campo de la filosofía al terreno interdisciplinario de las ciencias sociales.
3. La dimensión del sufrimiento social indexada sobre una experiencia concreta de dominación a través de una cierta racionalidad totalizadora y la consecuente despersonalización de la humanidad con el advenimiento del capitalismo.
4. El cuestionamiento de esta racionalidad en nombre de una posibilidad de otra razón. Así, la Teoría Crítica todavía reclama cierta confianza y



esperanza en el proyecto de la modernidad y en el potencial emancipador de la racionalidad, tal y como los enuncia Kant en su texto *Was ist Aufklärung?*

Este programa de la Teoría Crítica tuvo una presencia marginal en la tradición filosófica francesa. A partir de los años ochenta, lo que domina y representa en lo esencial en Francia a la Teoría Crítica en la década de los ochenta es la obra de Habermas, que está en el centro de un desencuentro de la Teoría Crítica con la filosofía francesa contemporánea. Para situar la recepción desfavorable de la obra de Habermas se requiere considerar la evolución interna de la filosofía francesa de las últimas décadas. Por ejemplo, la obra de Lyotard, *La Condition post-moderne*, concluyó en 1979 con una crítica expeditiva de Habermas centrada en la cuestión del consenso. Lyotard subrayó que la heterogeneidad de los juegos lingüísticos excluía cualquier acuerdo universal entre los hablantes y que el objetivo del diálogo no es el consenso sino el disenso. Críticas similares se pueden encontrar en Bourdieu y Rancière, donde Habermas aparece en Francia como el filósofo del consenso, por lo tanto, como teóricamente intrascendente y políticamente sospechoso.

El segundo obstáculo filosófico para la recepción de Habermas fue, sin duda, el descrédito general de la Teoría Crítica, del que Foucault fue responsable, cuando se comprometió con *L'Usage des plaisirs* (1984) en la crítica de lo que llamó la “hipótesis represiva”. Mientras que la Teoría Crítica fue introducida en Francia como una crítica a la dominación, la idea misma de dominación parecía ser descalificada por la microfísica del poder de Foucault. Mientras Habermas intentaba reformular una crítica de la dominación por medio de un paradigma comunicacional, este esfuerzo era presentado como el de un filósofo cegado por un idealismo lingüístico y una utopía consensual totalmente ajena a las relaciones de poder que estructuran lo social. En efecto, en su libro *Habermas*, Jean-Marc Ferry insistió en la ruptura entre el período de Frankfurt de los años sesenta y las obras posteriores en las que el mecenazgo de Apel eclipsa al de Adorno. Este segundo Habermas, según Ferry, dejaría de formar parte de la Teoría Crítica y volvería a los problemas clásicos de la filosofía moral y la filosofía política, en la misma época en que se publica la traducción francesa de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls (1987).

Tan solo a partir de 1997, con la traducción de algunos textos de Axel Honneth —considerado representante de la última generación de la Teoría Crítica—, no solo se hace posible reanudar un diálogo de la filosofía francesa

con la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, sino más precisamente una lectura más acogedora y amplia de Habermas con posterioridad al año 2000, así como del conjunto de la Teoría Crítica, en un contexto donde el ímpetu estructuralista había mengüado.<sup>1</sup> En efecto, la influencia de Honneth fue triple. En la *Crítica del Poder*, en *La Lucha por el Reconocimiento*, y en sus artículos de los años ochenta y noventa, mostró, primero, que se podía construir sobre elementos de la teoría de Habermas y, al mismo tiempo, volver al programa original de la Teoría Crítica. En segundo lugar, evidenció que la Teoría Crítica podía ser restaurada en la forma de una crítica social ofensiva, articulada en torno a los conflictos sociales y dirigida a diferentes formas de injusticia social y patologías sociales. Y, en tercer lugar, puso de manifiesto que era posible forjar nuevos vínculos entre la filosofía, la teoría social y la observación empírica de las ciencias sociales, haciéndose cargo de las objeciones post-estructuralistas. En estas condiciones, no es sorprendente que haya sido capaz de provocar nuevas lecturas de la historia de la Teoría Crítica, así como diferentes emprendimientos de actualización.

Los nuevos desarrollos en las ideas de Frankfurt han hecho del paradigma del reconocimiento su marco de trabajo. Franck Fischbach contribuyó a la introducción de Honneth en Francia en un libro titulado *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. El año 2000, en un libro titulado *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance* Emmanuel Renault presentó el paradigma del reconocimiento como una oportunidad para participar filosóficamente en el resurgimiento de la crítica social que se estaba desarrollando políticamente en la época con el ascenso de la antiglobalización y de las ciencias sociales, con autores como Bourdieu, Castel, Dejours y Boltanski. Por su parte *Soi même comme un autre* de Paul Ricoeur, publicado el año 2000, sin hacer una referencia directa a la obra de Honneth, ya preparaba el terreno al interior del debate ético en la filosofía francesa para acoger con entusiasmo el paradigma del reconocimiento. El año 2004, Ricoeur publica un año antes de su muerte su texto *Parcours de la reconnaissance* que comporta un diálogo entusiasta con Honneth y una exegesis particular de la amplitud lexical de la locución “reconocimiento”, que se inserta en continuidad con la reflexión ética de Ricoeur.

Siguieron las publicaciones sobre el reconocimiento, principalmente bajo el impulso de Christian Lazzeri y Alain Caillé, que acababan de fundar un equipo de investigación filosófica y sociológica sobre el tema llamado SOPHIAPOL, al interior de la Université Paris-Nanterre. En síntesis, es

indudablemente en Francia donde en la actualidad, fuera de Alemania, Estados Unidos y Brasil, la teoría del reconocimiento ha suscitado la mayor atención y ha dado lugar a la mayor cantidad de publicaciones; también es indudablemente en Francia donde los sociólogos han sido los más activos en su recepción.

En suma, nuestra hipótesis es que el conjunto de estas características que conforman el “programa” de la Teoría Crítica han comenzado a advertirse en la unidad del proyecto filosófico que actualmente está en desarrollo por ciertos pensadores en Francia. Las publicaciones recientes sobre el reconocimiento, principalmente bajo el impulso de Christian Lazzeri, Alain Caillé, Emmanuel Renault, Stéphane Haber, Oliver Voirol, Jean-Philippe Deranty, Christophe Dejours, Marie Garrau, Eva Debray, Alice Le Goff, Estella Ferrarese, Isabelle Aubert, por nombrar algunos y algunas protagonistas, retoman la Teoría Crítica alemana para reinterpretarla a partir de la tradición francesa de las ciencias sociales.

#### **Notas**

<sup>1</sup> Véase Renault, E. (2006). Foucault et l'École de Francfort. En Y. Cusset y S. Haber (Eds.), *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques* (pp. 55-68). CNRS éditions. Entre otras lecturas de Habermas podemos mencionar los trabajos de Stéphane Haber (*Habermas et la sociologie, Habermas*), Yves Cusset (*L'Espoir de la discussion*) y Alexandre Dupérix (*Comprendre Habermas*) que mostraron cómo Habermas había tratado de preservar las inspiraciones fundamentales de la Teoría Crítica mientras buscaba ir más allá de ellas. Estas publicaciones han contribuido a reinscribir a Habermas en la historia de la Teoría Crítica,



ARTÍCULOS DEL DOSSIER  
RECONOCIMIENTO Y DON  
EN LA ACTUAL FILOSOFÍA SOCIAL  
FRANCESA







# **Contextos asimétricos de poder, experiencias de injusticias y sufrimientos sociales**

## **Asymmetrical contexts of power, experiences of injustice, and social suffering**

Ricardo Salas Astraín

Doctorado en Estudios Interculturales, Universidad Católica de Temuco, Chile

### **Resumen**

Distintas corrientes y tradiciones europeas y latinoamericanas han avanzado en la elaboración de una teoría crítica que elucide cuestiones teórico-prácticas referentes a los vínculos entre sufrimientos sociales y experiencias de injusticia. Para estos pensadores, abordar una teoría del reconocimiento y de la justicia requiere discutir sobre el modo en que el poder económico, político y cultural —distribuido asimétricamente— genera formas de menosprecio, experiencias negativas y sufrimientos en muchos sujetos y colectividades. En tal empeño destaca la teoría del reconocimiento de Emmanuel Renault, y en especial el aporte al estudio psicosocial de las “experiencias de injusticias”, las cuales se van a describir en este estudio a través de diferentes conceptos que permiten descomponerlas y explicarlas, al mismo tiempo que señalaremos sus límites y potencialidades emancipadoras. Dicho enfoque de las experiencias negativas se analizará en un diálogo con los planteamientos frankfurtianos que también están presentes en el pensamiento crítico actual.

*Palabras claves:* experiencia social; injusticias; emancipación; Teoría Crítica

Recibido: 22/11/20. Aceptado: 17/02/21



Ricardo Salas Astraín es Filósofo, Doctor por la Universidad Católica de Lovaina. Actualmente trabaja como académico en la Universidad Católica de Temuco, y es Director del Doctorado en Estudios Interculturales. ORCID: 0000-0003-4765-1567

Contacto: rsalas@uct.cl

Cómo citar: Salas Astraín, R. (2021). Contextos asimétricos de poder, experiencias de injusticias y sufrimientos sociales. *Revista Stultifera*, 4 (1), 15-38.  
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n1-02.

## CONTEXTOS ASIMÉTRICOS DE PODER, EXPERIENCIAS DE INJUSTICIAS

### Abstract

Different trends and European and Latin American traditions have advanced in the elaboration of a critical theory that elucidates theoretical-practical questions that refer to the links between social suffering and experiences of injustice. For these thinkers, a theory of recognition and justice requires discussing the way in which economic, political and cultural power —asymmetrically distributed— generates forms of contempt and negative experiences and suffering in many subjects and communities. In this endeavor, Emmanuel Renault's theory of recognition stands out, and especially the contribution to the psychosocial study of "experiences of injustice", which we are going to describe through different concepts that allow them to be broken down and explained, at the same time that we will point out their limits and emancipatory potentialities. We will analyze this approach to negative experiences in a dialogue with the Frankfurt proposals also present in current critical thinking.

*Keywords:* social experience; injustices; Emancipation; Critical Theory

La primera edición en lengua francesa del libro *L'Expérience de l'injustice* de Emmanuel Renault (2004) aportó significativamente a la elaboración de una filosofía política y de ciencias sociales que consideraran, en forma especial y sistemática, el menosprecio y los dolores sociales que se expanden en el *sistema-mundo* actual, el cual consagra el predominio de una globalización capitalista tal como la conocemos actualmente. En este contexto, los elementos constitutivos de la teoría del reconocimiento de este filósofo y sociólogo francés cumplen las principales condiciones para una aproximación universalista a la injusticia, considerando particularmente las experiencias negativas, relativas al menosprecio. Esta consideración permite situar a la injusticia como base de las luchas de emancipación y de búsqueda de justicia social. Se trata de mostrar, entonces, que las verdaderas dificultades de las teorías actuales de la justicia radican en que no consideran el valor de las dinámicas de las experiencias de injusticia para escrutar adecuadamente lo que es justo, el derecho y el bien.

Para los que vivimos y pensamos en y desde América Latina, esta tesis converge en parte con procesos históricos vividos por décadas anteriores en las redes críticas de pensadoras y pensadores críticos. En los años setenta del siglo pasado, este movimiento intelectual contribuyó con un marco general, proveniente del marxismo y de las ciencias sociales críticas, que

permitió pensar las vicisitudes de la dominación y la alienación y que “cuestiona las formas discursivas veladas o encubiertas tan propia de las ideologías de la dominación, del cinismo imperante y de la negación del Otro” (Salas, 2005, p.10). Por cierto, ayudó a concebir las posibilidades de avanzar en procesos políticos populares de emancipación; frustrados por una cadena de golpes militares que azotó a Latinoamérica. Cabe mencionar que la *experiencia de injusticia* no aparecía como categoría explícita —así como varias otras que emergen en los últimos años— en la configuración del vocabulario emancipador y crítico de la época. En este sentido, nos parece relevante discutir tal categoría filosófica y sociológica en un campo más amplio que considera la discusión de las principales ideas sociopolíticas y socioculturales de América Latina y el Caribe de las últimas décadas. Esta propuesta de Renault, reeditada con énfasis y modificaciones en 2017 (Renault, 2017a) puede contribuir a esclarecer algunas controversias relativas a las múltiples formas de violencia, opresión y dominación, y a la búsqueda por respuestas críticas, emancipadores y *alterglobalizadoras* (Biagini & Roig, 2008) en un tiempo donde pareciera que ya no existen alternativas a la economía global neoliberal y donde las propuestas de los viejos y nuevos imperios económicos no parecieran diferir de sus propuestas originales.

Enfatizando esto, queremos destacar que el diálogo de tradiciones críticas requiere enfrentar la singularidad de los conflictos y de las opresiones que aquejan a los diferentes territorios. En los últimos años ha emergido un pensar crítico, en el Norte y en Sur, que permite especificar lo que brota de la tradición occidental europea y norteamericana, manteniendo un prisma periférico. La emergencia de este prisma crítico ayuda a profundizar en la multidimensionalidad de los contextos asimétricos de poder, lo que demuestra la relevancia que posee, para el pensar político, poder actuar desde las experiencias de los sujetos y movimientos sociales. En este sentido, considerar los sufrimientos colectivos y las experiencias de dolor de extensas capas puede contribuir a un esclarecimiento de algo que une a las sociedades. Esto quiere decir por añadidura que una parte significativa del potencial emancipador de la modernidad no llegó a la mayoría de la población y, por tanto, no logró impregnar los sistemas democráticos del Estado de Bienestar. Quizás las transformaciones que vive este Estado social en la Europa actual son parte de un mismo movimiento arrollador, ligado a la expansión de la ideología neoliberal que llegó y se

## CONTEXTOS ASIMÉTRICOS DE PODER, EXPERIENCIAS DE INJUSTICIAS

expandió desde mucho más temprano.

En América Latina y el Caribe, los sufrimientos sociales y las experiencias históricas están concentrados principalmente en las clases populares, en sus gentes mestizas y en colectividades indígenas y afrodescendientes, que siguen resistiendo desde sus parámetros culturales (Fornet-Betancourt, 2003). Así, entender las experiencias de la injusticia considerará referirse a la memoria de muchos grupos y sectores violentados e invisibilizados de la historia del continente. Esta memoria ancestral, comunitaria y familiar de la historia de las injusticias no solo refiere a una *leyenda negra*, como se expresa a veces, sino se vincula con memorias que resguardan las experiencias multifacéticas de dominación y violencia vividas, y las búsquedas de otros proyectos sociopolíticos y culturales que contribuyan a una transformación social integral (Pizzi, 2018).

En suma, una *experiencia de injusticia* requiere dar cuenta de un proceso de larga duración y que, al igual que el arribo de “los conquistadores fue para las civilizaciones amerindias de profunda negatividad” (Dussel, Mendieta, & Bohórquez, 2009, p.55), evidencia que estos sufrimientos sociales son parte de la vida de todos los días para las mayorías. Así, una gran cantidad de sufrimientos y dolores, de ayer y hoy, pueden constituir procesos en los que puede ahondarse no solo desde la filosofía política, sino también desde las ciencias sociales, que proporcionan los recursos psicosociales y filosóficos que están a la base de todos de los procesos de resistencia y de emancipación. En este recorrido histórico, una categoría de este tipo nos permite unir *reconocimiento*, *conflicto* y *dominación* como parte de una veta central para el pensar crítico. Bajo esta mirada, las luchas que movilizan los procesos sociales y económicos, y que consideran luchas de descolonización y resistencias, pueden evidenciar lo que aconteció en el último medio siglo y dar cuenta de los logros de los proyectos sociales populares, que han permitido a la vez la consolidación de las filosofías de la liberación y de la filosofía intercultural, al igual que de las ciencias sociales críticas y del pensamiento decolonial en sus diversas variantes que discuten sobre las causas de las injusticias y los sentidos de la dominación (Dussel, 2020).

Estas últimas referencias al pensamiento crítico contribuyen a pensar que la *injusticia* remite a una categoría centralísima en la teoría del reconocimiento de Renault, al ofrecer claras relaciones e indicaciones para

pensar los énfasis que desde hace mucho más de medio siglo la filosofía política y las ciencias sociales críticas reelaboran, desde un pensar crítico, para entender esta compleja dialéctica entre *dominación* y *emancipación*, la cual “sigue siendo una de las tareas más importantes de la actualidad, tanto en los círculos críticos como en los movimientos sociales” (Corcuff, citado en Boltanski & Fraser, 2016, pp.13-15). Por último, una categoría de este tipo ayuda a configurar diferentes miradas críticas, dependiendo de si uno se ubica desde la posición privilegiada de las instituciones académicas en que trabajamos y pensamos los intelectuales e investigadores, o bien se sitúa desde la óptica de los condenados de la tierra y de todos los que viven el sacrificio de sus vidas en un infierno terrenal. Miradas desde abajo, todas las situaciones de dominación y de conflictos que atraviesan las sociedades periféricas contribuyen a superar las visiones elitistas que nacen del poder del Estado, de la academia y de las élites económicas, ligadas a los proyectos de inversión que consolidan el extractivismo transnacional.

La particular forma de entender la *facticidad del poder* y su relación con las experiencias dramáticas, vividas y sufridas por aquellas vidas que “no valen”, permite avanzar en un prisma crítico que vincule la historia moderna de dominación de los estados imperiales y la compleja y ambivalente historia de las sociedades colonizadas y recolonizadas. Esto resulta muy relevante para entender una discusión intelectual que tiene muchas aristas, tal como lo indicara Reyes (2011) al referirse al gesto intelectual de Las Casas con el que concluye su *Tratado de la Injusticia*:

El gesto de Las Casas adelantaba en cuatro siglos y medio la quintaesencia del significado histórico de Auschwitz, a saber, que ‘hacer hablar el sufrimiento es la condición de toda verdad’, tal como decía Adorno. La verdad no es imparcial, ni impasible, tampoco partisana. Eso vale para la filosofía. Sobre todo, cuando se trata de la injusticia. (p. 300)

Renault (2017 a y b) asume parte de esta larga discusión cuando destaca la existencia de cierta paradoja entre la renovación de la filosofía política liberal al estilo de Rawls y Habermas, y la creciente desafección de la política de muchos ciudadanos. Para el autor, se trata de pensar la reiterada invisibilización de ciertas experiencias de injusticia y la necesidad de que la filosofía política asuma la interpelación de los movimientos. Estas limitaciones de las teorías de la justicia pueden superarse a través de una crítica de la política que permita interactuar con las experiencias sociales de

## CONTEXTOS ASIMÉTRICOS DE PODER, EXPERIENCIAS DE INJUSTICIAS

nuestro tiempo y con las protestas de la acción colectiva que aumentan la conflictividad política, al poner en jaque la organización general de la sociedad y de las instituciones (Renault, 2017a, p.84). Estos destacados pensadores de la justicia tratarán de lograr generar transformaciones institucionales y no transformaciones sociales a través de la conquista del poder. En esta línea, para Renault (2017a) existirán tres tipos ideales de movimientos sociales a considerar: las luchas sociales, las luchas identitarias y las luchas de los “sin” abrigo, papeles, etc.

Estas críticas efectuadas por el autor versan ciertamente sobre un viejo debate acerca de la relación entre las interacciones sociales y las instituciones. En este sentido, su libro expone un largo acápite acerca de las reglas de interacción y las tipologías de efectos provistas por el reconocimiento institucional. Luego evidencia una crítica a las instituciones que le lleva a analizar dos tipos de instituciones: el mercado y las instituciones empresariales, en que cabría analizar y entender la contemporánea temática de la desafiliación. En este sentido, se vuelve pertinente visitar los conceptos claves de una teoría del reconocimiento presentes en la propuesta de Renault (2017a), ya que reúne las tres cuestiones que enhebramos en el título de este artículo:

[...] se entenderá aquí por experiencia de la injusticia la manera en que esta afecta la existencia y permite dinámicas interrogativas: uno de los objetivos de este libro es interrogar los objetos de la filosofía política, a partir del tipo de normatividad específica que se despliega en estas iniciativas. (p. 40)

Dicho en otras palabras, la experiencia de injusticia designa entonces lo vivido en estas situaciones injustas (*vécu d'injustice*) acompañado de una conciencia al menos incoativa de la injusticia (*sentiment d'injustice*).

La hipótesis que buscamos desplegar aquí tiene que ver con una serie de observaciones y reparos que pueden encontrarse en una teoría del reconocimiento basada en las experiencias de las injusticias, tanto por su carácter universal como por su capacidad de comprender las fuerzas y limitaciones de los oprimidos, como acontece en tierras americanas (Sauerwald & Salas, 2017). Dicho de otra manera, pensamos que los avances filosóficos de un diálogo transatlántico pueden seguir proyectándose con la visión de Renault, al enfrentarse al desafío de pensar el fuerte vínculo que existe entre el momento deontológico (universal) y el



momento de las costumbres (contextual), lo que implicaba no justificar su quiebre, ni hacerse proclive a los eventuales desgarramientos que surjan desde los modos específicos de articular cada uno de estos momentos. En otras palabras, significa pensar cómo una perspectiva basada en las experiencias de la injusticia aporta a las teorías descritas en los debates con la Escuela de Frankfurt. Por tanto, aceptando la convergencia y divergencia con esos diálogos filosóficos de fines del siglo XX, concedemos que es necesario un nuevo modo situado de concebir las *experiencias de injusticia* a fin de asumir el ser, el valorar y el hacer humanos de los grupos oprimidos, que conforman parte de los *humi*, de las culturas mestizas oprimidas, de las memorias de dominación-opresión de los pueblos indígenas *ad intra* y *ad extra*, la memoria del cautiverio de los afrodescendientes y de explotación de amplios sectores populares, en vistas de poder generar espacios sociopolíticos para ponerse a la escucha de las diferentes voces de las víctimas.

Esta temática es la que nos ha obligado a repensar el marco general del pensamiento crítico de las tres últimas décadas y los aportes de la teoría crítica europea. A finales e inicios del segundo milenio, como ya señalamos, se consolidó un vasto debate entre las éticas del discurso y las éticas contextualizadas latinoamericanas, que puso a autores de diferentes nacionalidades frente a un mismo desafío teórico y práctico que fue llevado adelante en *Los Congresos Norte-Sur* y se conceptualizó en las propuestas diferenciadas de varios colegas, sintetizadas en *Ética Intercultural* (Salas, 2006). Cabe señalar en este punto que la teoría habermasiana de la acción comunicativa y la teoría del reconocimiento de Honneth siguen alentando mis actuales investigaciones donde, a su vez, se considera la tradición francófona presente en los trabajos señeros de Ferry, Maesschalck, Hunyadi y Renault.

En este áspero camino político hacia la búsqueda por el reconocimiento, el conflicto y la dominación contribuyen para entender que en la política existen resistencias, ambigüedades y traiciones que no se definen nunca de antemano. Así, para avanzar en los difíciles diálogos plurales, en pos de visiones múltiples, es preciso asumir que no siempre tenemos toda la verdad de lo que significa el encuentro y el desencuentro. En este sentido, para avanzar en esta discusión hemos ido esbozando un diálogo prototípico con los derroteros de una filosofía política como la de Renault, que nos propone cómo la teoría crítica asume su propia dimensión

## CONTEXTOS ASIMÉTRICOS DE PODER, EXPERIENCIAS DE INJUSTICIAS

política y todo lo que implica que la crítica social sea un instrumento comprometido con las luchas políticas; sea como un relevo de las prácticas políticas o como parte constitutiva de las prácticas políticas. Esta mirada presupondrá visibilizar todas las injusticias y evitar que las ideologías jueguen en pos de considerarlas sin justificación, ayudando en su invisibilización. En el siguiente acápite expondremos sucintamente algunas referencias a la categoría de experiencias de injusticia.

### **Las experiencias de injusticia en clave de teoría del reconocimiento**

El aporte específico de la sección introductoria permite abordar una síntesis de la relevancia de la dialéctica negativa para reformular una racionalidad práctica (ética, política y derecho) de los contextos asimétricos. En este sentido, a pesar de las críticas que se mantienen entre los intelectuales frankfurtianos, esta consideración ha permitido un gran debate teórico que ha hecho contribuido fuertemente a la filosofía política crítica. Lo substantivo es que dichas propuestas, al hacer un breve recuento y exégesis de los tópicos ligados a la dominación y a la emancipación, han fecundado los planteamientos de una tradición política enraizada en contextos periféricos y, en particular, en contextos latinoamericanos (Gómez-Müller, 2016).

Este propósito nos ha llevado a esbozar un diálogo con tradiciones críticas, en el sentido propio de respetar los lugares de enunciación de cada tradición; con eso nos referimos a “ir más allá” de las propuestas de una teoría de la justicia. En el acápite siguiente desarrollaremos la tesis de una experiencia de injusticia, entendida como una pieza medular de una teoría del reconocimiento, que responde de un otro modo a interrogantes que no son las mismas que operan en la recepción de la teoría de reconocimiento de Honneth en el pensar latinoamericano (Sauerwald & Salas, 2017).

### **La reformulación de la teoría del reconocimiento**

Como ya lo indicamos, la referencia a la obra filosófica francesa *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice* de Renault (2017a) resulta central para reconstruir una filosofía política contemporánea de cara a las experiencias negativas y a los sufrimientos históricos ya descritos para el caso latinoamericano. La primera edición de *L'expérience de l'injustice*, publicada en 2004, tiene como principal objetivo elucidar las definiciones

usuales de justicia social a partir de la experiencia de injusticia. Citemos al propio autor para definir este claro objetivo:

¿Cómo transformar las definiciones comunes de la justicia social para que ellas puedan dar cuenta de las formas actuales más características de injusticia social, al mismo tiempo que participen de las luchas sociales de hoy? Esta es la cuestión que plantea este libro y que trata de responder. Para hacerlo, proponemos reelaborar las definiciones comunes de justicia a partir de la experiencia de la injusticia. (Renault, 2004, p. 9)

Empero, pese al trabajo sistemático y el rigor conceptual de la propuesta de Renault, los planteos de la obra del 2004 serán revisados a la luz de sus nuevas investigaciones, lo que lo lleva a definir una propuesta de reconocimiento mucho menos ligada al proyecto inicial de Honneth. El libro reeditado en 2017 no constituye una reimpresión, sino una segunda edición revisada y corregida que mantiene el título principal del texto, pero cambia el subtítulo por: *Essai sur la Théorie de la reconnaissance*. En este sentido, desde las primeras páginas el nuevo prólogo anuncia varias modificaciones importantes en la estructuración de la teoría del reconocimiento y en el contenido de algunos conceptos que enriquecen con una nueva mirada los capítulos presentados.

Se trata de una modificación del enfoque y de una toma de posición respecto de la senda en que se ha encaminado la obra de Honneth. Lo teóricamente nuevo, que aparece en *L'expérience de l'injustice* (Renault, 2017a), ahora en versión revisada y aumentada, se consolida en una publicación titulada *Reconnaissance, Conflit, Domination* (Renault, 2017b). Nos parece que ya no se trata de cambios menores, sino de una clara toma de posición frente al curso seguido por la obra de Honneth y que, por tanto, alude a un nuevo filón del prisma teórico del reconocimiento, expuesto con claridad desde el inicio en el prólogo:

El objetivo del libro era hacer aparecer el potencial crítico del paradigma del reconocimiento, tal como había sido elaborado por Axel Honneth luego de un poco más de una década. La intención era también mostrar que los debates que atraviesan el pensamiento crítico, las ciencias sociales y la filosofía política podrían sacar provecho de los últimos desarrollos de la teoría crítica frankfurtiana. (Renault, 2017b, p. 5)

## CONTEXTOS ASIMÉTRICOS DE PODER, EXPERIENCIAS DE INJUSTICIAS

A continuación, se refiere al sentido específico de esta nueva empresa de reconstruir una teoría del reconocimiento. Prosigue en el prólogo: se trata de “recordar algunas características significativas de este contexto, y de indicar cómo pudo conducir a elaborar una teoría crítica del reconocimiento que se ha orientado en una vía diferente de la que Honneth se comprometía en ese mismo momento” (Renault, 2017a, p.23).

En *Reconnaissance, Conflit, Domination* (Renault, 2017b) señala explícitamente que se trata de explicitar dos modelos contenidos en la teoría del reconocimiento de Honneth. Dicho autor, a partir del año 2000 al 2010, se alejará del primer modelo, que supone una teoría global del reconocimiento, por otra de tipo sectorial. En palabras del propio Renault (2017b):

[Honneth] abandona el punto de vista de los conflictos sociales por el de los principios de la justicia. Él ya no concibe su teoría social como una teoría de la experiencia social para hacer de ella una teoría de las instituciones de la modernidad. Renuncia a anclar la crítica en las experiencias negativas para volver a una concepción de la modernidad como proceso inacabado. (p.11)

El conjunto de ambos libros, editados en 2017, nos remite a una toma de posición frente a un programa que no continúa la propuesta del primer modelo y, como se indica el subtítulo de *L'Expérience de l'injustice* (Renault, 2017a), constituye un aporte a la propuesta de *un ensayo sobre la teoría del reconocimiento*. En este sentido, se trata de mantener una teoría donde el conflicto y la dominación se mantengan como cuestiones centrales. Por ello, en este último texto emergen un conjunto de argumentos que permiten dar cuenta de una teoría global del reconocimiento que necesita asumir el desafío de pensar filosófica, sociológica, psicológica y políticamente las experiencias de injusticia.

En esta crítica al abandono del primer modelo, subyace una controversia que trata sobre la misma lectura de los clásicos del reconocimiento y del modo como esta teoría global del reconocimiento debería ser interpretada (Renault, 2017b). Es en este sentido, se trata de pensar el legado de un enfoque basado en el conflicto y la dominación para escudriñar adecuadamente las experiencias negativas. Aquí Renault desarrolla una interesante lectura de los grandes clásicos del reconocimiento considerando el pensamiento de Hegel, Marx, Dewey, Mead

y Bourdieu. Es ciertamente el resultado de esta nueva lectura de los teóricos del reconocimiento lo que está operando en las modificaciones del libro de Renault (2017a).

### **El programa teórico de las experiencias de injusticia**

El enfoque de Renault (2017a) aparece desde el primer párrafo del prólogo, en que se busca recordar los rasgos más significativos del contexto actual y “elaborar una teoría crítica del reconocimiento que se oriente en una vía diferente a la que comprometió Honneth en la misma época” (p. 5). La relevancia de este nuevo prólogo es que destaca las dos temáticas centrales de la actualidad, referidas a los movimientos sociales y a un modelo social englobante. Ambos temas dan cuenta de lo nuevo que Renault quiere recoger de esta nueva versión del libro. En el primer punto relativo al modelo de los movimientos sociales, Renault (2017a) realiza un breve recuento de lo que ha sucedido con el itinerario intelectual y social que se instaló *L'expérience de l'injustice* (Renault, 2004). En más de una década el movimiento sociopolítico ha cambiado, por lo que el autor sugiere que a partir de la publicación de este libro se compromete, sin saberlo, a realizar un camino inverso al que iniciaba Honneth, donde tomaba cada vez más distancias respecto de su programa inicial. Ya observamos que en este punto Renault hace una reelaboración de la propuesta teórica del reconocimiento que viene de la tradición de Hegel, Marx, Dewey y Bourdieu. En una primera parte importante del libro, *Reconocimiento, Conflicto y Dominación* (Renault, 2017b), aporta una nueva concepción *modeles*, a los que haremos algunas referencias laterales, ofreciendo una serie de precisiones de las categorías histórico-conceptuales en las que apoya su nueva concepción del reconocimiento. No se trata, como ya indicamos, de cambios menores, ya que a juicio de Renault se trata de profundizar en los acercamientos y distancias que toma Honneth frente a otros autores. En este sentido, el autor reprocha que Honneth cambie a Mead por Durkheim, lo que se acompaña de alguna manera con un retorno a Habermas, al perder la centralidad la dominación y el conflicto, por la ampliación del modelo de la integración social.

Si volvemos a la crítica del programa inicial de Honneth, señalado en *la Lucha del Reconocimiento* de 1992, destaca que ahora se considera la modificación que a partir del año 2000 Honneth comienza a hacer de su

## CONTEXTOS ASIMÉTRICOS DE PODER, EXPERIENCIAS DE INJUSTICIAS

programa original. Renault (2017a) destaca que existen cuatro inflexiones de esta nueva edición del 2017 que busca precisar:

1. La cuestión de la experiencia de la injusticia tiene que ser articulada estrechamente a la experiencia de la dominación.
2. El modelo honnethiano tiene que ser completado por una psicología social y por una teoría sociológica.
3. Es preciso superar la cuestión de la identidad como relación positiva a sí misma por una politización de la identidad al modo de las luchas de las minorías subordinadas.
4. Es importante superar la idea de una teoría política neutra que podría ser interpretada en términos liberales, republicanos o comunitarios.

La cuestión que se busca responder tendría que ver con poder explicitar la política de la teoría del reconocimiento y más específicamente: ¿Cuáles son las definiciones de la política y de la filosofía política que están implicadas en esta teoría? (Renault, 2017a). En este sentido, no se trata de una “ética”, sino de una teoría del reconocimiento que ya no se debe entender a partir del modelo de una filosofía política, que busca un acuerdo universal sobre los principios de la crítica social (al modo rawlsiano), sino:

[...] debería más bien adoptar el modelo de una participación a los esfuerzos colectivos de los dominados y excluidos para comprender el sentido de su experiencia social y para luchar contra todo lo que les condena a la injusticia y a la dominación. (Renault, 2017a, p.17)

Haciendo tal descripción general de esta modificación del programa, Renault (2017a) recapitula que la teoría del reconocimiento debe orientarse hacia una fenomenología de las experiencias negativas, cuidando el dar cuenta de las diferentes dimensiones de esa experiencia. Esta fenomenología de la experiencia negativa puede ser enriquecida por esclarecimientos sociológicos, psicológicos y psicoanalíticos que se desencadenen a nivel micro y macro. Lo que es relevante es que:

Tal aproximación permite especialmente dar cuenta de la productividad práctica y cognitiva de la experiencia del menosprecio y proyecta así una luz original acerca de los procesos que conduce de la experiencia social negativa a la reivindicación política en términos de justicia. (Renault, 2017a, p.9)



La cuestión relevante aquí es que para lograr describir una teoría de la justicia se requiere, entonces, partir necesariamente de lo que es más cercano a lo que viven y experimentan todos los sujetos explotados, subalternizados y deprivados: todos quienes viven en sus vidas el menosprecio permanente de sus sufrimientos e incluso una consideración eventual de irrealidad de sus dolores. Por ende, no se alude aquí a un sufrimiento psíquico individual, sino a sufrimientos que afectan colectivamente a muchas personas y a colectivos de hoy: los migrantes, las mujeres de la trata de blancas, los *sin* casa, los *sin* trabajo, etc. Se trata así de situar los sufrimientos en su base social y política. Para Renault (2017a), esta problemática alude a consideraciones sobre lo que denomina negativismo metodológico o dimensiones abolicionistas de los conceptos políticos. Así Renault (2017a) afirma:

Partir de la experiencia de injusticia permite además adoptar una perspectiva crítica sobre las controversias relativas a la justicia interrogando la incapacidad de ciertas definiciones socialmente institucionalizadas de la justicia para dar cuenta de ciertas experiencias de injusticia, es decir, plantearlas como dignas de ser tomadas en consideración en las deliberaciones y confrontaciones políticas. (p.11)

### **Hacia un modelo de crítica social englobante**

Por su parte, *L'expérience de l'injustice* del 2004 se ubicaba en otro contexto político específico, caracterizado por el desarrollo y la alterglobalización, mientras hoy existen otros desafíos que se describen con más detalle y una mayor dispersión de las luchas sociales en el mundo; lo que incluye ciertamente las innumerables luchas de resistencia de muchos movimientos heterogéneos que se dan en contextos histórico-culturales disímiles. La conclusión de Renault (2017a) no se hace esperar, al evidenciar la necesidad de crear otro modelo englobante de reconocimiento: “Responder a estos desafíos supone elaborar modelos de crítica social que sean capaces de describir las injusticias sociales contra las que se dirigen los movimientos sociales, al mismo tiempo que las que no logran darse tales formas políticas” (p.19). Este modelo requerido por la situación actual presentaría dos características:

1. Contribuiría a la convergencia de diferentes reivindicaciones nacidas de los movimientos sociales.

## CONTEXTOS ASIMÉTRICOS DE PODER, EXPERIENCIAS DE INJUSTICIAS

2. Estas reivindicaciones completarían una política popular mucho más vasta.

En virtud de lo anterior, Renault (2017a) propone reelaborar las definiciones comunes de la justicia a partir de las experiencias de la injusticia, través de dos vías, lógicamente diferentes:

1. Una simple reformulación de las ideas de justicia en términos de experiencias de injusticias.
2. Una refundación en el sentido de una operación crítica que no se aplica a la forma, sino a nociones usuales de lo justo.

Ambos libros de Renault (2004; 2017a) tienen una introducción, titulada *Filosofía política y clínica de la injusticia*, que recoge los principales conceptos que aquí nos interesan. Hacia el final de la introducción de ambas versiones se encuentran las principales tesis y los elementos categoriales de su emblemática noción “experiencias de injusticia”. Aquí solo presentamos y delineamos algunos de sus principales rasgos. Por otra parte, en el acápite del mismo nombre, se encuentra sintetizada su propuesta de lo que cabría de entenderse por una teoría del reconocimiento para la filosofía política, la sociología y la psicología. Se parte de una discusión tradicional de lo que hasta el momento las teorías contemporáneas del reconocimiento y la justicia habían definido, destacando la hegemonía de un modo unilateral de definir los principios de justicia, al modo de Rawls y de Habermas, que soslaya la experiencia de todas y todos quienes sufren injusticias.

Para dar cuenta de la experiencia de la injusticia el autor señala:

[...] es preciso reelaborar los principios de justicia a la luz de las expectativas normativas (*attentes normatives*) que definen los desafíos de la experiencia de la injusticia, y por otra, que es preciso buscar la posibilidad y la naturaleza de la transformación legítima del orden jurídico y social que existen en esas dinámicas que nacen de la experiencia de injusticia. (2017a, p. 41)

En síntesis, Renault (2017a) precisa que:

[...] se entenderá aquí por experiencia de la injusticia la manera en que esta afecta la existencia y permite dinámicas interrogativas: uno de los objetivos

de este libro es interrogar los objetos de la filosofía política, a partir del tipo de normatividad específica que se despliega en estas iniciativas. (p. 40)

En otras palabras, la experiencia de injusticia designa todo lo vivido en estas situaciones injustas (*vécu d'injustice*), acompañado de una conciencia al menos incoativa de la injusticia (*sentiment d'injustice*). Por ello Renault puede definir provisoriamente este concepto, pues en su rica complejidad habrá que esperar los capítulos 7 y 8, para comprender completamente toda la imbricada arquitectura conceptual que tendrá en el marco de la teoría del reconocimiento en su vertiente francesa. Retomemos la definición previa que entrega en los inicios del libro:

Por experiencia de injusticia se entenderá por una parte, un sentimiento de injusticia que resulta de la insatisfacción de las expectativas normativas de los que sufren la injusticia, por otra un conjunto de *tendencias prácticas* (reacciones de rechazo de situaciones injustas, de huida y de lucha contra ellas) y de procesos *cognitivos* (paso de expectativas insatisfechas del estado tácito al explícito, reflexión sobre la injusticia de las situaciones, búsqueda de mejores respuestas a partir de los recursos disponibles, etc.) tendencias prácticas y procesos cognitivos que pueden converger bajo la forma de *reivindicaciones*. (Renault, 2017a, p. 41)

Aquí, la cuestión central que se plantea Renault en su teoría crítica radica en comprender los dispositivos que pueden activar estos sufrimientos sociales como también las experiencias que posibilitarían eventuales transformaciones y posibilidades para generar acciones políticas emancipadoras (Aguirre, 2015). Como lo indica Renault (2017a), estos elementos no resultan evidentes y presentan varias objeciones de diferente tipo: lógicas, sociológicas y filosóficas. Cada una de estas objeciones serán comentadas: la primera tenderá a una cierta circularidad lógica; la segunda, considerará que los sufrimientos sociales varían según contextos sociales; y la tercera concebirá el sentimiento de injusticia como algo vago e indeterminado.

Para esclarecer esta categoría del sufrimiento social —centralísima en esta arquitectura del reconocimiento— sería menester entrar en el detalle de los capítulos 6 y 7 de este libro. Lo que importa —en lo que concordamos plenamente— es lo que se destaca sobre la crítica social como “porta palabra” del sufrimiento. Renault plantea, en esta línea, por qué la filosofía política contemporánea requiere integrar los sufrimientos sociales y llevarlos

## CONTEXTOS ASIMÉTRICOS DE PODER, EXPERIENCIAS DE INJUSTICIAS

al esclarecimiento, permitiendo a la filosofía y a las ciencias sociales, en definitiva, poder dar cuenta del fenómeno de la alienación. El concepto de sufrimiento social concierne precisamente a esa experiencia social en la que; por una parte, la injusticia sufrida es tan profunda que puede volverse contra el sujeto mismo y, por otra, se evidencia una falta de los recursos cognitivos que permitirían el desarrollo de una conciencia de la injusticia (Renault, 2017a). Aquí se plantea la distinción entre sufrimiento social y sufrimiento psíquico; cuestión crucial para ser discutida con la psicología social, al reconocer que existe una relación fuerte entre conocimiento y sufrimiento psíquico. El autor distingue, por ejemplo, diferentes formas de sufrimiento psíquico y establece el *continuum* del sufrimiento psíquico, que vincula los procesos sociales, y los sufrimientos psicológicos. Se alude a la enfermedad mental, a las patologías, al fenómeno de la desafiliación y cómo todos estos elementos inciden en las distintas formas contemporáneas de reconocimiento. En suma, se propone un programa de teoría crítica que hace de la noción de patología social, y de las implicancias políticas una nueva plataforma para repensar una justicia social para nuestra época.

### **Los sufrimientos sociales y la politización de la identidad**

Otro aspecto relevante de la categoría de experiencia de injusticia es su singular referencia a la categoría polisémica de identidad, que ha jugado un rol importante en las perspectivas comunitaristas de la justicia y en el papel que han cumplido las *políticas de la identidad* para intentar resolver los conflictos intercomunitarios. Tal como la reformula Renault (2017a), la cuestión de la identidad aparece como una experiencia de la injusticia, pero alejada de toda definición psicologista y/o culturalista: “[...] se partirá del hecho de que la identidad es una categoría de la experiencia social, una categoría movilizadora en experiencias sociales específicas y que, por tanto, tiene como función resolver problemas específicos” (2017a, p. 203). Este énfasis ya sitúa su teoría del reconocimiento más allá del problema específico de lo que acontecería con algunos individuos, o bien de la ideologización de la identidad como opera en los movimientos fundamentalistas. Si se entiende de este modo, podremos entrar en una revisión de los temas identitarios, que se han hecho conocidos por los análisis interculturales y decoloniales. A partir de la discusión de esta noción, se pretende discutir sobre el sentido de la identidad, en el conjunto de los conflictos sociales, y de los procesos de dominación. Por ello, es preciso romper con su sentido psicológico-cultural, señalando que la

identidad constituye una vivencia específica que se expresa como experiencia social. En este acápite, Renault (2017a) entrega también observaciones relevantes para entender sus observaciones sobre Honneth y Margalit acerca de los límites de la concepción de identidad como relación positiva de sí.

Si la identidad es una categoría que se pone en acción por varias experiencias que intentan resolver problemas específicos, lo más relevante radica en que se trataría de un proceso que nos llevaría a politizar las diferentes formas de identidad en conflicto. Así, Renault (2017a) defenderá en la obra que comentamos las políticas de la identidad, considerando cómo las luchas identitarias definen movimientos sociales específicos. En este sentido, se consideran tres críticas centrales: la primera, que denuncia su déficit normativo; la segunda, que reduce la identidad a la dominación, y la tercera, que opone la política de la diferencia y la política de la identidad. Por último, destaca el sentido de la identidad como elemento de resistencia. La incorporación de la identidad en el marco de una teoría de los sufrimientos sociales pone a disposición una teoría global del reconocimiento, que pone en cuestión la ambivalencia de las políticas del multiculturalismo y permite demostrar hasta qué punto una teoría filosófica intercultural está bien situada para dar cuenta del litigio entre liberales y comunitarios, frente a la tensión entre identidad cultural y política del reconocimiento. Las ideas de Renault, en suma, constituyen un buen aporte para justipreciar las concepciones relativas a la identidad personal y cultural, contribuyendo a este diálogo transatlántico que resulta fundamental para resituar los sufrimientos de las minorías, subalternizadas por los Estados-nación modernos, y revalorizar sus luchas de resistencia.

Si bien la postura de Renault puede ser interesante, para una buena parte de la tradición filosófica latinoamericana emancipadora, surge la interrogante acerca del rol que cabe a los contextos socioculturales y políticos que no son tratados ni analizados específicamente por la filosofía liberal, germana o norteamericana. En este sentido, no se trataría únicamente de criticar una óptica definida desde sociedades políticamente liberales, las cuales presuponen modelos estabilizados de economías que les permiten mantener todavía amplios niveles de integración social y resolver conflictos sociopolíticos que no ponen en riesgo permanentemente el espesor de un sistema económico producto del colonialismo. Más bien, se trataría de considerar la relación entre el universal y el particular (Renault, 2017a,

## CONTEXTOS ASIMÉTRICOS DE PODER, EXPERIENCIAS DE INJUSTICIAS

p. 225-228), y de enfrentar la cuestión crucial de si con ello se resuelve la pregunta sobre los límites de una teoría crítica, que surge en el campo de visión y en las acciones de las sociedades llamadas desarrolladas. En esta línea, sugerimos en las conclusiones que, a partir de las ideas que han operado en la crítica de las experiencias de injusticias de Renault, es posible esbozar otras búsquedas de emancipación que contengan otros elementos irreductibles acerca de la injusticia social y cultural.

No se trata de oponer ni sobreponer una tradición emancipadora a otras, tal como ya lo propusimos en otro trabajo (Salas, 2015), sino más bien lo que se necesita en las ciencias sociales críticas es que logremos avanzar en conocimientos y unas prácticas inherentes a los contextos. En definitiva, los respectivos lugares de enunciación constituyen cuestiones cruciales para avanzar en una teoría crítica genuina, que no necesita proseguir mecánicamente las interrogantes que plantea el debate acerca de las minorías, el multiculturalismo, los derechos humanos y el feminismo, entre otros, mirados en la óptica del intelectualismo militante del Norte, sino que busca reorientar la teoría crítica y el debate político a partir de las experiencias sociales negativas que levantan nuevos patrones de lo que denominamos una justicia contextualizada. A partir de estas consideraciones, es posible reinterpretar el pensar frankfurtiano desde una perspectiva *pluritópica*, que posibilite hacer frente a una confrontación con otros idearios normativos de la justicia.

Para terminar la presentación de estas categorías, que conforman la teoría del reconocimiento que nos presenta Renault, es preciso destacar su contribución para esclarecer las difíciles y permanentes formas de reconocimiento y menosprecio que emergen de las asimetrías existentes en los diferentes y heterogéneos mundos latinoamericanos de vida. Esto permitirá orientar los momentos oscuros de la historia de nuestra América y develar las ideologías que siguen justificando y encubriendo tanta inhumanidad. En efecto, en la actualidad, estas injusticias se ven acrecentadas por las tensiones entre inclusión-exclusión que traen consigo las permanentes crisis del capitalismo financiero, agregando nuevos dolores y sufrimientos para los trabajadores mal remunerados, esporádicos y en permanentes momentos de desempleo en el Sur. Esta expansión del sufrimiento al ámbito laboral no solo es producto de formas históricas de injusticia generalizada, producidas por las políticas de los Estados, sino por condiciones estructurales que son defendidas hasta el día de hoy por los



grandes imperios económicos. A esta situación, podemos agregar el trabajo mal remunerado de los jóvenes, el trabajo “sin papel” de los migrantes, y el abuso sistemático al trabajo de las mujeres pobres, migrantes e indígenas.

Por todo lo anterior, consideramos que las experiencias de injusticia se proyectan en el marco de una hermenéutica crítica e intercultural, problematizando de otro modo la universalidad de una experiencia que no se reduce a una visión crítica de la justicia desde una tradición nacional. Empero, esta distinción propia de una hermenéutica crítica de la justicia no va de suyo y encuentra varios aspectos irreductibles cuando se consideran los lugares de enunciación y las prácticas donde las mujeres y los hombres comprenden sus sufrimientos para activar dispositivos de emancipación. En este sentido, se exige proponer otros modelos que den cuenta de procesos de universalización que reconozcan otros planteamientos críticos. En ese sentido el cometido de Renault resulta bien logrado, ya que define categorías que ayudan a abrirse a otros modelos socioculturales de comprensión asociados a las formas asumidas por la teorización de los males y los sufrimientos que impregnan muchas de las experiencias histórico-sociales de las personas en una sociedad capitalista expandida (Salas, 2020). Renault retoma así *a ses frais et périls*, en una de las versiones más interesantes de la teoría crítica germana, que permite madurar un proyecto teórico de insospechadas proyecciones para ampliar una teoría del reconocimiento de carácter universalista que contribuya, a su vez, a enfrentarse a los enormes conflictos histórico-sociales que se producen con el capitalismo globalizado.

### Conclusiones

La propuesta descrita por Renault en *L'Expérience de l'injustice* contribuye a precisar el instrumental teórico de que disponen las teorías del reconocimiento y a repensar la experiencia del otro reverso de la historia y de los condenados de la tierra, siguiendo la expresión de Fanon. La cuestión del sufrimiento como experiencia sociocultural de hombres y mujeres de diferentes épocas y, en particular, de los grupos subalternizados y oprimidos ocupa un lugar importante en la teoría crítica de De Sousa Santos (2010; 2017), quien ha destacado el valor irreductible de la experiencia, cuestionando las categorías elaboradas por las ciencias sociales occidentales, que invisibilizan, desprecian y desconocen los saberes, experiencias y luchas de resistencia de los dominados. Según este prisma,

## CONTEXTOS ASIMÉTRICOS DE PODER, EXPERIENCIAS DE INJUSTICIAS

lo que sigue redundando es la racionalidad de la modernidad capitalista que se construye a partir de la no visibilización de los saberes y prácticas que portan los sujetos y las colectividades. En este sentido, existen razones de peso para considerar el derroche permanente que se ha efectuado de la experiencia de los sujetos y de las colectividades en lo que se ha denominado *epistemicidio* (De Sousa Santos, 2017). Complementariamente la óptica de Renault resulta fecunda para visibilizar que las experiencias de sufrimiento social conllevan esa dialéctica entre lo sufrido y lo que puede ser reparado.

No es exagerado indicar que tales ideas resuenan porque se refieren a todas las experiencias de injusticia que se describen en los orígenes de la América colonial, que han sido tan bien descritas en la *Brevísima relación de la destrucción de las indias* y son las bases fundacionales de una crítica hispano-católica de la injusticia. Asimismo, estas experiencias constituyeron la base paradigmática de la discusión escolástica entre la dominación y la emancipación de las poblaciones esclavizadas, lo que estuvo asociado, a su vez, a permanentes luchas de resistencia. Como bien señala Reyes (2011), esta discusión remite a una pugna existente en el vocabulario del pensamiento teológico-político imperante, y dista mucho del lenguaje de los sufrimientos vivenciados por millones de indígenas diezmados y explotados, amén de los millones de africanos esclavizados. Más aún, pensamos que la crítica de los procesos ligados al exterminio indígena, y a su reemplazo por la mano de obra asociada a la esclavitud negra, permitió al menos demostrar que el sistema-mundo mercantilista ligó intrínsecamente a América y a África, en los dolores y sufrimientos producto de la encomienda y la esclavitud (Pizzi, 2018). Resulta, entonces, imprescindible poder reconstruir las experiencias de injusticia y las expectativas de emancipación de estos millones de mujeres, hombres y de sus comunidades, ya que configuran el primer gran holocausto de la modernidad naciente.

Aunque existen muchas interpretaciones en disputa, es relevante mostrar los fecundos insumos que ha tenido esta controversia acerca de las *gravísimas injusticias* para profundizar en una serie de problemas ético-políticos y del derecho internacional que constituyen los gérmenes de un pensamiento liberador. Sabemos que la controversia de Valladolid, que resume la controversia entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, marca la principal disputa político-jurídica acerca del *Ius Gentium* y de la guerra justa de los principales teóricos de la Escuela de Salamanca en el

siglo XVI. Al caracterizar las memorias disímiles, contenidas en nuestros contextos históricos desde las asimetrías del poder y la conflictividad irresuelta que se origina desde la fundación de las sociedades desde el siglo XVI por los imperios europeos hasta nuestros tiempos de emergencia de otros imperios, es preciso reiterar que todas las sociedades actuales prosiguen estructuralmente la mayoría de los procesos de discriminación social, racismo, violencia y muerte como formas permanentes de la vida social de muchas personas y pueblos, lo que perdura en los inexcusables crímenes ligados al narcotráfico, a la guerrilla, a los paramilitares, a las maras y a los escuadrones de la muerte, que se sitúan en el terreno de lo que hemos denominado *violencia originaria*. Este es un elemento que no aparece mencionado en la obra que comentamos y que en referencia a la violencia queda en un terreno de ambigüedad. Este trasfondo histórico de las luchas y resistencias de América desde sus primeros siglos resuena hasta el día de hoy, cuando permanece el genocidio hacia las poblaciones autóctonas y el asesinato masivo de dirigentes sociales y populares. Justamente a partir de estas experiencias es posible valorizar, en una razonable y justa medida, el propósito de este libro que lleva por título *las experiencias de la injusticia*, en el que se concentra la recepción francesa de la obra del filósofo frankfurtiano Honneth acerca de las luchas del reconocimiento y de las formas que asume la negatividad social.

Veamos por último dos aspectos cruciales de este diálogo crítico transatlántico a partir de la siguiente interrogante: ¿Qué aportes teóricos proporciona el concepto de experiencias de injusticia de Renault? En primer lugar, concordamos con Renault en que para avanzar en una política crítica del reconocimiento se requiere asumir proyectos de liberación que cuestionen de raíz las diversas formas de opresión y consideren las consecuencias efectivas de la ideología de la globalización, que conlleva un mantenimiento del *statu quo*. Ahora bien, la facticidad del poder requiere a su vez comprender la lógica férrea de las estructuras sociales, económicas y políticas de la globalización, que no están dispuestas a avanzar dinámicamente con los procesos que emergen de las demandas de expectativas y derechos que proclaman muchos sectores sociales de la humanidad que no se benefician del actual globalizar arrollador. En efecto, la facticidad del poder no anula los intereses emancipadores, que se encuentran en las experiencias negativas y en los sufrimientos sociales como se deriva de esta categoría de la experiencia de injusticia. La teoría del

## CONTEXTOS ASIMÉTRICOS DE PODER, EXPERIENCIAS DE INJUSTICIAS

reconocimiento de Renault nos parece relevante y pertinente para dar cuenta de los problemas de injusticia y desigualdad que vivimos en las formas políticas actuales. A partir del marco filosófico en que se inserta la propuesta de Renault queda en evidencia que su último acercamiento al pragmatismo norteamericano le permite salir de algunos atolladeros que emergen del enfoque del reconocimiento de Honneth, evidenciando que no existe una perspectiva normativa igual a la de la teoría crítica de la injusticia, sino más bien un campo problemático en el terreno político.

Sabemos, en segundo lugar, que en todo diálogo hay restricciones y limitaciones que es preciso explicitar para que se pueden encontrar los interlocutores en sus propuestas revisadas. Asimismo, coincidimos en el valor heurístico de la categoría analizada, para comprender la situación social del capitalismo actual y de los territorios interétnicos, y para ayudar a despejar algunos problemas asociados con la teoría del discurso de la década anterior, revisitando propuestas de emancipación que fueron severamente derrotadas, cuando no destruidas en décadas anteriores. Ahora bien, los pueblos y movimientos sociales saben, por las duras experiencias vividas y sufridas en reveses y victorias, que el diálogo en el terreno político siempre resulta opaco por la constitución intrínseca del poder, y también porque obliga a participar de un campo de fuerzas a adversarios y enemigos; lo que conduce por lo general a asumir intereses espurios, expectativas desmedidas y ambiguas ambiciones de los mismos sujetos y colectividades. Estas ideas acerca de las experiencias de injusticia nos conducen a repensar una política contextual, entendida como aquel espacio social en disputa donde los sujetos sociales y los movimientos van conquistando nuevos espacios de poder, a partir de sus vicisitudes volitivas, que no son siempre racionales y que se relacionan con la espesa nebulosa de las acciones colectivas de los pueblos y de las colectividades. En este sentido, la traducción de las luchas del reconocimiento, en una clave genuinamente universal, es algo que está aún en discusión.

**Referencias**

- Aguirre, J. M. (2015). *Ética y Emancipación. Exploraciones filosóficas*. Anthropos.
- Biagini, H. E., & Roig, A. A. (2008). *Diccionario de pensamiento alternativo*. Editorial Biblos.
- Boltanski, L., & Fraser, N. (2016). *Dominación y Emancipación*. Capital Intelectual.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Tricel.
- De Sousa Santos, B. (2017). *Justicia entre saberes. Epistemología del Sur contra el epistemicidio*. Morata.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta.
- Dussel, E., Mendieta, E., & Bohórquez, C. (Eds.). (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Siglo XXI.
- Fornet-Betancourt, R. (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberalización*. Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2005). *Transformación del Marxismo*. Plaza y Valdés.
- Gómez Müller, A. (2016). *Capitalismo y Nihilismo*. Ediciones desde Abajo.
- Pizzi, J. (2018). Esferas del reconocimiento intersubjetivo: El pensar latinoamericano desde un sistema-mundo abierto a la interculturalidad. *Filosofia Da Informação*, 4(2), 17–30.  
<https://doi.org/10.21728/logcion.2018v4n2.p17-30>
- Renault, E. (2004). *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. La Découverte.
- Renault, E. (2017a). *L'expérience de l'injustice. Essai d'une théorie de la reconnaissance*. La Découverte.
- Renault, E. (2017b). *Reconnaissance, conflit, domination*. CNRS Editions.
- Reyes, M. (2011). *Tratado de la injusticia*. Anthropos.
- Salas, R. (2005). *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Ediciones UCSH.

## CONTEXTOS ASIMÉTRICOS DE PODER, EXPERIENCIAS DE INJUSTICIAS

Salas, R. (2006). *Ética Intercultural*. Abya-Yala.

Salas, R. (2015). Notas sobre la contextualización de la justicia. Desde y más allá de Frankfurt. *Revista Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 35, 189-227.

<http://revistas.uncuyo.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/2036>

Salas, R. (2020). *Luchas sociales, Justicia Contextual y Dignidad de los Pueblos*. Ariadna Ediciones.

Sauerwald, G., & Salas, R. (Eds.). (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Lit Verlag.

# **La contribución de la psicología en la teoría social crítica: Axel Honneth y Emmanuel Renault**

## **The contribution of psychology in critical social theory: Axel Honneth and Emmanuel Renault**

Andrés MacAadoo Espinoza y Paulina Pauchard  
Universidad Católica de Temuco, Chile

### **Resumen**

El propósito de este artículo es revisar algunos pasajes claves del andamiaje teórico de Emmanuel Renault para comprender la contribución de la psicología al proyecto de teoría crítica en su tradición frankfurtiana. Se explora la recepción que hace Renault de la obra temprana de Axel Honneth, y cómo esta es continuada por Renault desde un modelo de teoría social en un sentido amplio, de tipo dialógica y correctiva entre las disciplinas, que enfatiza la función fundamental de la producción de conocimiento sobre el mundo social para desarrollar la crítica social. Se analiza la manera en que ambos han recurrido a la psicología para sus desarrollos teóricos, en la teoría de la lucha por el reconocimiento, y las actualizaciones efectuadas por Renault, especialmente considerando uno de los destinos posibles de las experiencias sociales negativas: el sufrimiento social. Este complejo teórico es sintetizado en la articulación entre una concepción pragmática de la identidad y el psicoanálisis, para revisar luego cómo el psicoanálisis y algunas líneas y autores desde la psicología han significado para Honneth y Renault un apoyo para la formulación de sus respectivas teorías. Finalizamos con algunas reflexiones para nuestros contextos de injusticia.

Recibido: 23/12/20. Aceptado: 04/03/21



Andrés MacAadoo Espinoza es Psicólogo por la Universidad de La Frontera, Magíster en Planificación Territorial y candidato a Doctor en Estudios Interculturales por la Universidad Católica de Temuco. ORCID: 0000-0001-9550-8576

Contacto: amacadoo2014@alu.uct.cl

Paulina Pauchard Cortés es Psicóloga por la Universidad de Chile, Magíster en Desarrollo Regional y Local y candidata a Doctora en Estudios Interculturales por la Universidad Católica de Temuco. ORCID: 0000-0003-0118-9004

Contacto: paulinapauchard@gmail.com

Cómo citar: MacAadoo Espinoza, A., y Pauchard, P. (2021). La contribución de la psicología en la teoría social crítica: Axel Honneth y Emmanuel Renault. *Revista Stultifera*, 4 (1), 39-64. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n1-03.



## LA CONTRIBUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EN LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

*Palabras clave:* Teoría Crítica; teoría del reconocimiento; Emmanuel Renault; Axel Honneth; Psicología

### **Abstract**

The purpose of this article is to review some key parts in the theoretical framework of Emmanuel Renault in order to understand the contribution of psychology to the project of critical theory in the Frankfurt college tradition. It explores the reception of Axel Honneth's early work and how it is continued by Renault from a model of social theory in a broad sense, of a dialogical and corrective type between disciplines, which emphasises the fundamental function of the production of knowledge about the social world in order to develop social criticism. It analyses how psychology has been used and defended in the theory of the struggle for recognition and the improvements made by Renault, especially considering one of the possible destinies of negative social experiences: social suffering. This theoretical complex is synthesized in the articulation between a pragmatic conception of identity and psychoanalysis, then we review how psychoanalysis and some trends and authors from psychology have been a support for Honneth and Renault in the formulation of their respective theories. We conclude with some reflections for our contexts of injustice.

*Keywords:* Critical Theory; theory of recognition; Emmanuel Renault; Axel Honneth; Psychology

La creciente preocupación por las fundaciones normativas de la crítica, en los debates de los teóricos críticos herederos de la tradición de la escuela de Frankfurt, ha sido puesta en cuestión por quienes objetan el desplazamiento y relativo abandono de la teoría social y, en especial, la desatención de su vínculo con la producción de conocimiento del mundo social (Leeb et al., 2018). En este contexto, la reciente obra del autor francés Emmanuel Renault interviene con fuerza. En sus trabajos retoma el legado marxista y una explícita inspiración frankfurtiana en Theodor Adorno respecto del arraigo de la teoría y la crítica en la experiencia social, como también la intervención sistemática en el ámbito de las ciencias sociales, al interior de las disciplinas y en los intercambios interdisciplinarios. En sus planteamientos se pueden apreciar descripciones teóricas minuciosas, en las que combina sociología, política, filosofía y psicología, como también los trabajos y estudios empíricos de la realidad social que retroalimentan dichos desarrollos. La lucha social y la ausencia de ella, las expectativas

fundamentales y los efectos de reconocimiento, han sido los tópicos a los cuales Renault ha dedicado gran parte de su trabajo, en el que la psicología ha tenido un rol importante, y que pretendemos explorar en este artículo.

En una primera parte abordamos la recepción que hace Renault de la teoría de la “lucha por el reconocimiento” de Honneth y el modo en que el autor francés continuó este primer modelo en el marco de su propia visión de la teoría crítica en la tradición de la Escuela de Frankfurt. Veremos cómo esta visión lo lleva a proponer una forma de teoría social amplia de tipo dialógico y correctiva, que, en el marco de las discusiones filosófico-normativas, definen en Renault un posicionamiento que se diferencia de Honneth, especialmente en la manera de justipreciar la producción de conocimiento del mundo social. Una vez revisadas estas coordenadas, en la segunda parte del artículo, analizamos la manera en que la psicología ha sido utilizada en la teoría de la lucha por el reconocimiento y repasamos algunas modificaciones efectuadas por Renault. Si bien la introducción de teorías psicológicas en los debates filosófico-políticos ha suscitado importantes objeciones, Renault es enfático en defender su utilización, especialmente considerando uno de los destinos de las experiencias sociales negativas: el sufrimiento social. Estamos ante un complejo teórico sintetizado en la articulación entre la sociología y la psicología; esta última, una concepción pragmática de la identidad y el psicoanálisis.

En la parte final, veremos cómo el psicoanálisis ha sido utilizado en la idea de reconocimiento por Axel Honneth y Emmanuel Renault, pero por cada uno a su manera. En el caso de Honneth, es posible observar que su vínculo con el psicoanálisis se expresa principalmente en los autores de esta tradición que tematizan la constitución del sujeto en la primera infancia, a través de la intersubjetividad; en tanto, Renault recurre a los inicios del psicoanálisis, basándose en la concepción del aparato psíquico propuesta por Freud, y los mecanismos de defensa freudianos, para poder profundizar en la singularidad de la experiencia subjetiva, que le permite trabajar el concepto de sufrimiento social y acceder a las experiencias de injusticia.

### **El modelo de teoría social crítica de Emmanuel Renault: crítica y conocimiento del mundo focalizado en la experiencia social**

Ante una filosofía política que privilegiaba la tarea de explicar cómo debe organizarse el mundo, a través de una teoría normativa, pero desatendiendo

## LA CONTRIBUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EN LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

el conocimiento sistemático y la explicación de cómo se constituye el mundo social, Renault considera que la irrupción de Honneth desde las bases de una filosofía social venía a cumplir un rol correctivo (Renault, 2018).

Durante décadas, y fuertemente marcado por la obra de John Rawls, el debate en filosofía política se debatía entre construcciones abstractas de los principios en situaciones ideales, con poca atención respecto de su aplicación a sociedades e individuos reales y sufrientes. Así, para Renault, uno de los objetivos de la “lucha por el reconocimiento” era poner en marcha un tipo de propuesta capaz de integrar parte de la crítica comunitarista al liberalismo, pero que, en vez de emplear una estrategia hermenéutica, se basaba en un modelo de crítica inmanente, según la tradición crítica de la Escuela de Frankfurt, desde la cual Honneth propuso una reconstrucción normativa de los principios que están en juego en las experiencias sociales de individuos y grupos.

Este programa inicial aparecía como una alternativa a la racionalidad comunicativa de Habermas, y permitía dar la importancia adecuada a las experiencias sociales negativas, que constituyen elementos primordiales del negativismo metodológico. De esta manera, Honneth retomaba elementos de Theodor Adorno para introducirlos a la teoría social contemporánea. Para Renault, este tipo de teoría del reconocimiento ofrecía múltiples herramientas para demostrar que las experiencias sociales negativas también podían brindar una perspectiva crítica sobre el lenguaje político moral aceptado, y probar que los desafíos normativos de la experiencia social pueden ser más ricos que lo que se encuentra disponible en el vocabulario moral socialmente establecido.

Sin embargo, para el autor francés, esta propuesta inicial no fue lo suficientemente profundizada por Honneth, quien incluso durante la década del 2000, fue dejando de lado la centralidad de los conflictos sociales por el desarrollo de una reflexión respecto de los principios de justicia (Renault, 2019, p. XVII). De este modo, el reconocimiento comenzó a fundamentar, ya no una teoría de la experiencia social, sino los principios de integración social que dan forma y están contenidos en el potencial normativo de las instituciones de la modernidad. Este rumbo en el pensamiento de Honneth ilustra lo que para Renault representan algunos de los caminos problemáticos si se pretende proyectar a futuro el legado de la teoría crítica: la sustitución del capitalismo contemporáneo por una teoría de la

modernidad que diluye e impide captar sus características específicas y sus efectos concretos; la reflexión focalizada en la solidaridad social o la libertad política, desplazando la centralidad de los tópicos de la dominación y el conflicto; y la relativa desvinculación con la actividad de producción de conocimiento de alta rigurosidad interdisciplinaria en ciencias sociales. Esos son algunos de los “escollos” que el autor identifica como problemas que obstaculizan el desarrollo de la teoría crítica (Renault, 2017a, p. 359).

Con este conjunto de prevenciones, Renault ha desarrollado parte de su trabajo, sobre la base de la arquitectura general del modelo inicial de la lucha por el reconocimiento. En trabajos recientes se puede observar cada vez con mayor nitidez una actividad intelectual preocupada por contribuir en la proyección de la teoría crítica, lo cual se desarrolla en reflexiones que se ajustan a criterios de rigurosidad según una concepción de teoría social que contempla y requiere intercambios disciplinarios que sean justificados. Esta preocupación responde a la atención insuficiente que han suscitado las cuestiones epistemológicas en la teoría crítica contemporánea; un déficit llamativo para Renault, considerando que la articulación entre la crítica social y el conocimiento del mundo social era un vínculo fundamental para la primera generación de la escuela de Frankfurt (Renault, 2020). Basta mencionar que, para Horkheimer y Adorno, la crítica social debía estar estrechamente articulada con la teoría social, y esta última —según Renault— apunta a un proyecto de conocimiento del mundo social que reivindica una cierta forma de generalidad y sistematicidad, que, pese a la descalificación deconstruccionista y postmoderna de estos atributos, se inscribe en un proyecto con un fuerte sentido adorniano, al proponer una forma de subvertir las divisiones disciplinarias entre la filosofía y las ciencias sociales, mas no diluirlas. Esta inspiración, además, no se reduce solamente a la continuación del legado de la teoría crítica, sino que la trasciende al responder a la necesidad de corregir diversos problemas epistemológicos actuales (Renault, 2018).

Para Renault, su concepción de teoría social tiene como objeto abordar el mundo social en general, es decir que intenta evitar una delimitación de su objeto a un área o sector específico, lo cual tiene especial relevancia frente a las divisiones del conocimiento del mundo social al interior de las ciencias sociales. Mediante la articulación y cierta unificación del conocimiento sobre un mismo objeto —plantea el autor— es posible triangular los distintos ángulos de interpretación y sus distintos aspectos.

## LA CONTRIBUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EN LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

Unificar el conocimiento parcial de un mismo objeto contribuye en la generación de puentes entre paradigmas, divisiones disciplinarias y sub disciplinarias. Adicionalmente permite iluminar el alcance del conocimiento de este objeto, como también dar cuenta de sus límites y horizontes de indagación, instancia primordial en la autorreflexión teórica, que —para Renault— cumple un rol decisivo en su formulación de teoría social (Renault, 2018).

Con su primer modelo metodológico, Honneth trataba de justificar el enfoque consistente en reformular en un plano general los contenidos teóricos elaborados por las ciencias sociales, con la pretensión adicional de no caer en una generalización que podía interpretarse como “imperialista”, sino construir una teoría ideal-típica del reconocimiento que garantizara el respeto recíproco entre las disciplinas y la filosofía (Renault, 2017, p. 28). Para el francés, sin embargo, Honneth no hace de este modelo un instrumento de intervención justificado en el plano de la teoría social y de la epistemología de las ciencias sociales; es un tipo de procedimiento que, a su vez, reproduce los contornos del reparto disciplinario de una forma que se aleja de la filosofía social pensada en la tradición frankfurtiana de la teoría crítica, la cual buscaba precisamente subvertir estos mismos repartos disciplinarios.

El procedimiento explicitado por Renault para intervenir en estos debates e intercambios disciplinarios, es la “especulación”, entendida como un momento de teorización que, aunque no rompe el vínculo con la investigación empírica, tampoco está subordinada a ella, y más bien representa una instancia con un rol fundamental en su concepción de teoría social. La labor teórica realizada a este respecto puede describirse como autorreflexión ontológica, sobre la base de supuestos socio-ontológicos procesuales (Renault, 2016). En este sentido, Renault se refiere a la “ontología social” en un sentido amplio, es decir, como una discusión sobre los tipos de realidades que constituyen el mundo social y el tipo de ser específico a la realidad social (no en el sentido técnico que recibe este término en la ontología social analítica o postanalítica) y que lo aborda por medio de las “concepciones del ser” asumidas por los principales paradigmas de las ciencias sociales. Allí, Renault encuentra el vínculo con la teoría crítica, especialmente en la necesidad de la autorreflexión de los distintos ámbitos: epistemológicos, sobre los principios y métodos de la teoría; el ámbito sociológico, respecto del punto de vista social de la teoría;

y el ámbito político, respecto de las consecuencias prácticas de la teoría. Y dado que la meta apunta a elaborar una teoría social desde la perspectiva de la transformación social, se requiere de un análisis crítico de los supuestos ontológicos de un proyecto que apunta a la transformación social emancipadora (Renault, 2016).

Al brindarle primacía a la autorreflexión ontológica y epistemológica, la concepción de teoría social de Renault se distancia de nociones fundacionalistas, y más bien le asigna funciones dialógicas y correctivas. Es decir, abre un espacio de diálogo racional entre paradigmas disciplinares y subdisciplinares, sirviendo así de correctivo a diversas tendencias propias de la época actual como la fragmentación, el dogmatismo disciplinar y el reduccionismo de los objetos disciplinares. De esta manera, la teoría social es el punto de interfaz más adecuado para la traducción de hipótesis y resultados empíricos y de las justificaciones asociadas a dichas traducciones (Renault, 2018).

Esta función correctiva es igualmente válida para valorar la relación entre la teoría social y la filosofía, relación que pone foco en el vínculo entre la crítica social y el conocimiento. De esta manera, Renault se propone establecer las bases de una crítica social que encuentra su pertinencia en la relación bidireccional con el conocimiento disponible del mundo social (Renault, 2018), el cual, como ya señalamos toma la forma de una “filosofía social” apoyada por un tipo de teorización amplia e interdisciplinaria. Así, la filosofía social que concibe Renault toma relativa distancia de la desarrollada por Honneth, ya que la teoría social normativa de este último estaría orientada hacia una intervención en los debates filosóficos y, así, crear una mediación para la realización de las intenciones prácticas de la filosofía política. Sin embargo, para Renault, las “traducciones filosóficas”, si bien deben ser justificadas filosóficamente, también deben tener sentido en una teoría social que pueda ser reconocida como pertinente por las ciencias sociales, y esta pertinencia se mide por la capacidad de hacer uso de estas “traducciones” (Renault, 2017a, p. 30).

Este llamado de atención de Renault se enmarca en un contexto actual donde el debate sobre la crítica social tiende a favorecer la reflexión respecto de las fundaciones normativas de la crítica, que tiende a ir en camino paralelo a la producción de conocimiento del mundo social. Este desfase se debe, en parte, a una concepción sobre lo político como un



## LA CONTRIBUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EN LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

conflicto entre principios normativos, y específicamente, como distintas concepciones de justicia social. Esta desconexión es a lo que Renault llama el “divorcio” entre la crítica social y el conocimiento (Renault, 2020).

Ahora bien, esta desatención del mundo social —para Renault— difumina lo que está realmente en juego, ya que los conflictos políticos no solo se corresponden a confrontaciones sobre concepciones normativas, sino que también se encuentran atravesados por componentes epistemológicos y “cognicionales” (*cognitional*, en inglés). Este último, es un término tomado de John Dewey, que alude a la fase activa en la experiencia del proceso de búsqueda de conocimiento para resolver una situación problemática; este componente cognicional, junto al epistemológico, cumple un rol fundamental en las experiencias de injusticia, y precisamente ambos mantienen una estrecha vinculación con la dimensión normativa (Renault, 2015). El autor es explícito en indicar que hay problemas sociales críticos (por ejemplo, que involucran formas de sufrimiento social insostenible) que desbordan los criterios contenidos en los debates sobre distintas concepciones normativas, ya que, antes de ese nivel de controversia, hay un conflicto respecto a las definiciones, causas y naturaleza de los problemas sociales, y que solo eventualmente, pueden desembocar en dichas controversias normativas (Renault, 2020).

Este planteamiento es especialmente válido para los casos en que es simplemente imposible identificar el problema social como una injusticia, sin la producción de conocimiento a través de una teoría social que articule de modo coherente distintos conocimientos elaborados por las ciencias sociales y humanas, que justifiquen la interconexión de estas producciones desde un punto de vista epistemológico. Desde este punto de vista, Renault le presta especial atención al material empírico y elaboraciones teóricas producidas desde la psicología, la cual ofrece concepciones complementarias fundamentales para analizar con mayor precisión lo que está en juego en la experiencia social, especialmente las relacionadas con los procesos intersubjetivos y la subjetividad de los sujetos involucrados.

### **La dimensión psicológica de la Teoría del Reconocimiento: entre una concepción pragmática de la identidad y el sufrimiento social**

Adicionalmente a los modelos sociológicos (en particular la teoría de la habituación a la dominación y los modos de esperar, recibir y otorgar el



reconocimiento), el abordaje que elabora Renault en torno a la teoría del reconocimiento se inspira en una teoría social que delimita la pertinencia del ámbito de aplicabilidad del reconocimiento, y por ello, articula esta base a perspectivas teóricas complementarias. Esta articulación se enmarca en una concepción integrativa de la teoría social, que le permite extender el análisis en sus cuatro niveles, ya sea en la dinámica subjetiva de la experiencia al nivel de las interacciones sociales, los efectos de reconocimiento producido por las instituciones, así como las relaciones sociales de dominación imbricadas a los contextos sociales, y la lógica estructural que gobierna las relaciones institucionales y sus consecuentes transformaciones (Renault, 2017, p. 34).

Este abordaje de Renault profundiza con mayor precisión los factores sociales que explican que la denegación del reconocimiento pueda desembocar en un conflicto de reconocimiento. También se remarca la especificidad de las luchas de reconocimiento agonísticas, y se extiende el análisis hacia los procesos psíquicos que condicionan la experiencia de negación del reconocimiento; extensión clave, en tanto estos últimos tendrían un rol determinante en el análisis del rumbo que pueden tomar estas experiencias negativas. De este modo, se plantea que, si las experiencias de negación de reconocimiento conllevan una amplia heterogeneidad de destinos posibles, ya sea por los efectos psicológicos de la dominación, la injusticia o el impacto del sufrimiento en la acción social (Renault, 2016, p. 26), entonces, es necesario complementar la psicología social de Mead, en la cual se apoyó Honneth (1997) para construir su primer modelo. Tanto para Honneth como para Renault, es fundamental tematizar los contenidos psíquicos que participan en las relaciones de reconocimiento intersubjetivo, así como en las experiencias negativas de reconocimiento y en aquellas experiencias que involucran sufrimiento social. Frente a esto último, Renault recurre a enfoques psicodinámicos desarrollados por Sigmund Freud, especialmente la teoría de las defensas contra el sufrimiento involucrado en las experiencias sociales negativas (Renault, 2008) y, posteriormente, profundiza con enfoques pragmáticos más amplios sobre la identidad (Renault, 2017a; 2019).

Honneth apoya su modelo inicial en los desarrollos teóricos de la psicología social de George H. Mead, con el objetivo de formular una versión materialista de la teoría de Hegel sobre el reconocimiento, a través de la reconstrucción de su tesis, desde “una psicología social emplazada

## LA CONTRIBUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EN LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

empíricamente” (Honneth, 1997, p.88). Con ello, Honneth busca desarrollar una teoría social normativa, que se basa en la premisa de que la formación práctica de la identidad implica previamente la experiencia del reconocimiento intersubjetivo (Honneth, 1997). Recoge también de Mead los equivalentes teóricos de la diferenciación conceptual de diversos estadios de reconocimiento (la esfera de la dedicación emocional, que incluye los afectos y la corporalidad; la esfera del derecho, o el reconocimiento desde el Estado, y la esfera de la solidaridad o el reconocimiento desde la comunidad), los cuales le permiten dar cuenta de manera empírica de la existencia de diferentes formas de reconocimiento, como lo formulara Hegel a partir de premisas teóricas-intersubjetivas.

Con esto, Honneth busca dar un fundamento material y científico a la teoría idealista planteada por Hegel en su época de Jena: una “teoría social normativa cuyo objetivo es explicar el proceso del cambio social por referencia a pretensiones normativas introducidas estructuralmente en las relaciones de reconocimiento recíproco” (Honneth, 1997, p.114).

El principio de esta teoría lo constituye el planteamiento de Hegel, que Honneth confirma a partir de los planteamientos de Mead, respecto a que la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, y es solo de esta manera como los sujetos pueden acceder a una auto-relación práctica consigo mismos: aprendiendo a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción (Honneth, 1997). Recoge de Hegel la idea de una secuencia de tres relaciones de reconocimiento (el amor, el derecho y la eticidad), a través de las cuales los individuos se confirman como personas individuales y autónomas de manera progresiva (Honneth, 1997, p. 88). Para desarrollar esto, requiere el apoyo de la teoría intersubjetiva formulada por G. H. Mead.

Honneth distingue, como problema teórico fundamental de Mead, el tema de la investigación psicológica como una vía de acceso al objeto específico que constituye lo psíquico; señala que, en este aspecto, Mead toma el pensamiento fundamental de Peirce, a través de Dewey, planteando que el acceso a estos aspectos psíquicos se logra cuando el sujeto toma conciencia de su subjetividad en aquellas circunstancias en que se ve enfrentado a un problema práctico que no logra resolver con sus recursos habituales (Honneth, 1997).

Es interesante destacar que posteriormente Renault recoge esta concepción pragmática, en su caso directamente desde John Dewey, lo que permite hacer mayores precisiones sobre la dinámica práctica y cognitiva de la experiencia social, en lo que refiere al sufrimiento social y especialmente en las “experiencias de injusticia” (Renault, 2019) y, así, esclarecer en detalle la dimensión normativa que se puede identificar en el movimiento de explicitación del contenido normativo implícito de dichas experiencias. Se trata de expectativas que solo pueden hacerse explícitas en situaciones problemáticas, y cuyo contenido puede determinarse reflexivamente cuando se intenta resolver estas situaciones problemáticas. Así, se retiene el enfoque de análisis dialéctico y abolicionista sobre la justicia que no separa la demanda que define la justicia con la negación de la negación de las expectativas fundamentales.

Las expectativas normativas —señala Renault— son fundamentales, ya que pueden ser relativamente plásticas e indeterminadas, pero no lo suficientemente maleables como para ser descartadas como punto de referencia para una crítica de la sociedad. La potencia crítica surgida en una experiencia de denegación de reconocimiento se explica por la insatisfacción de expectativas fundamentales, que son irreducibles a construcciones sociales donde ninguna adaptación es posible, sin que se produzca la movilización de defensas subjetivas que son psicológicamente destructivas (Renault, 2011).

Cabe mencionar que este mayor apoyo en teorías psicológicas no está exento de potenciales críticas a Renault, las cuales pueden ser de la misma naturaleza que recibió Honneth, por ejemplo, en su debate con Nancy Fraser. Una de las principales objeciones esgrimidas contra la irrupción de la psicología en estos debates tenía que ver con los inconvenientes de hacer los principios normativos dependientes de teorías psicológicas y las vicisitudes internas de dicha disciplina (Fraser y Honneth, 2003, p. 32), además de considerar que las identidades sociales son construcciones históricamente discursivas en contextos sociales específicos. Otra objeción relevante tiene que ver con que, desde un punto de vista político, ha existido una desconfianza —para Renault, bien fundada— respecto de los múltiples riesgos que conlleva el influjo mayor de un saber experto con predominio biológico, que desemboque en una medicalización y psicologización de los problemas sociales a costa de un debilitamiento de la deliberación colectiva (Renault, 2017b, p. 25).

## LA CONTRIBUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EN LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

Sin embargo, Renault señala que, al juzgar como inadecuado un abordaje de los problemas sociales desde las teorías y la *empírica* psicológicas, se corre el riesgo de invisibilizar parte importante de la experiencia individual en los procesos sociales de dominación e injusticia. Renault incluso va más allá, planteando que, al denegar las serias implicaciones del daño psíquico asociado a ciertas experiencias sociales negativas, se está cometiendo indirectamente la negligencia de seguir promoviendo las estructuras generativas del daño. Por ejemplo, la no problematización de los efectos psicológicos (sentimientos de vergüenza y culpa) que suceden a la internalización de la violencia simbólica nos haría obviar que la exclusión, violencia o extrema pobreza tienden a inhibir la acción de protesta y, por tanto, a aislar a los individuos y debilitar su capacidad de acción. Por ello, para Renault, es de fundamental significación política formular modos de lucha contra estos efectos psicológicos de la dominación y la injusticia (Renault, 2017b, p. 26), lo cual ha sido pensado de un modo que apunta precisamente a una politización de lo psicológico, más que a una psicologización de lo político. Un buen ejemplo de lo anterior es cómo Renault ha elaborado su noción de “sufrimiento social”, objeto que no encaja adecuadamente en la profunda división disciplinaria que reserva el estudio de las representaciones y los afectos individuales para la psicología y el estudio de la interacción de los individuos con otras personas y con las instituciones, para la sociología. (Renault, 2017b, p. 15),

Esta integración y síntesis sobre ciertos objetos “esquivos”, como el sufrimiento social, está en consonancia con la concepción de teoría social crítica de Renault y los criterios de justificación para efectuar intercambios interdisciplinarios, como ya revisamos en la primera parte de este artículo. De este modo, si prestamos atención a la manera en que el autor articula las terminologías y fenómenos intrapsíquicos con la experiencia social y sus causas, no observamos que se produzca una superposición de una teoría particular proveniente de una disciplina por sobre otra que pueda provocar una psicologización del campo social; en cambio, lo que podemos observar es, más bien, una profundización e integración traductológica de lo que se conoce en las teorías pragmáticas de la identidad personal y el psicoanálisis, que permite reconocer las equivalencias lógicas con trabajos desarrollados en sociología. Sirva de ejemplo cómo se integra parte de la obra de Bourdieu y la teoría del *habitus*, con los fenómenos de la experiencia que se

interconectan con el plano social, psicosocial e intrapsíquico (Renault, 2019, p. 148).

Esta actividad de integración y síntesis también la desarrolla entre el psicoanálisis y la psicología social; se trata de una articulación muy valorada por Renault, ya que los considera complementarios, en tanto ambos se especializan en cada ámbito específico de manera suficiente según corresponde a su foco de análisis, pero dejan demasiada vaguedad, ya sea en el ámbito social por parte del psicoanálisis, o en el ámbito psíquico por parte del interaccionismo simbólico (Renault, 2017b, p. 207). De esta manera, concibe el término “sufrimiento”, en general como una insatisfacción que se vive como insoportable, respecto de las necesidades del *self*, este último entendido en un sentido amplio, en el cual se puede distinguir el *self* corporal del *self* psicológico. El *self* psicológico se comprende —como ya anticipamos— en la articulación cruzada entre una perspectiva sobre la socialización y la psicodinámica freudiana, lo cual le permite distinguir entre el “sufrimiento psíquico” (aparato psíquico freudiano), y el “sufrimiento psicosocial” (basado en la psicología social inspirada, primero, en la especificidad de Mead y, en los últimos años, con mayor atención a la amplitud de Dewey).

La dimensión psicosocial del sufrimiento surge a partir de las dinámicas psíquicas originadas en el ámbito de las interacciones sociales; es decir, lo que Renault llama “sufrimiento ético”, por lo general, producto de experiencias de estigmatización, invisibilización o humillación. Mediante procesos de subjetivación, las personas interiorizan esquemas sociales y los contrastan con las situaciones sociales que experimentan. A su vez, Renault establece una diferencia entre lo que denomina sufrimiento ético y sufrimiento moral. Esta distinción continúa la discusión clásica en filosofía sobre la distinción entre ética y moral, que se desarrolla como preguntas por la vida buena y la vida justa. Según el francés, mediante esta forma de concebir lo ético y lo moral, el sufrimiento ético estaría relacionado con el ámbito psicosocial de la persona en torno a sus identificaciones y evaluaciones, las cuales constituyen las coordenadas que dan forma a la identidad y que, a su vez, son el basamento por el cual se toman las decisiones a lo largo de la trayectoria vital. De este modo, el estrés ético provendría de situaciones sociales que desafían estas coordenadas valóricas de la persona, lo que es propio de sociedades culturalmente diversas.

## LA CONTRIBUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EN LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

Para Renault, estas precisiones en torno a la identidad permiten intervenir de manera decisiva en el debate entre el comunitarismo y el liberalismo, donde el concepto de identidad en cuestión estaba caracterizado por su naturaleza esencialista y fija; son definiciones estrechas que, según Renault, no coincidían necesariamente con la experiencia referente a cuestiones de identidad. En estos debates, más que profundizar en la identidad personal, el concepto de identidad se comprendía en un sentido de identidad colectiva, especialmente asociada a una identidad cultural inseparable del apego a las tradiciones comunitarias. El hecho de que las personas pudiesen comprometerse en otros asuntos no era considerado de manera seria, más que en los problemas normativos de la coherencia biográfica resultante de no plegarse de lleno a la tradición (Renault, 2019). De este modo, la concepción pragmática de la identidad como una relación problemática con el sí mismo permitía a Honneth introducir tres diferencias clave respecto del comunitarismo: el punto de partida desde un enfoque de la identidad personal y no grupal; una comprensión de las identidades de grupo como momentos de la identidad personal; y, por último, que estas referencias colectivas no necesariamente remiten a la cultura.

Para el autor, la identidad se comprende como una categoría de experiencia, que tiene como función resolver problemas, si bien multidimensionales, a su vez concretos; por lo tanto, aborda procesos reflexivos en la etapa consciente de explicitación. Estos problemas con referencia a la identidad corresponden a situaciones en las cuales se desafían las expectativas fundamentales respecto del devenir de la persona y que ejercen una presión a modificar nuestras respuestas habituales y a relativizar nuestros compromisos. En este sentido, la idea de identidad está estrechamente relacionada con esta clase de problemas, los cuales Renault denomina “facetas de la identidad”: emergen cuando nos damos cuenta de manera consciente de que, por ejemplo, somos incapaces de mantener los vínculos a los que nos aferramos o de mantener nuestra coherencia biográfica.

Las expectativas normativas que surgen de este tipo de problemas pueden tomar distintos rumbos: ya sea la transformación del entorno, luchar contra lo que nos juzga, cambiar los elementos subjetivos del problema, o bien la ruptura de nuestra identidad. Esta última consideración es muy relevante, ya que la identidad no se puede entender como una construcción social arbitraria, sino que responde a preguntas trascendentes



sobre el sí mismo. Ahora bien, pese a las ventajas que presentaba el modelo pragmático de identidad de Honneth, la concepción generalizada de la identidad a la par con la relación con el sí mismo caracterizado de modo primordial como intersubjetivamente vulnerable, conlleva ciertas limitaciones. De esta manera, Renault recoge la concepción pragmática de la identidad y le incorpora varias correcciones conceptuales y analíticas que permiten una mayor precisión y articulación con teorías psicológicas de la identidad alternativas, como también con la sociología.

Para Renault, en muchas ocasiones la expectativa de confirmación de nuestra auto-relación positiva permanece implícita, e incluso cuando se hace explícita en experiencias problemáticas, la reflexión sobre lo que está en juego no está necesariamente articulada en términos de identidad. Por esta razón, la generalidad de Honneth no permite explicar la singularidad de estas experiencias y, en consecuencia, analizar las características específicas de las demandas asociadas a cuestiones identitarias. Otro componente que introduce Renault tiene relación con las dinámicas internas de selección, modificación y unificación de las distintas proyecciones de los otros significativos e instituciones. De esta manera, la faceta problemática de la identidad emerge cuando la coherencia biográfica personal se ve comprometida; en ese marco, la confirmación de nuestra auto imagen positiva (como en Honneth) es solo una de tantas fuentes que participan de las “transacciones internas” entre los diferentes elementos de la identidad. De esta manera, Renault, se apoya en las teorías de la identidad narrativa donde el resultado debe ir lidiando con la coherencia y la gratificación de esta unificación narrativa.

Ya que la teoría del reconocimiento se basa en la correlación entre expectativas de reconocimiento y formas de autorrelación positiva, como también la distinción entre expectativas implícitas (preconscientes) y expectativas explícitas (demandas) de reconocimiento, se debería distinguir entre estos dos tipos de autorrelación. Y la fusión de la identidad con una relación con el sí mismo no permite distinguir una autorrelación preconsciente y una autorrelación consciente. Esta distinción, a su vez, se corresponde con la distinción entre el *Mí* y el *Yo* de George H. Mead; es decir, la autorrelación permanece preconsciente en el curso normal de las interacciones, hasta el momento en que es problematizada y toma la forma de una autorrelación reflexiva.



## LA CONTRIBUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EN LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

En el caso del sufrimiento moral, Renault señala que este ya no estaría relacionado con ideas en torno a la identidad, sino con los principios respecto a los cuales creemos que todas las personas deben respetar y cumplir en su relación con los otros. Además, si bien algunos problemas personales pueden ser resueltos en la instancia auto-reflexiva, dado el planteamiento freudiano del inconsciente y de nuestro preconsciente, en los que habría aspectos que escapan al control de la reflexión, es posible que algunos problemas fundamentales en la vida no pueden ser resueltos en el marco de la autorreflexión y en términos de identidad.

### **Psicoanálisis, sufrimiento social y teoría crítica: la lectura de Renault**

Los comunes orígenes histórico-sociales del psicoanálisis y de la teoría crítica son relevantes para elucidar aspectos contextuales desconocidos: se trata de teorías elaboradas en las asociaciones y redes científicas germanas para responder a diferentes negatividades psíquico-sociales que se experimentan en las sociedades burguesas de la Viena y Frankfurt de la época. Estamos ante teorías críticas que quieren responder al fracaso de los científicismos y ante filosofías que intentan indagar por las limitaciones sociales del capitalismo y los sufrimientos de las personas. Ambas concepciones, contrarias a las ideas autoritarias y represivas que se van instalando en la sociedad alemana por el nazismo, llevarán a la mayor parte de sus fundadores a emigrar a EEUU y a Inglaterra. Una parte importante de tales teorías se difundirán en inglés por los medios académicos y universitarios. Desde el término de la Segunda Gran Guerra del siglo XX, el surgimiento y consolidación de ambas teorías no ha cesado de acrecentarse, existiendo ya diversas generaciones, tradiciones, escuelas e, incluso, intentos de hacer una síntesis entre las dos concepciones.

Respecto a esto, es interesante constatar que algunos de los desarrollos de la teoría crítica contemporánea se apoyan en el psicoanálisis y en la psicología, para fundamentar sus propuestas de teorías críticas que buscan dar cuenta de las distintas formas de negación del reconocimiento; es el caso de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (1997), y de la conceptualización de las distintas formas del sufrimiento social (2008) y de las experiencias de injusticia (2017), planteadas por Emmanuel Renault.

En esta parte, trataremos de responder a la pregunta respecto a qué es lo que pueden aportar el psicoanálisis y la psicología a la teoría crítica:

primero, desde el interés de las propuestas de Axel Honneth sobre la lucha del reconocimiento y, luego, en Emmanuel Renault, con respecto al sufrimiento social y a las experiencias de injusticia.

Honneth se apoya en el pediatra y psicoanalista infantil inglés Donald W. Winnicott, para demostrar el proceso de formación intersubjetiva del sujeto en el proceso de conformarse como tal. Estas lecturas de Honneth sobre las tesis psicoanalíticas de D.W. Winnicott, así como los planteamientos de la psicoanalista y filósofa Jessica Benjamin, le permiten desarrollar aquella parte de su teoría referida a la importancia de la presencia, interacción y reconocimiento del otro para el proceso de convertirse en sujeto. Tanto Winnicott como Benjamin reconocen el viraje del psicoanálisis desde la centralidad de las estructuras intrapsíquicas, hacia los sucesos más tempranos de interacción, referidos a la niñez y a la infancia; así, Benjamin señala que el cambio desde el rol central atribuido a la idea del complejo de Edipo en el desarrollo infantil, a la de la importancia de los procesos de la diada madre-hijo en los primeros meses y años de la infancia, conlleva una nueva formulación teórica del desarrollo individual: la relevancia del desarrollo del sí mismo en relación con el otro (Benjamin, 1996, p. 23). Honneth recoge de ambos teóricos la idea de una tensión entre los polos de dependencia y autonomía: entre una “entrega simbiótica” y la “autoafirmación individual”, planteada por Winnicott, y la auto-afirmación y el mutuo reconocimiento, planteada por Jessica Benjamín. Todos estos conceptos hacen referencia a la tensión necesaria entre estos elementos como los polos del equilibrio que posibilita la diferenciación, consistente en “el desarrollo de un individuo con un sí mismo consciente de que es distinto a los otros” (Benjamin, 1996, p. 24). Esto le permite afirmar a Honneth que la investigación en torno a la teoría de la relación objetal es adecuada para facilitar la comprensión de la dedicación emocional como una relación de interacción, “en cuya base yace un modelo específico de reconocimiento recíproco” (Honneth, 1997, p. 118). Este último punto es relevante para Honneth, en el sentido, específico y central para su desarrollo teórico, de que esta relación de reconocimiento permite a su vez el desarrollo de un tipo de autorrelación “en el que los sujetos recíprocamente llegan a una confianza elemental en sí mismos” (Honneth, 1997. p. 131), previa a cualquier otra forma de reconocimiento recíproco, como una forma fundamental de seguridad emocional tanto en la experiencia como en la posibilidad de exteriorización de sus necesidades propias y sus

## LA CONTRIBUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EN LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

sentimientos, a través de la experiencia intersubjetiva del amor. Esta sería, para Honneth —refiriendo a John Bowlby, pionero en el estudio del vínculo de apego—, “el presupuesto psíquico de todas las más avanzadas posiciones de autorrespeto” (Honneth, 1997. pp. 131-132), que permite el desarrollo de la autorrelación práctica de la confianza en sí mismo, y posibilita el logro de las autorrelaciones prácticas progresivas en el sentido de llegar a ser un sujeto de derechos (la dignidad) y de la valoración de sí mismo en la comunidad, en la esfera de la solidaridad (Honneth, 1997).

Vemos que Honneth se apoya así en el psicoanálisis, para fundamentar la importancia del reconocimiento intersubjetivo en el desarrollo y constitución del sujeto, que a su vez posibilita el desarrollo de los siguientes estadios del reconocimiento.

Por otro lado, en la obra de Renault, las cuestiones teóricas se tienden a imbricar, y el psicoanálisis es relevante para entender su concepción de la clínica y de los sufrimientos sociales. Para Renault, sin embargo, la tarea de recurrir a Freud para el desarrollo de su teoría sobre la experiencia de las injusticias y los sufrimientos sociales tiene otros derroteros que en Honneth: no se trata aquí de la construcción de la identidad en la primera infancia, sino del sufrimiento social y, posteriormente, de las experiencias de injusticia, y eso implica muchas otras mediaciones que exigen reflexiones más arduas y mucho más específicas.

Renault retoma a Freud de un modo relevante para su propuesta, porque, desde la teorización de los mecanismos de defensa psicológicos y la dinámica intrapsíquica formulada por Freud respecto a las estructuras intrapsíquicas (el inconsciente, el subconsciente y lo consciente), encuentra las formas en que las personas pueden elaborar las experiencias negativas o identificarse con ellas, pero a un alto costo psicológico. La comprensión del sufrimiento social que Renault se plantea —como ya adelantamos— es desarrollada mediante un abordaje interdisciplinario que cruza contribuciones desde la sociología, la psicología y la política. El psicoanálisis ofrece recursos para fundamentar la distinción de los tipos de *self*.

A diferencia del *self* psicosocial (mencionado en la segunda parte de este artículo), el *self* psíquico incluye fantasías, identificaciones y defensas, mediante los cuales las personas reaccionan a eventos sociales a lo largo de la vida. De este modo, el sufrimiento psíquico surge de las tensiones que

dominan las estructuras del aparato psíquico, que desde una concepción freudiana apuntan a los conflictos entre el ello, el yo y el superyó, y los conflictos del principio del placer con el principio de realidad, a partir de las pulsiones. Destaca el efecto de la ansiedad y angustia como fuente de sufrimiento psíquico. Todas estas fuentes de conflicto pueden contribuir indirectamente en la generación de sufrimiento, como también de modo directo.

Ahora bien, un aporte fundamental a destacar en la contribución del enfoque psicodinámico concierne a la posibilidad de distinguir una tipología de etapas del sufrimiento, lo cual es indispensable para poder estimar la magnitud de las experiencias de injusticia intolerables que no son reducibles a construcciones sociales. Renault menciona que en situaciones extremas se despliegan cierto tipo de defensas que operan mediante el sacrificio de funciones psicológicas. Así, elabora una tipología que distingue entre distintos grados de sufrimiento: desde el sufrimiento normal, pasando por el sufrimiento patogénico y, finalmente, el sufrimiento severo o patológico. Si bien en la realidad estos tipos se encuentran dinamizados y con límites difusos, la delimitación analítica es necesaria. En este sentido, el concepto clave en la obra de Renault, es el de “apropiación del sufrimiento”, lo cual se articula con la noción de “subjetivación”, y que impulsa al autor a profundizar en su estilo de crítica indirecto por develación.

Renault inicia su acercamiento a la teoría psicoanalítica de Freud relevando los aspectos de una “psicología social” que Renault identifica y levanta desde distintas obras de Freud, especialmente *El malestar en la civilización* (1929); señala la presencia de esta psicología social que Renault considera una pieza importante de la teoría freudiana. Renault destaca el hecho de que Freud desafía expresamente la oposición entre la psicología social y la psicología individual, describiendo que, en la vida psíquica de un individuo, tomado de forma aislada, “el otro interviene muy regularmente, en tanto que modelo, sostén (apoyo) y adversario, y, de este modo la psicología individual es también, de la mano y simultáneamente, una psicología social, en un sentido extenso” (Renault, 2008:271). Aquí lo “social” no se reduce de ningún modo exclusivamente al otro, sino que abarca los aspectos referidos a la influencia de la cultura en la vida social.

## LA CONTRIBUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EN LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

Para Renault, Freud en efecto intenta pensar el psiquismo humano en sus interacciones con diferentes tipos de fenómenos sociales. Propiamente, no se puede hablar del concepto de sufrimiento social en Freud, pero, aunque el tema no es objeto de un tratamiento sistemático, está abordado de diferentes maneras, de tal forma que Renault plantea que es posible reconstruir una teoría freudiana del sufrimiento social, lo que parece constituir un primer objetivo de Renault.

Esta teoría freudiana del sufrimiento social combina tres modelos explicativos. El primero refiere a la presión ejercida por la civilización (y sus patologías) sobre el psiquismo individual; un segundo aspecto remite a un intento de identificación con la vida social, y el tercero, a los efectos de circunstancias sociales particulares. Son así elaborados tres modelos de patología social. La aproximación de Freud reposa sobre la distinción entre diferentes fuentes de sufrimiento y sobre una distinción entre un sufrimiento “normal” y un sufrimiento que podríamos llamar “anormal”. Este segundo consiste en una transmutación del primero: el sufrimiento posee una potencia dinámica y, en cada una de las etapas de su transformación, es una implicación de factores sociales y psíquicos que tiene que procesar o elaborar cada individuo.

Freud afirma de manera implícita que el sufrimiento es un componente normal e inevitable de la vida humana. Se debe a la condición humana el no poder dominar totalmente la naturaleza y el ser vulnerable, especialmente desde la intermediación de sus cuerpos. En otros textos, señala que nuestra vulnerabilidad depende igualmente de nuestra dependencia del respeto de los otros o del otro, así como del hecho de no disponer de ningún criterio natural que permita determinar cómo nuestras relaciones e interacciones con los otros deben ser reguladas; las interacciones decepcionantes y violentas con otros en las que los males provienen de los conflictos y las crisis sociales.

De esto resulta que el sufrimiento es una de las coordenadas esenciales de la experiencia humana y que nuestra existencia consiste en gran parte en una tentativa de reducción del sufrimiento. En definitiva, el principio mismo del placer es indisoluble de una búsqueda de la disminución del sufrimiento. Si los individuos deben estar configurando sus defensas contra el sufrimiento, nos enfrentamos al hecho de que algunas de estas defensas tienen la capacidad de transformar el sufrimiento normal en

un sufrimiento anormal. Según la aproximación psicodinámica de Freud, el sufrimiento es siempre el resultado de una interacción entre los efectos de alguna fuente de sufrimiento, y las incidencias de la movilización de las mismas defensas contra el sufrimiento. Después de haber propuesto una tipología de las fuentes de sufrimiento, Freud propone así una tipología de las defensas contra el sufrimiento. Pero la movilización de estas defensas puede exigir la puesta en obra de defensas que conduzcan al individuo desde el dominio de la salud mental a las formas patológicas de la neurosis o de la psicosis.

El sufrimiento no puede ser considerado como el efecto mecánico de las fuentes del sufrimiento. Los individuos no reaccionan de la misma manera a los dolores, sin excepciones, y la idea de sufrimiento en sí misma, más que un simple dolor o una siempre decepción, designa un cierto tipo de resonancia de las dificultades presentes en los dolores pasados o en las fragilidades estructurales de cada individuo. Si bien este componente biográfico participa de la confrontación y reacción frente a las fuentes de sufrimiento, Freud ha señalado específicamente que el suceso intrapsíquico no está asegurado jamás, en el sentido de que no está determinado. Depende de la conjunción de numerosos factores y, quizás, más que todos los otros, de la capacidad de la constitución psíquica para adaptar su función al mundo ambiental y aprovecharlo para obtener placer. Aquí se refiere a una dinámica psíquica compleja: Ante todo, la constitución psíquica del individuo lo ubica en un cierto tipo de dificultad específica para relacionarse con el sufrimiento. Esta constitución psíquica lo conduce a movilizar un tipo particular de defensas; las defensas implican una flexibilidad en la acomodación de la lucha contra el sufrimiento con las exigencias del mundo exterior. Un suceso al menos relativo de esta dinámica define la salud mental: Las defensas introducen una nueva dinámica que pasa por la puesta en juego de nuevas defensas, las que potencialmente producen un nuevo tipo de sufrimiento.

La constitución psíquica debe pasar por esto como una forma de remodelaje y reordenamiento de sus componentes libidinales, indispensables para la actividad ulterior. Si no vive este proceso, tendrá dificultades para obtener el bienestar a partir de su situación exterior.

Un aspecto clave para el desarrollo teórico de Renault se refiere al hecho que, en la dinámica arriba descrita, aparece con claridad la

## LA CONTRIBUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EN LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

singularidad de la experiencia subjetiva de cada sujeto. Situaciones similares son vividas de manera particular por cada persona, en relación no solo con factores sociales, sino también con sus características psíquicas y biográficas específicas (Renault, 2008; 2019).

Renault es aún más ambicioso con respecto a sus requerimientos hacia el psicoanálisis. Ya esbozada la teoría respecto a los elementos sociales presentes en el psicoanálisis, Renault busca diferentes maneras de dar una consistencia teórica a la problemática del sufrimiento social en tanto que integra un modelo de crítica social.

Confirma en un primer momento que las aproximaciones son “específicamente médicas, exclusivamente sociológicas o estrictamente psicológicas”, respecto al sufrimiento social, con lo que recoge y critica el aporte disciplinar de cada una al tema del sufrimiento social. Constata dos problemas que permanecen sin resolver, siendo el primero concerniente al concepto mismo del sufrimiento social. Defiende el interés de un modo de problematización de la imbricación de lo biográfico y de lo social, que permita ver la problemática más definida del sufrimiento inducido por las relaciones sociales, y busca dar un paso suplementario formulando un modo de conceptualización coherente a través de un concepto unificado del sufrimiento social. Los modelos arriba señalados padecen los efectos de la ausencia de una articulación de los factores psicológicos y sociológicos del sufrimiento. Esta carencia teórica redundante en una carencia política, ya que estos modelos no pueden identificar con claridad las bases y la naturaleza de los diferentes factores sociales sobre los que la crítica social puede llevar a cabo y dar credibilidad a la tesis según la cual el diagnóstico dado sobre el sufrimiento social puede suministrar claridad sobre las situaciones sociales globales susceptibles de ser transformadas por la acción colectiva.

El segundo problema tiene relación con las modalidades de integración de la idea del sufrimiento en una crítica social. Es posible asociar la idea de sufrimiento a modelos de patología social, donde los usos políticos son diversos, y se confirma que las teorizaciones del sufrimiento no elaboran necesariamente modelos de patología social. Plantea que dos condiciones deben ser reemplazadas para que un análisis del sufrimiento conduzca a un diagnóstico social y a la exigencia de una terapéutica social. Por una parte, el análisis del sufrimiento social debe estar integrado en una teoría social más general, que permita identificar la secuencia histórica



sobre la cual surge el diagnóstico de los procesos sociales generales que participan en la organización de la sociedad. Por otra parte, el análisis del sufrimiento social debe estar asociado a un ensamble de normas que permitan distinguir lo normal y lo patológico, así como a un esquema de acción sobre la sociedad que permita identificar una terapéutica como una respuesta adaptada. Renault se plantea articular los factores psíquicos y sociales del sufrimiento, buscando diferentes modelos explicativos para proponer una tentativa de resolución de las diferentes aporías en las que la idea del sufrimiento social está presente.

En un segundo momento, se plantea la pertinencia de los ensambles teóricos que desarrollan el análisis del sufrimiento inducido por las relaciones sociales: la clínica de la actividad y la psicodinámica del trabajo, por una parte, y la clínica social y otras aproximaciones del sufrimiento ligadas a la “gran precariedad” (personas en situación de exclusión social). Por otra parte, busca revisar el tipo de concepción global aplicada, a través de un afrontamiento de paradigmas y de modelos explicativos, más que un campo teórico unificado. La pertinencia de su concepción del sufrimiento social dependerá entonces de la capacidad de dar cuenta de estos conflictos teóricos y de sus apuestas, en la medida en que el debate relativo al sufrimiento del trabajo y al sufrimiento psíquico ligado a la exclusión se desarrolle en estas conceptualizaciones diferentes. Busca poner en juego una dimensión dinámica del sufrimiento, a través de combinar estas distinciones estáticas y dinámicas para elaborar una concepción completa y coherente del sufrimiento. Así, se plantea un ensamble de necesidades fundamentalmente ligadas a las necesidades orgánicas del principio de conservación de las pulsiones y de las demandas de reconocimiento, y de las limitaciones psíquicas ligadas a estas modalidades, según las cuales estas tendencias deben estar unificadas para no poner en peligro la unidad de un ser que depende, para su bienestar y el mantenimiento de su identidad y su salud mental, de factores sociales y culturales que no dependen de él mismo, sino de una compleja articulación, donde intervienen las relaciones intersubjetivas, los procesos de reconocimiento y diversos factores sociales, institucionales y normativos.

### **Reflexiones finales**

Como se ha revisado en este texto, la producción de conocimiento sobre las experiencias subjetivas desde la psicología ha cumplido un rol relevante en

## LA CONTRIBUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EN LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

el desarrollo de los planteamientos de Emmanuel Renault y Axel Honneth, particularmente en la profundización de los componentes y factores psicológicos presentes en las experiencias sociales negativas. En este escrito, hemos focalizado la atención en cómo este vínculo ha sido mayormente desarrollado por el primero. En este sentido, afirmamos que, para quienes estén interesados en cómo algunas teorías psicológicas pueden contribuir en la comprensión del mundo social desde una orientación hacia la transformación social y sin desatender una forma de articulación interdisciplinaria con la sociología y la filosofía, pueden encontrar en la propuesta de Renault una manera de transitar ese camino. Ahora bien, si consideramos que las experiencias de injusticia, dominación y de sufrimiento social corresponden a las principales preocupaciones en la teoría crítica pensada por Renault, quien enfatiza la fundamental dimensión *cognicional* y epistemológica de estas experiencias, nos parece necesario problematizar las instancias psíquicas más allá de las tipologías, clasificaciones y esquemas producidos por el pragmatismo norteamericano. Si bien este último presenta cierta flexibilidad, dada nuestra preocupación por desarrollar abordajes críticos sobre el mundo social y siguiendo la invitación de Renault a profundizar y realizar mejores y más detalladas precisiones en torno a los factores intrapsíquicos en la experiencia social de injusticia, nos parece pertinente abrir el debate respecto de las teorías de la estructura del *self* que las distintas culturas y sociedades han producido. La interrogante es si esta ampliación puede ser realmente impulsada por los principales paradigmas de psicología social, que además sean coherentes con una ontología procesual.

En estrecha relación con la idea anterior, nos preguntamos si las discusiones sobre las cuestiones ontológicas y el acceso al “ser”, siempre atingentes a la producción de conocimiento sobre la experiencia social y las dinámicas intersubjetivas en contextos de subalternidad cultural, se benefician o se ven restringidas por el criterio esgrimido por Renault desde su modelo de teoría social, en la cual se sugiere que el acceso a la ontología del “ser” se produzca por vía indirecta a través de los supuestos ontológicos de los principales paradigmas de las ciencias sociales. No dudamos que las ciencias sociales nos brindan valiosos instrumentos de conocimiento para muchos contextos de resistencia, pero nos preguntamos si será a través de ellas que la teoría crítica podrá cumplir su cometido emancipatorio, sin antes resolver la descalificación epistémica que está presente en la

aplicación práctica de estos conocimientos, y su anclaje en los contextos y su devenir histórico. Nos preguntamos por el desafío que significa efectuar esta extensión sistemática y general del conocimiento frente a las resistencias ejercidas en oposición a esta expansión, si consideramos, especialmente, la tensión entre el poder y la producción de conocimiento; este último es usualmente vivido en las experiencias de injusticia como un sistema de fagocitación multifacético que opera en todas las capas de la totalidad. Nos preguntamos cómo este proyecto de teoría social resuelve el complejo dilema que posiciona muchas veces a las ciencias sociales (destacando la psicología, la sociología y sus agentes) como instituciones de dominación frente a las cuales se despliegan luchas que no buscan reconciliación ni tampoco ser decodificadas e integradas a las matrices epistémicas del centro, luchas agonísticas que se despliegan en experiencias sociales marginadas desde los intersticios territoriales, rincones y periferias del planeta.

### Referencias

- Benjamin, J. (1996). *Los Lazos de Amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Paidós.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el Reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Critica.
- Fraser, N., y Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. Verso
- Leeb, C., Nichols, R., Winter, Y., y Allen, A. (2018). Liberating Critical Theory: Eurocentrism, Normativity, and Capitalism: Symposium on Amy Allen's *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, 2016. *Political Theory*, 46(5), 772-800.
- Renault, E. (2008). *Souffrances Sociales. Philosophie, psychologie et politique*. Éditions La Decouverte.
- Renault, E. (2011). The Theory Of Recognition And Critique Of Institutions. En D. Petherbridge (Ed.), *Axel Honneth: Critical Essays* (pp. 207-231). Brill.
- Renault, E. (2015). Dewey et la connaissance comme expérience. Sens et enjeux de la distinction entre "cognitive", "cognitional" et "cognized" ou "known".

## LA CONTRIBUCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EN LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

*Philosophical Enquiries: revue des philosophies anglophones*, 5, 19-43.  
<http://www.philosophicalenquiries.com/numero5Renault.pdf>

Renault, E. (2016). Critical theory and processual social ontology. *Journal of Social Ontology*, 2(1), 17-32. <https://doi.org/10.1515/jso-2015-0013>

Renault, E. (2017a). *Reconnaissance, conflit, domination*. CNRS Editions.

Renault, E. (2017b). *Social Suffering: Sociology, Psychology, Politics*. Rowman & Littlefield.

Renault, E. (2018). Théorie sociologique, théorie sociale, philosophie sociale: une cartographie critique. *Sociologie*, 9(1), 43-59.  
<https://journals.openedition.org/sociologie/3405>

Renault, E. (2019). *The Experience of Injustice: A Theory of Recognition*. Columbia University Press.

Renault, E. (2020). Critical Theory, Social Critique and Knowledge. *Critical Horizons*, 21(3), 189-204.  
<https://doi.org/10.1080/14409917.2020.1790750>

# La lucha y la paz en los debates sobre el reconocimiento

## The struggle and peace in the debates on recognition

Mario Samaniego Sastre  
Universidad Católica de Temuco, Chile

### Resumen

El trabajo que se presenta indaga en la recepción por parte del filósofo francés Paul Ricoeur, en particular a partir de lo expuesto en su libro *Los caminos del Reconocimiento*, de la teoría social normativa que el representante de la Escuela de Frankfurt, Axel Honneth, presenta en su texto *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. En un contexto donde las luchas por el reconocimiento forman parte constitutiva de las relaciones sociales modernas, Paul Ricoeur, sin descocer la presencia del conflicto y la necesidad de la lucha, va a introducir en el debate sobre el reconocimiento los por él denominados “estados de paz”, que se entenderían como experiencias efectivas de reconocimiento que no surgen de la lucha. Esto permitirá que experiencias humanas tales como la gratitud, la esperanza y la hospitalidad entren en una escena y un debate marcados mayormente por una retórica y prácticas beligerantes. Explorar el potencial crítico y emancipatorio vinculado a estas experiencias pacíficas de reconocimiento constituye el objetivo último de esta reflexión.

*Palabras clave:* Reconocimiento; lucha; paz; justicia

### Abstract

The work presented investigates the reception by the French philosopher Paul Ricoeur, in particular from what is stated in his book *Los caminos del Reconocimiento*, of the normative social theory that the representative of the

Recibido: 21/12/20. Aceptado: 05/03/21



Mario Samaniego Sastre es Licenciado en Filosofía. Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas. Estudios de Doctorado en Ética y Filosofía Política. Docente investigador del Departamento de Antropología, Universidad Católica de Temuco, Chile. ORCID: 0000-0002-4695-1157

Contacto: msamanie@uct.cl

Cómo citar: Samaniego Sastre, M. (2020). La lucha y la paz en los debates sobre el reconocimiento. *Revista Stultifera*, 4 (1), 65-79. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n1-04.

## LA LUCHA Y LA PAZ EN LOS DEBATES SOBRE EL RECONOCIMIENTO

Frankfurt School, Axel Honneth presents in his text *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. In a context where struggles for recognition are a constitutive part of modern social relations, Paul Ricoeur, without ignoring the presence of conflict and the need for struggle, is going to introduce into the debate on recognition, what he called "states of peace", which would be understood as effective experiences of recognition that do not arise from the struggle. This will allow human experiences such as gratitude, hope, and hospitality to enter in a scene and a debate marked largely by belligerent rhetoric and practices. Exploring the critical and emancipatory potential linked to these peaceful experiences of recognition is the ultimate goal of this reflection.

*Keywords:* Recognition; struggle; peace; justice

La noción de reconocimiento, desde hace al menos tres décadas, ha adquirido una importancia decisiva en los ámbitos académicos referidos a la filosofía política y moral, y en los discursos y movimientos sociales reivindicativos, como concepto y práctica con potencial —principalmente en clave ética— para enfrentar problemáticas asociadas a demandas de justicia.

La actual convivencia humana enfrenta una crisis de proporciones: los espacios comunes, las posibilidades del *entre* y *con* los otros, se han fragilizado hasta límites en que la misma idea de lo público puede ser puesta en entredicho. Las múltiples demandas por justicia distributiva y cultural pueden entenderse como efectos de relaciones sociales y culturales organizadas bajo el imperio de la dominación y exclusión, esto es, en el ámbito de *sin* los otros, o *a pesar de* los otros. El menosprecio (Honneth, 1997), las experiencias de injusticia (Renault, 2017), la indignación (Hessel, 2011), entre otras disposiciones y reacciones, aparecen en escena como las fuerzas que ponen en marcha estos procesos reivindicativos, cuyo objetivo último se centraría en generar las transformaciones sociales necesarias que posibiliten que sus expectativas sobre lo que es justo sean consideradas valiosas en el mundo social, y tengan además presencia en la normatividad que articula la convivencia social. El despliegue de la modernidad nos puede ayudar a sondear la génesis de la crisis que hoy vivenciamos. Como sostiene Conill:

En principio, la experiencia moderna de la reciprocidad es inseparable de las nuevas formas de interrelación que introducen las exigencias vitales e institucionales. A mi juicio, la principal novedad proviene de la

funcionalización de la reciprocidad, principalmente a través de la creciente mercantilización, politización y juridificación de la alteridad recíproca... Economicismo, politicismo, juridicismo se han adueñado de la vida humana, determinando nuevas formas de interrelación y convivencia, de incalculables consecuencias. (2010, p. 161)

Algunas de estas consecuencias —consideramos— pueden ser aceptadas sin mayores críticas. En primer lugar, la consolidación de la imagen del ser humano a partir de una concepción ontológica atomista, como sujeto pre-político, aislado, y movido exclusivamente por intereses privados; esto, frente a los antiguos pre-modernos, situados en un espacio moral que orientaba sus expectativas. En segundo lugar, la preeminencia de la razón instrumental, que requiere que el sujeto se constituya en un yo puntual y sin extensión, desvinculado del mundo, para de este modo poder representarlo y dominarlo. Estamos ante la presencia de un yo intelectual de dominación (Berman, 1987) que pierde su raigambre vital. Todo esto nos sitúa frente a la última de las consecuencias que queremos señalar: la disolución del vínculo o lazo social, que nos pone sobre la pista de la ausencia de la relacionalidad como espacio para la construcción y dignificación de lo humano.

Vemos como la modernidad se piensa y despliega al margen de la vida. La fundamentación subjetiva de toda posibilidad humana que se presente como valiosa no ha de desconectarse de la vitalidad humana, la naturaleza y la totalidad del universo; por el contrario, la operación que se realiza desde la razón moderna, como fundamento de las posibilidades humanas, piensa la vida desde los sistemas cognitivos que descansan en la seguridad y legitimidad del tipo de razón encumbrada a partir del cartesianismo y el idealismo kantiano. Como consecuencia, serán las grandes teorizaciones, sus sistematizaciones y formalizaciones, las claves que podrían en marcha y marcarían los caminos adecuados que nos harían arribar a una convivencia justa, meta que, como vivenciamos fenomenológicamente y evidenciamos de manera objetiva, no se ha logrado. La consumación de la modernidad, “concebida como un proceso geopolítico que genera conocimientos y disciplinas especializadas cuya finalidad es el dominio de la naturaleza pero también de los seres humanos” (García Ruiz. 2008, p.99), que se presentaba a sí misma como utópica y humanizadora, nos deja, por el contrario, con una humanidad vulnerada y vulnerable, ya que numerosas personas y comunidades sufren la imposibilidad de que sus expectativas sociales y culturales adquieran legitimidad y legalidad dentro del orden



## LA LUCHA Y LA PAZ EN LOS DEBATES SOBRE EL RECONOCIMIENTO

social establecido. Aparece la lucha por el reconocimiento cuando una determinada diferencia deja de tener cabida en la normativa y expectativas presentes en un determinado ordenamiento. Los impulsos y caminos siempre conflictivos por emancipar lo ocupado, o bien lo que no pudo llegar a ser, marcarían los derroteros de estas luchas, que se manifestarían en las tensiones entre los principios institucionalizados que regulan la sociedad, las expectativas cruzadas entre distintos grupos, y los reclamos insatisfechos por los individuos desde sus experiencias y proyectos de vida.

En este trabajo nos referiremos a la lectura que realiza el filósofo francés Paul Ricoeur sobre la teoría de la justicia que Axel Honneth expone en su obra *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Específicamente, lo que interesa es analizar la aparición y alcance social de los denominados estados de paz de la mano de Ricoeur (de manera particular en el tercer estudio del libro llamado “El Reconocimiento Mutuo”), como complemento y correlato necesarios para la consecución de un reconocimiento efectivo, en un mundo donde las luchas sociales —como ya se ha insinuado— son parte constitutiva de la vida social. Conceptos como gratitud, generosidad y hospitalidad, que vienen de la mano de los estados de paz, irrumpen en un escenario político y social marcado por una retórica con una fuerte carga crítica y, en no pocas ocasiones, beligerante.

Si Axel Honneth sitúa la lucha como elemento constitutivo de las demandas de reconocimiento y búsqueda de justicia, dado que la dinámica de la experiencia humana puede ser entendida a partir del menosprecio y del agravio moral que sufre y las consecuentes reacciones para transformar y superar los impactos psicológicos y sociales que estos producen (Honneth, 1997), Ricoeur, sin negar su justificación y necesidad, también va a apostar por estos estados de paz que entiende como “experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales” (Ricoeur, 2006, p. 277), que complementarían y asegurarían la bondad de las luchas. Al respecto, entenderemos que, si bien la lucha es necesaria dado que los conflictos son inevitables, el desarrollo de las ideas de Ricoeur contendría un potencial emancipatorio del cual es ajeno la propuesta de Honneth, al visibilizar y tematizar algunas experiencias humanas no vinculadas a la lucha y las causas que la generan, y que, sin embargo, también tendrían la capacidad para desbordar la funcionalización de la reciprocidad generada por los sistemas sociales urdidos en la modernidad,

que, operando como límites para el despliegue de la experiencia de lo humano, permiten entender el despojo y menosprecio que ha sufrido y sufre el ser humano.

### **Reconocimiento, lucha y don: Honneth y Ricoeur**

El interés por situar la intersubjetividad como centro gravitante desde el que concebir el fundamento del pensamiento filosófico, y vinculado con esto, sus respectivos análisis de los procesos ético-políticos y sociales, es compartido por las denominadas filosofías del reconocimiento. Instalados en la lógica del reconocimiento, la historia de las sociedades puede ser leída como una lucha por el reconocimiento, en la que todo modelo antropológico que ha sido capaz de imponer su criterio de dignidad, ha operado simultáneamente anulando otros existentes y posibles (Fornet-Betancourt, 2011). Todo reconocimiento ha implicado desconocimiento y por tanto menosprecio. En este marco general, Honneth va a desarrollar una de las dimensiones más significativas en el debate abierto. Afirma lo siguiente:

La cualidad moral de las relaciones sociales no puede medirse solamente por la distribución equitativa o justa de los bienes materiales, sino más bien que nuestra representación de la justicia debe estar relacionada esencialmente con aquellas concepciones acerca de cómo se reconocen recíprocamente los sujetos (Honneth, 1996, p. 5).

Axel Honneth toma el concepto hegeliano de reconocimiento (*Annerkennung*) para señalar y justificar que las luchas por la justicia tienen una raíz moral; por tanto, el origen de los conflictos no podría entenderse al margen de ese trasfondo moral que los genera e impulsa. En Hegel (Giusti, 2007), el reconocimiento se liga a identidad y relaciones intersubjetivas: el proceso de construcción de la identidad, esto es, la relación que uno mantendrá consigo mismo, dependerá de si esta es reconocida por los otros; es decir, si una determinada identidad es valiosa para los demás. Al contrario, sentirse uno desvalorizado en su identidad implicaría habitar en una identidad menoscabada, pudiendo además generar ese impulso moral que estaría en la base de los conflictos. Se hace evidente que la subjetividad solo puede darse en el marco de la intersubjetividad. Esta nos permite construir un sentido propio y autodefinirnos a partir de las relaciones con los demás. Por ello, los individuos construyen una determinada identidad y un sentido de autoestima o menoscabo de sí mismos a partir de las relaciones sociales que desarrollan y que los constituyen, interacciones en

## LA LUCHA Y LA PAZ EN LOS DEBATES SOBRE EL RECONOCIMIENTO

que la aprobación o rechazo de los otros es fundamental para entender el tipo de identidad que podrá construirse. Vemos como el reconocimiento recíproco entre sujetos es fundamental para una deseable constitución del yo. Posteriormente, Honneth (2014) va a situar la experiencia de menosprecio en las tensiones entre las expectativas morales anheladas por individuos y grupos, y su vínculo con las instituciones sociales. La herencia hegeliana presente en la Teoría Crítica es asumida por el mismo Honneth:

Para la Teoría Crítica no hay duda de que la realización hegeliana de la razón debe entenderse como un proceso de aprendizaje conflictivo, con muchas capas, en el que el saber generalizable solo se abre camino muy paulatinamente a medida que se mejoran las soluciones de los problemas y contra la resistencia de los grupos dominantes (2011, p. 40).

Este proceso de formación de identidad se iría desarrollando en distintas y progresivas formas de reconocimiento: amor, derecho y solidaridad. En el primer caso, situado en la esfera de las relaciones familiares y amicales, si la relación con los otros se da bajo la forma de reconocimiento, el sujeto puede expresarse de manera autónoma desde la autoconfianza, como sujeto de necesidades y sentimientos; en cambio, si la relación está tensada por el menosprecio, el maltrato en este caso, la falta de confianza en sí mismo sería el resultado. Respecto del derecho, esfera del Estado, la autorrealización humana oscilaría entre la posibilidad de autopercibirse como sujeto con autonomía para guiarse moral y jurídicamente o, por el contrario, como sujeto con carencia moral y dependiente de otros. Por último, la solidaridad vinculada a la comunidad situaría la tensión entre sentirse valorado por los otros en lo que uno considera valioso, o sentirse menoscabado en lo que para uno es el fundamento que da sentido y valor a su categorización y praxis social. Dependiendo de las experiencias que se viva en cada una de las esferas de reconocimiento, podrá hablarse de identidades estimadas o dañadas, identidades que se sienten integradas y valoradas en un determinado orden social o identidades que quedan desvalorizadas y dañadas.

En la dinámica social expuesta, el conflicto siempre está presente en toda esfera de desarrollo, ya que las diferencias entre expectativas sociales y la normatividad que articula el orden social siempre van a existir. Continuamente aparecerán otras interpretaciones que se presentan como más justas respecto de las formas de reconocimiento dadas en un determinado momento.

Paul Ricoeur va a analizar críticamente la centralidad de la lucha en la búsqueda de reconocimiento, con el objetivo de mostrar su necesidad y limitaciones; además y esto sería fundamental, pretende visibilizar otras posibilidades presentes en la experiencia humana que permitirían avizorar otras formas de relación intersubjetiva de reconocimiento no basadas en la lucha. Va a indicar que las luchas por el reconocimiento no son realmente efectivas, ya que la lucha nunca va a terminar, pues difícilmente nos vamos a ver cabalmente representados en las expectativas de los otros y en la normativa institucional. Surge la duda e insatisfacción ante las dificultades de ser plenamente reconocidos y considerados en lo que somos, lo que podría implicar una dinámica de violencia sin límite. Afirma nuestro autor que:

La solicitud de reconocimiento afectivo, jurídico y social, por su estilo militante y conflictual, ¿no se reduce a una solicitud indefinida, figura de "mal infinito"? La pregunta no concierne solo a los sentimientos negativos de falta de reconocimiento, sino también sin duda, a las capacidades conquistadas, entregadas, de esta forma, a una búsqueda insaciable. 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 (Ricoeur, 2006, pp. 275-276).

La salida a las preguntas y dudas planteadas va a venir de la mano de los estados de paz como experiencias de reconocimiento mutuo. El filósofo francés va a llegar a esta propuesta, que también es respuesta a Honneth, después de transitar los rodeos que articulan el desarrollo que lleva a cabo en su libro *Los caminos del Reconocimiento*. Para Ricoeur, existen múltiples significados que se atribuyen a este concepto. Con el objetivo de recorrer la polisemia que entraña, va a organizar su trabajo a través de tres diferentes caminos. Estos son el *reconocimiento como identificación de algo*, el *reconocimiento de uno mismo* y el *reconocimiento mutuo*.

Con relación al primero de los caminos, orientado por los trabajos de Descartes y Kant, bajo la tutela de la teoría del conocimiento y el idealismo trascendental, con la representación como ideal y espacio para la verdad, el reconocer se va a materializar en identificar como distinguir. Esto nos entrega un primer pilar para fundamentar el reconocimiento de las cosas, pero es evidente que este conocimiento es algo muy distinto que el

## LA LUCHA Y LA PAZ EN LOS DEBATES SOBRE EL RECONOCIMIENTO

conocimiento de las personas, que deberá ser pensado como reconocimiento. Por eso, se debe pasar a un segundo recorrido.

En este caso, Ricoeur se va a centrar en el reconocimiento de uno mismo a través de una reflexión sobre el ser humano como ser capaz; esto es, deberá desplegar el conjunto de capacidades (a las que llega a través de la fenomenología) que en su conjunto pueden fundamentar una antropología del ser humano como ser capaz. Dice Ricoeur en la recepción del Premio Kugle, otorgado por la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos en el año 2004:

En el esquema de tipología que propongo, considero sucesivamente la capacidad de decir, la de actuar y la de contar, a las que agrego la imputabilidad y la promesa. En este vasto panorama de las capacidades afirmadas y asumidas por el agente humano, el acento principal se desplaza de un polo a primera vista moralmente neutro, a un polo explícitamente moral donde el sujeto capaz se prueba como sujeto responsable. (Ricoeur, 2004, p. 1)

Más adelante, en el mismo texto señala:

A primera vista, estas capacidades básicas no implican una petición de reconocimiento por parte de los demás, ciertamente, la certeza de poder hacer algo es íntima; sin embargo, cada una de ellas requiere un interlocutor. Sin embargo, lo que les falta a estas implicaciones de los demás en la certeza privada de poder hacer es la reciprocidad, la mutualidad, que son las únicas que permiten hablar de reconocimiento en el mejor sentido. Esta mutualidad no se da de manera espontánea; esa es la razón por la que se pide, y dicha petición no ocurre sin conflicto y sin lucha (Ricoeur, 2004, p.2).

En este segundo camino, la racionalidad práctica toma el relevo. A raíz de lo que Ricoeur señala al final de la anterior cita, podemos afirmar que la reciprocidad como mutualidad no necesariamente funciona, ya que el reconocimiento que se solicita solo es posible materializarlo con los otros, en mutualidad con los otros. Frente a esto, en la modernidad se construye la alteridad para saber y asegurar quien es uno, distinguiéndose y separándose del otro, y además, para asegurarse que uno es mejor que esos otros (Onghena, 2014).

Ricoeur, va a plantear —producto de las dudas suscitadas en torno a la lucha como mecanismo que genere un reconocimiento efectivo— el tercero

de los caminos, el del reconocimiento mutuo, que, como se ha indicado, identifica y observa en los estados de paz; de este modo, asume que no todo el vínculo social es constituido por la lucha por el reconocimiento y, en cambio, debe suponer la existencia de una bondad propia al género humano.

El análisis sociológico sobre el don (Mauss, 1979; Henaff, 2002) le va a permitir a Ricoeur desarrollar una argumentación interdisciplinaria al respecto. En el *Ensayo sobre el don*, Marcel Mauss (1979), sobre la base de observaciones etnológicas, descubre una universalidad que se daría en las sociedades arcaicas como forma de gestionar los antagonismos a partir de la triple acción de dar, recibir y devolver, donde esta es a la vez interesada y desinteresada. El dar es una exhortación a una generosidad similar. Como algo me ha sido dado, yo también voy a dar, pero no porque haya obligación con respecto al donante. La lógica del don más que una manera de practicar el intercambio mercantil, es una acción social total que forja los vínculos entre grupos sociales. El intercambio es cambiar algo en términos de equivalencia o reciprocidad, por lo que el don no sería intercambiable en su calidad de gratuito; el don no es intercambiar, sino darse entre desiguales sin esperar nada a cambio. Dice el etnólogo francés:

Lo que se intercambian no son exclusivamente bienes o riqueza, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa solo uno de los momentos, y en la que la circulación de riquezas es solo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente. Estas prestaciones y contraprestaciones nacen de una forma más bien voluntaria por medio de presentes y regalos, aunque, en el fondo, sean rigurosamente obligatorias bajo pena de guerra privada o pública. (Mauss, 1979, p. 160)

Henaff (2002), al analizar el trabajo de Mauss, va a indicar que la ritualidad del don no es algo propio de las sociedades arcaicas ni tampoco algo suplementario a las relaciones económicas, sino algo perteneciente al ámbito de lo *sin precio*, representado por Sócrates al enseñar a cambio de nada, al contrario que las prácticas sofistas.

En esta misma línea de interpretación, Domingo Moratalla (2016) indica lo siguiente:

## LA LUCHA Y LA PAZ EN LOS DEBATES SOBRE EL RECONOCIMIENTO

La relación de donación, de intercambio de dones, puede ser definida como lo opuesto de una relación mercantil. El don constituye la forma por excelencia de construcción de lazos sociales, de vínculo social, de espacios de reconocimiento público en las sociedades tradicionales. Los bienes ofrecidos tienen ante todo un valor simbólico, es decir, ellos son por parte del donador —sea un grupo o un individuo— una “parte” de sí mismo y hasta una forma de darse uno mismo. Este punto es esencial, puesto que todo lo que está en juego, en el fondo, es una cuestión de compromiso (*en-gagement*; “gage”, lo que se da como prueba). Comprometerse es un arriesgarse, es una forma de alianza; ligarse a través de aquello que se ofrece recíprocamente. Es eso, y solamente eso, lo que hace inestimable el valor de la cosa dada. (p.161)

Queda claro que en la entrega del don no hay seguridad en la retribución. Lo que se persigue es la constitución del vínculo social que termina teniendo más importancia que los bienes que se donan. Lo más valorado sería entonces el mantener, afianzar o reconstituir el vínculo, y sería precisamente la no espera de reciprocidad lo que posibilitaría.

En la racionalidad social descrita, va a encontrar Ricoeur el fundamento para referirse a las experiencias de reconocimiento que él está proponiendo con el concepto de mutualidad, es decir, relaciones entre grupos basadas en la generosidad, distintas de aquellas en que las reglas de equivalencia ordenan las relaciones, como, por ejemplo, en el caso de la justicia. En este caso, se hablaría de reciprocidad. Y esta distinción va a ser crítica, ya que, en la lógica de la reciprocidad, las reglas de equivalencia y el procedimiento formal y universal que las pone en marcha van a opacar directamente las experiencias humanas singulares, al estar imposibilitados para acceder a las vivencias encarnadas en la vida en cuanto se siente y se ejecuta: la reciprocidad que termina siendo sistémica, ya que se impondría a los distintos grupos y sus relaciones.

### **Sobre el rendimiento ético-político de los estados de paz**

En esta parte final del texto, nos gustaría referirnos al potencial ético-político de los estados de paz; más particularmente, plantearnos, si la lógica que los anima, contiene potencial emancipatorio, si cuenta con posibilidades para poder transformar y transgredir los límites que la funcionalización sistémica impone a la reciprocidad humana.

Partiremos para ello con la siguiente cita de Alain Caillé (1996) que nos va a permitir dar pie a nuestro argumento:



La socialización secundaria [...] no remite a una relación entre personas, sino antes entre funciones, y en la que se encuentran subordinados a una exigencia de impersonalidad, ya tome esta forma de igualdad ante la ley dentro del estado, ya tome la de la equivalencia del mercado económico, o de la objetividad científica. Pero *tras* esta socialización secundaria, por encima y por debajo de ella, sobrevive, en la sociedad moderna igual que en cualquier sociedad, otra sociedad, la de la *socialidad primaria*, la de relaciones entre persona y persona, y como tal, sometida a la exigencia de la personalización. Es en el registro de esta socialidad, donde se desarrolla la alianza y el parentesco, la familia por tanto, la vecindad, la amistad, y buena parte de la vida asociativa. (p. 148)

En palabras del mismo Caillé (2015), somos más que *homo oeconomicus*. Somos más que lo que nos permite la funcionalización moderna. Esto se mostraría —afirmación que también destaca Ricoeur— cuando señala que los seres humanos somos capaces de realizar acciones contrarias a los ideales establecidos a través de la socialización secundaria, incluso inútiles o contrarias a los intereses y necesidades de quienes las llevan a cabo. Si no fuera así, no podríamos comprender muchas de las acciones que realizamos, tales como el sacrificio, la bondad o el derroche.

Esto lo podríamos llevar al extremo con Bataille (Garduño, 2010), cuando aplica la dialéctica útil-poético para enfrentar la identidad a la que siempre estaríamos sujetos y nos atenuaría: la meta sería *desfundamentar* la supuesta seguridad y dirección impresas en las retóricas y prácticas asociadas a la identidad. Lo que pareciera estar claro es que, en el mundo de lo sensible, los seres humanos nos encontramos antes que en la reflexión; en este, el vínculo social sigue persistiendo con cierta independencia de lo que supone el proceso de subjetivación en las coordenadas de los sistemas sociales modernos. En último término, no tendríamos respuestas racionales a todas nuestras conductas.

Hemos querido explayarnos algo en esta caracterización antropológica, sobre todo en esas dimensiones que escapan a las reglas de juego de la reciprocidad moderna, por la siguiente razón: si bien consideramos todo el potencial que tiene la propuesta de Honneth, no solo para comprender muchos de los conflictos sociales, sino también como teoría necesaria dado su potencial emancipador, consideramos que, en su argumentación, no contempla suficientemente ese nivel humano de lo indecible; ese nivel donde la vida se vive a partir de un trasfondo indeterminado e incognoscible, esto es, sobre una no fundamentación.

## LA LUCHA Y LA PAZ EN LOS DEBATES SOBRE EL RECONOCIMIENTO

Entendemos que las teorías del reconocimiento en general, postulan un ideal positivo de humanidad, esto es, una particular e intencionada manera de concebir al ser humano y sus relaciones con los otros en sociedad. Por lo mismo, se podría considerar que el reconocimiento que los distintos grupos humanos vayan logrando no sería necesariamente reconocimiento de personas, cuanto reconocimiento de los elementos a priori que dan forma al ideal definido. Así, por ejemplo, a nivel de reconocimiento de una identidad étnica, lo que se reconocería fundamentalmente sería un relato de identidad constituido también para marcar su diferencia respecto de otros grupos (la que es necesaria para poder contar con una política de la identidad), pero no se reconocería directamente a las personas. Estaríamos ante una paradoja: que me reconozcan supone aceptar un reconocimiento en alguna medida obligado.

Ante esta situación, distintos autores, al hilo del trabajo de Honneth, han insistido en la necesidad de visibilizar gestos, reacciones, impulsos y sentimientos de las personas que reclaman justicia, producto del menosprecio sufrido, como una forma de abordar la problemática. Indagar sobre las experiencias concretas y disímiles que las diferentes personas vivencian abre la posibilidad de erosionar el posible modelo idealizado de sociedad que subyacería a las posibilidades de ser reconocido y a las posibilidades de entender la justicia de diversos modos. En último término, se trata de encarnar el modelo que en su origen hegeliano contiene carga metafísica; aunque hay que destacar el trabajo interdisciplinario que realiza Honneth con las ciencias sociales, con la psicología en particular, como medio para restarle especulación a la teoría. Es decir, que las ideas de carácter normativo incorporen experiencias singulares vividas en las experiencias de menosprecio.

Así, además de lo señalado por Caillé, Emmanuel Renault (2017) va a relevar las experiencias de injusticia:

Renault parte de la teoría del reconocimiento de Honneth y propone una serie de modificaciones que le permiten desarrollar un modelo de interpretación de las *experiencias de injusticia* lo suficientemente amplio para considerar las diferentes formas de injusticia y lo suficientemente diferenciado para describir las especificidades de las mismas. (Bernal, 2019, p. 89)

Judith Shklar (2010) en *Los rostros de la injusticia* va a optar por estudiar la injusticia en vez de la justicia, ya que de lo que tendríamos

conocimiento y vivencia de manera directa es de las injusticias. Entonces sería esta la experiencia más significativa y fundante, previa a toda reflexión teórica y sin necesidad de esta para poder manifestarse. Desde un ideal de justicia, no se daría cuenta de la plasticidad que adquieren estas experiencias. Presenciamos como la justicia es imbricada por una reflexión que se quiere encargar de los múltiples matices que expresan las distintas injusticias sociales. Ahora, el contrapunto al ideal de humanidad, el polo negativo, se torna en punto de partida e impulso desde el que enfrentar los desafíos y lesiones producidas por la falta de reconocimiento.

Lo que nos gustaría proponer es que, junto a la significativa propuesta de Honneth, y la profundización de esta con los aportes de los autores que siguen trabajando su obra (solo hemos referido una pequeña muestra), humanizando el modelo, esto es, “fundamentándolo” en la experiencia humana como experiencia plural, y si el objetivo ético-político que se persigue es la emancipación de los órdenes sociales que generan menosprecio y, por lo mismo, obligan a habitar en las experiencias de injusticia, no se debería excluir de este gran objetivo todo lo que puede aportar la lógica del don, además de todas las posibilidades presentes en la experiencia humana y que no tienen que ver ni con la búsqueda de justicia a través de la lucha, ni con el logro de un reconocimiento efectivo en los estados de paz. Incorporar las “in-humanidades” como posibilidades no previstas ni en los ideales de humanidad, ni en la inversión de estos desde las experiencias de injusticia, ni en la lógica del don, podría colaborar en el necesario fin de destrabar las formas de reciprocidad moderna que se han impuesto. Dicho de otro modo, la interacción y complementación de estas distintas posibilidades podrían colaborar más efectivamente en el objetivo señalado. Lo que pareciera claro es que la justicia es distinta de la paz; son órdenes diferentes. Si bien las leyes y normas son del todo necesarias, no serán solo estas las que eviten las experiencias de injusticia. Ricoeur abrió un camino en las teorías del reconocimiento con un gran potencial que hay que seguir elaborando. Nos preguntaríamos con nuestro autor: ¿Solo las experiencias negativas de la experiencia humana pueden colaborar en el ideal crítico emancipatorio?, ¿somos capaces de ir más allá de las formas de reciprocidad asociadas a una determinada identidad?, ¿podemos pensar en dinámicas de reconocimiento donde no haya vencedores ni vencidos? La respuesta a la primera pregunta sería negativa y afirmativas las respuestas a las dos últimas preguntas. Si de lo que se trata es de descentrar la experiencia de mundo instalada mediante las formas de reciprocidad

## LA LUCHA Y LA PAZ EN LOS DEBATES SOBRE EL RECONOCIMIENTO

sistémica, no deberían dejarse de lado las capacidades inscritas en la lógica del don (que asegura la mutualidad del lazo social debilitado en la modernidad) y en las acciones humanas no explicables desde la razón humana: lo no previsto, lo no explicable, la acción sin vinculación a fin alguno, también tendrían poder emancipatorio, ya que podrían trastocar el orden dado, al irrumpir en este sin pedir permiso ni anunciarlo, con sus propias reglas del juego, con sus palabras y gestos quizás inentendibles. La reciprocidad debe abrirse a otras posibilidades que conlleven la paz, lo no pensado, lo que está por venir sin saber qué será y cómo se presentará.

### Referencias

- Alfonso, C. (2010). Fundamentos de la comunidad en Georges Bataille. *Estudios*, 94. 198-210.
- Berman, M. (1987). *El reencantamiento del mundo*. Editorial Cuatro Vientos.
- Bernal, R. (2019). Reconocimiento e injusticia. El potencial normativo de las experiencias negativas. En R. Bernal, (Ed.), *Justicia, reconocimiento y paridad participativa* (pp. 89-104). México: De la Salle Ediciones.
- Caillé, A. (1996). Salir de la economía. *Revista de Trabajo Social*, 9, 143-152.
- Caillé, A. (2015). Por una sociología anti-utilitarista. *Sociológica*, 86. 9-30.
- Conill, J. (2010). La alteridad recíproca y la experiencia de reconocimiento. *Investigaciones Fenomenológicas*, 2, 61-76.
- Domingo Moratalla, T. (2016). Repensando el espacio público. La lógica del don como forma de reconocimiento mutuo (entre Marcel Hénaff y Paul Ricoeur). *Itinierari. Anuario de ricerche filosofiche*. 157-168.
- Fornet-Betancourt, R. (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- García Ruiz, P. (2008). Modernidad, ciudadanía y multiculturalismo. Las transformaciones de la identidad. *RIFP*, 32, 97-114.
- Giusti, M. (2007). Autonomía y reconocimiento. *Ideas y valores*, 133, 39-56.
- Hénaff, M. (2002) *Le prix de la vérité*. Seuil.

- Hessel, S. (2011). *¡Indignaos!* Ediciones Destino.
- Honneth, A. (1996). Reconocimiento y obligaciones morales. *RIFP*, 8, 1-36.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.
- Honneth, A. (2011). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Katz Editores.
- Honneth, A. (2014). *El derecho a la libertad*. Katz Editores.
- Mauss, M. (1979) *Sociología y antropología*. Editorial Tecnos S.A.
- Onghena, Y. (2014). *Pensar la mezcla. Un relato intercultural*. Gedisa.
- Renault, E. (2017). *La expérience de l'injustice*. La Découverte.
- Ricoeur, P. (2004) *Volverse capaz, ser reconocido*.  
[www.hermes.webcindario.com](http://www.hermes.webcindario.com).
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres Estudios*. Fondo de Cultura Económica.
- Shklar, J (2010). *Los rostros de la injusticia*. Herder.



# **Notas para una política de los afectos a partir de una crítica de la antropología del reconocimiento de Marcel Henaff**

## **Notes for a politics of affections based on a critique of the recognition's anthropology of Marcel Henaff**

Cristóbal Balbontin-Gallo  
Universidad Austral de Chile, Chile

### **Resumen**

Nuestro propósito en el presente texto es presentar la política del reconocimiento de Marcel Henaff, para en un segundo momento someterla a crítica a fin de obtener un rendimiento teórico que nos permita esbozar una teoría política de los afectos asociadas a la etnografía del don ceremonial y el reconocimiento que, a través de él, se moviliza. Nuestra tesis es que el don ceremonial nos permite advertir que una comunidad política sólida, con mecanismos de integración social bien logrados, implica alianzas —para decirlo en términos de Henaff—, que se organiza fundamentalmente no a partir de reglas en común ni a partir de principios universales de justicia, sino a partir de afectos intersubjetivos “entre” *Otros*, como forma de reconocimiento político que es, en definitiva, el elemento decisivo que permite hacer posible y preservar en el tiempo la posibilidad de vida en común entre diferentes.

*Palabras claves:* don; reconocimiento; política; afectos; alteridad

### **Abstract**

Our purpose in the present text is to present the politics of recognition of Marcel Henaff, and in a second moment to submit it to criticism in order to obtain a

Recibido: 12/9/20. Aceptado: 15/03/21



Cristóbal Balbontin-Gallo es Doctor en filosofía por la Université Paris Nanterre-Universität Johann Wolfgang Goethe y Master en Philosophie, Université Paris Nanterre. Francia. Trabaja como Profesor Auxiliar del Instituto de Derecho Público en la Universidad Austral de Chile. ORCID: 0000-0001-6604-2957

Contacto: cbalbonting@gmail.com

Cómo citar: Balbontin-Gallo, C. (2021). Notas para una política de los afectos a partir de una crítica de la antropología del reconocimiento de Marcel Henaff. *Revista Stultifera*, 4(1), 81-107. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n1-05.



## NOTAS PARA UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS

theoretical performance that allows us to outline a political theory of the affects associated with the ethnography of the ceremonial gift and the recognition that is mobilized through it. Our thesis is that the ceremonial gift allows us to notice that a solid political community with well achieved social integration mechanisms, implies alliances —to say it in Henaff's terms— that are fundamentally organized not on the basis of common rules or universal principles of justice, but on the basis of inter-subjective affects "among" others, as a form of political recognition that is ultimately the decisive element that makes possible and preserves in time the possibility of life in common among different people.

*Keywords:* gift; recognition; politics; affects; alterity

*Sitôt qu'un homme fut reconnu par un autre pour un  
Être sentant, pensant et semblable à lui, le désir ou le  
besoin de lui communiquer ses sentiments et ses pensées  
lui en fit chercher les moyens.*

(Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*)

Alguna vez alguien, cuyo nombre no logro recordar, escribió que las tragedias del capitalismo en buena medida han ocurrido por leer *La riqueza de las naciones* de Adam Smith sin leer previamente el marco moral que él mismo le había fijado casi veinte años antes en su *Teoría de los sentimientos morales* de 1759. En este sentido, si hay un mérito que se puede destacar de *El ensayo del don* de Marcel Mauss, y la exegesis practicada por Marcel Henaff<sup>1</sup>, es el de restituirle actualidad a este tipo de discusiones. En efecto, la relevancia de la observación etnográfica de las sociedades arcaicas radica, entre otras cosas, en exhumar la importancia política decisiva que tienen las formas de socialidad primaria asociadas al reconocimiento y al don ceremonial, en contraste a las sociedades modernas de socialización secundaria, en que las noche de los tiempos ha encubierto en el olvido la importancia de la experiencia pronominal de los lazos sociales, al privilegiar las figuras institucionales objetivas de carácter estatal. Nuestro propósito en el presente texto se enmarca precisamente en este curso de reflexión. El primer objetivo es presentar la política del reconocimiento de Marcel Henaff, para en un segundo momento someterla a crítica a fin de obtener un rendimiento teórico que nos permita esbozar una teoría política de los afectos asociadas a la etnografía del don ceremonial y el reconocimiento que a través de él se moviliza. Nuestra tesis es que el don ceremonial nos permite advertir que una comunidad política sólida con mecanismos de integración social bien lograda, implica alianzas —para decirlo en términos de Henaff—

que se organizan no solo a partir de reglas, sino más fundamentalmente a partir de afectos intersubjetivos “entre” *Otros*; genuinos sentimientos morales con rendimiento político que irrigan como potencias la posibilidad de vida en común entre diferentes.

### **Marcel Henaff o el don como paradigma político del reconocimiento**

En su notable ensayo titulado “Anthropologie du don: genèse du politique y sphères de la reconnaissance”, que forma parte del volumen *La reconnaissance aujourd’hui* (2009), integrado por varios autores y editado bajo los cuidados de Christian Lazzeri y Alain Caillé, Marcel Henaff nos propone una reactualización contemporánea de la exegesis etnográfica efectuada por Marcel Mauss de la llamada “antropología del don” como fermento teórico para una política del reconocimiento y, más fundamentalmente, como un modelo de integración social.

El ensayo comienza por una interrogación en torno a la popularidad de las teorías del reconocimiento, advirtiendo que han permitido ampliar la clave de lectura de los conflictos sociales, ya que estos no logran comprenderse adecuadamente tan solo a partir de relaciones económicas sino, adicionalmente, a partir de ciertas demandas ligadas a la identidad, como es la reivindicación del valor moral y el estatus de minorías étnicas, culturales, de oficios, entre otros grupos de interés. Como Henaff señala en sus propias palabras: “En síntesis, no se exige simplemente equidad en la distribución de ingresos [...] sino que se espera una igual estima [...] frente a expresiones de desprecio público o de desvalorización social” (2009, p. 472).

A lo anterior, Marcel Henaff agrega un motivo fundamental ligado a la globalización del capitalismo y los procesos de normalización social: la homogenización creciente de referencias culturales donde los individuos buscan afirmar una identidad personal, y lograr con ello formas de confianza y estima en un contexto que se ha desprovisto de un *couche social*, es decir, de instituciones comunitarias y culturales donde esa afirmación de sí pueda ampararse socialmente: “Estamos todos expuestos, de más en más, como individuos modernos de grandes metrópolis, los unos a los otros, a un sistema de desnudez social que no tiene precedente en la historia de las civilizaciones” (Henaff, 2009, p. 472). Marcel Henaff, sin decirlo, conceptualiza una forma de patología social, haciendo suya una de las características del devenir de la razón occidental como proceso de despersonalización. Como señala Adorno: “La categoría del individuo, que

es de hecho histórica, escinde falsamente esta cuestión de la dinámica social y trata al individuo como un fenómeno originario” (Adorno, 2003, p. 318). Henaff no habla abiertamente de esta desnudez como una patología social (que es inseparable de una suerte de patología metafísica), como sí lo hace en el mismo registro Giorgio Agamben (2006), para quien el concepto de *nuda vita* da cuenta de un proceso de destrucción progresivo de toda cualidad ontológica en beneficio de una homogenización de la vida sin cualidad, en un fondo común donde la vida humana no se distingue de las cosas. Escindido de todo predicado cultural, comunitario, social en sentido más amplio, el ser humano se asimila a un objeto susceptible de disposición; haciendo eco a lo que Marx ya diagnosticaba en *El Capital*: el desarraigo de proletario no solo como un efecto de la revolución industrial, sino como una forma de dominación. Henaff escribe en este sentido:

Allí donde faltan códigos de civilidad compartidos, donde los modos de vida son múltiples y a veces en conflicto, entonces para cada uno el vecino más cercano está en riesgo de parecer un extranjero. Cada uno se encuentra en la situación de ser un individuo en general frente a individuos generales. (2009, p. 472)

Se hace eco, así, a la novela *El hombre sin propiedades* de Robert Musil o al *homo oeconomicus* de Pareto como un modelo de sujeto universal y abstracto que se moviliza exclusivamente en una lógica utilitarista e individual.<sup>2</sup>

En este contexto, las demandas contemporáneas por el reconocimiento se ajustan, por una parte, a modelos de maximización de la reputación como forma de autoafirmación individualista valorizada por la teoría económica neo-clásica. Pero, por otro lado, el reconocimiento también operaría en función de la necesidad de responder a la situación contemporánea de una cierta fragilidad del hombre. De esta forma, señala Henaff, el respeto tendería a imponerse como valor en el mundo moderno. Ello concierne no solo a las diferencias culturales, sino a la singularización de especie (hombre/mujer, humano/animal, hetero/homosexual), haciendo suyos los postulados morales tanto de Kant (1993) como de Rawls (1971). Recordemos que, para el primero, el imperativo categórico implica la subordinación de la acción de un agente a una ley moral universal cuyo primer postulado implica el respeto al otro como límite de dicha acción. En el caso de Rawls, los principios de justicia tienen por finalidad garantizar las bases sociales del autorrespeto. Para Henaff, “en síntesis, se demanda paradójicamente el reconocimiento de las diferencias como siendo iguales”

(2009, p. 473). De este modo, las expresiones sociales de reconocimiento se referirían, en definitiva, a un principio de dignidad que sería común a la humanidad. Sin embargo, esta subordinación a un principio moral universal es lo que Henaff anuncia querer examinar a partir de una teoría social del reconocimiento de base antropológica. Se trata de una premisa cuya efectividad nos proponemos evaluar críticamente en el presente texto.

En efecto, la interrogación de otras épocas y culturas nos permite advertir lo que en nuestra época se ha omitido, habilitando la posibilidad de refundar la cuestión del reconocimiento de una manera innovadora. Para ello, en el capítulo “La ofrenda y la demanda de reconocimiento: el caso del don ceremonial”, Henaff nos señala que existe una experiencia en las sociedades tradicionales que debe concentrar nuestra atención: la experiencia del encuentro entre tribus que se desconocen, es decir, el encuentro del Otro. A partir de los trabajos etnográficos contenidos en el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, Henaff señala que es posible advertir que estos encuentros derivan en un intercambio recíproco de regalos. Sin embargo, esta dinámica de don no opera tan solo frente a los extraños, sino también, a distintos niveles, al interior de la familia (de forma graciosa de un padre con un hijo) o en la sociedad civil (como forma de ayuda mutua o solidaria). Sin embargo, la forma del don por excelencia, según Henaff, estaría registrada en los regalos que se hacen los jefes de clanes tribales extraños, que corresponde al don ceremonial. Esta función pública del don ceremonial concentra toda la atención de Henaff y, de alguna manera, irradia las demás esferas de socialización. Esta se caracterizaría por tres momentos de una marcada ritualidad y obligatoriedad que se repite entre distintas culturas: el don, la aceptación del don y el don en retorno. Agrega Henaff —siguiendo a Mauss (quien no fue el primero en investigar el fenómeno etnográficamente pero sí en elaborarlo epistemológicamente)— que el don ceremonial: (a) sería un hecho social total en tanto moviliza todas las dimensiones de la vida colectiva (el derecho, la política, la economía, la moral, la vida religiosa, etc.); (b) la economía antes de ser comercial es ceremonial<sup>3</sup>; y (c) el intercambio de dones preciosos entre tribus se verifica sobre la base de un objeto metafórico, en que simbólicamente es “sí mismo” el que se dona al otro, destacando con ello la fuerza que porta la cosa que se da.

De este modo, las observaciones etnográficas, señala Henaff, han permitido identificar siete características del don: bienes objeto de intercambio, un procedimiento ritual, la dimensión pública del intercambio,

el efecto asegurador del lazo social, la consolidación del prestigio o rango, su carácter obligatorio, su modalidad recíproca y una actitud de intercambio que es de rivalidad generosa o constructiva. A partir de estas variantes, Henaff advierte que los dones familiares o solidarios al interior de la sociedad civil ostentan algunas de estas características, lo que permite afirmar que son variantes epistemológicas de esta forma de don fundamental que es el don público o ceremonial.

En lo que importa, Henaff destaca que en sí mismo el don constituye una forma de reconocimiento. De esta forma, el pensador francés invierte implícitamente las esferas del reconocimiento descritas por Axel Honneth en su versión de la lucha por el reconocimiento, en que el desarrollo acabado de la identidad personal supone la sucesión de formas de reconocimiento intersubjetivo, que Honneth bosqueja como esferas del amor, del goce de derechos y de la solidaridad, las cuales corresponden respectivamente a una actualización de las esferas de la *Sittlichkeit* hegeliana: la familia, la esfera jurídico-política del Derecho y la sociedad civil (Honneth, 2000, p. 84). Si bien Mauss advierte que el prestigio y el honor de las tribus está en juego en este intercambio, según Henaff este nunca habla de “reconocimiento” en el sentido normativo, que implica el acto de reconocimiento del Otro como igual (2009, p. 477). Esta cuestión es central, pues lo que está en juego en el don ceremonial es precisamente el reconocimiento del extraño. Según Henaff, esto se debe a que Mauss aún es tributario de un modelo de intercambio (*enchangiste*) que toma como base el contractualismo comercial. Frente a lo anterior Henaff anuncia su propósito: ir más allá del modelo comercial y profundizar en la constitución del lazo social a cuyo amparo se verifica toda posibilidad de intercambio.

Para abrir esta perspectiva, Henaff se basa en la investigación del antropólogo Andrew Strathern, en Nueva Guinea, quien en su obra *The rope of Moka* (1971) describe diversas prácticas de intercambio de dones en los valles al pie del *Mount Hagen*. A propósito de ellas, Strathern relata cómo a la llegada de los primeros administradores blancos y británicos estos fueron recibidos con conmoción por las tribus isleñas. Según el autor, ello se debía a que, de acuerdo a las leyendas locales, los muertos podían devenir pálidos fantasmas caníbales. De ese modo, la situación angustiante que enfrentaba la tribu era definir si el administrador blanco era un amenazador fantasma o no. Para ello se le decidió aplicar un test de humanidad: se le ofreció como regalo un cerdo, a lo cual el administrador respondió ofreciendo un collar de perlas. A partir de ello la tribu decidió que se estaba frente a un humano

y no un fantasma. Esta simple historia está dotada de una eficacia general: el don ceremonial tiene una relación esencial con el reconocimiento de una “común humanidad”, y el ritual ceremonial del *Opening Gift*, como procedimiento de reconocimiento, tiene “el sentido triple de identificar al otro, de aceptarlo y finalmente de honrarlo” (Henaff, 2009, p. 478).

De este modo, el don ceremonial implica que los seres humanos adoptan el don ceremonial como una forma de “darse a sí mismos” simbólicamente a través de un objeto. Esto tendría el efecto de una teoría de la acción implícita a ella: llamamos agente a aquel que se compromete a responder de sí mismo frente a otros agentes de forma regular en el tiempo, es decir, de la misma manera. De este modo, la antropología del don encuentra un elemento fundamental que operaría en el pacto: el símbolo, que etimológicamente proviene del griego συμβάλλειν (*symballein*) y que significa “poner juntos, reunir en uno”. El antiguo contrato del derecho romano, el *pacto*, estaba simbolizado por un objeto de cerámica que era dividido en dos mitades y que era guardado por ambos contratantes como símbolo del contrato celebrado. En el caso del don ceremonial la cosa opera como un mediador simbólico que da cuenta del reconocimiento y del compromiso recíproco entre partes: el objeto simbólico en que cada una de las partes “se entrega” a la otra. Dicho en términos bíblicos, no hay alianza entre Dios y el pueblo elegido, sin el arca de la alianza. En este contexto, el ofrecer un miembro del clan a otro en la relación exogámica es el “don por excelencia”, como señala Claude Levi-Strauss (1961, p. 552). Con la prohibición del incesto, el don exogámico de una tribu a otra tribu tiene la función de un operador simbólico, de asegurar la preservación de la tribu a través de la ampliación del grupo humano en una alianza. Así, se es humano en la medida que se es capaz de salir del núcleo colectivo original y transitar a una colectividad más amplia que va constituyendo una unidad superior de pertenencia común: la humanidad.<sup>4</sup> El rasgo determinante de la humanidad estaría dado, entonces, por la capacidad de construir un sentido común.

En lo que importa, luego de reactualizar el don ceremonial como modelo de reconocimiento, Henaff se propone esclarecer el debate contemporáneo en los siguientes cuatro puntos.



### ***La relación política***

Si el don inaugural (*Opening Gift*) abre el camino a una relación de reconocimiento recíproco y de común humanidad, el rito tiene por propósito estabilizar esta relación entre iguales. El don, la aceptación y el contra-don constituyen la génesis de una relación reglada, sino es derechamente la génesis de una norma. Henaff cita para estos efectos a Ortigues:

De una manera general los símbolos son los materiales con los cuales se constituye una convención de lenguaje, un pacto social, un registro de reconocimiento mutuo. Los símbolos son elementos formadores de lenguaje de unos respecto de otros en tanto constituye un sistema de comunicación o de alianza según una ley de reciprocidad. (1962, p. 61)

Dicho de otro modo, el don ceremonial es un *factum humanitatis*, instituye una relación entre iguales. El *symbolleîn* griego implica entonces el encuentro de dos voluntades en la decisión de seguir una medida en común: dar la una respecto a la otra en un juego de reciprocidad. Esta decisión pasa por una convención tácita con una función social: dar génesis a un juego de reglas.

¿Por qué motivo el lazo de reconocimiento que constituye el don ceremonial debe considerarse como fundamentalmente político? Henaff responde señalando que “la alianza en el recíproco ceremonial de los humanos es de partida la aceptación pública de un grupo extraño, el compromiso en torno a coexistir, a colaborar” (2009, p. 482), que está presupuesto en la idea misma de convención. Dicho en otros términos, la alianza del don ceremonial reconduce todo lazo social a un lazo fundamentalmente político que se encuentra a la base: el don ceremonial constituye un intercambio que instituye la posibilidad de vida en común según una regla de intercambio. Ello no es otra cosa que el antiguo sentido helénico de *politeia*, en una referencia explícita a Aristóteles (Henaff, 2009, p. 482).

### ***El conflicto***

Henaff advierte que sería erróneo ver en el don ceremonial recíproco (en el consenso) una disposición natural: “Los *opening gifts* nos muestran que la oferta de reconocimiento se hace sobre la base de un fondo constante de posibilidad de conflicto. Numerosos testimonios muestran que el margen es estrecho entre la aceptación y el enfrentamiento” (Henaff, 2009, p. 482). En



este sentido, Henaff advierte que el principio de justicia que opera en el don y contra-don, es el mismo principio de justicia retributiva que opera en la venganza o lo que Henaff llama justicia vindicativa. Ambas figuras especulares, venganza y don, son simétricas y deben ser pensadas conjuntamente. Ello implica, a su vez, que el don ceremonial está rodeado de una dimensión agonística, y que las relaciones de poder, que se muestran por ejemplo en el ritual del *potlach*<sup>5</sup>, no constituyen una experiencia tribal de otro orden, sino una forma de don ceremonial. El mismo Mauss hace alusión a esta tensión de poder que rodea el don ceremonial en distintas fuentes de observación etnográfica: el intercambio entre trobriandeses es también fuente de prestigio (2009, p. 111). En el caso de la observación de la cultura maorí realizada por Tregear en su texto *Maori race*, “rechazar dar, rechazar una invitación, rechazar un don, equivale a declarar la guerra; es rechazar la alianza y la comunión” (Mauss, 2009, p. 89). O la prohibición expresa en el don ceremonial del *kula*<sup>6</sup> del odio como de la guerra (Mauss, 2009, p. 116), observada en las tribus de la Melanesia por Malinowski en su libro *Los argonautas del pacífico*, a pesar de que el mismo ceremonial *kula* comprende una versión extremadamente competitiva: el *Uvalaku*. En síntesis, “el don recíproco ceremonial asume y responde al conflicto posible” (Henaff, 2009, p. 478). Desde este punto de vista, la reactualización que hace Henaff no está lejos del *Leviatán* de Hobbes (2005), en que la racionalidad del don ceremonial y el principio de justicia implícito a ella no se sustentan en una filosofía moral, sino en el temor irracional a una muerte violenta y al instinto de conservación del grupo, que impulsa a celebrar la alianza y a mantenerla. Dicho de otro modo, la amenaza del conflicto es una sombra permanente que amenaza la alianza del don ceremonial. Tal como es descrito, el don ceremonial no está lejos del *si vis pacem, para bellum* romano.

Por este motivo, Henaff se distancia expresamente de Paul Ricoeur (2005), para quien es posible materializar a través del don ceremonial estados de paz (*états de paix*) que permiten escapar a la reproducción sucesiva de una dinámica agonística propia a cierta reactualización de la lucha por el reconocimiento. No solo esta tesis resulta contradicha por la evidencia etnográfica, sino que ella se encuentra para Ricoeur en extensión del *agapé*, una forma de capacidad del amor como el resorte que impulsa la gratuidad del don (Ricoeur, 2005, p. 319). Se trata de un presupuesto que puede ser criticado doblemente desde la óptica de la obra de Henaff: tanto por su angelismo como por tratarse de un presupuesto utópico que no permite dotar de bases teóricas realistas para una teoría de integración

social. Para Henaff, el don ceremonial es una alternativa pacífica a la guerra. No obstante, ello no es óbice a que el don *debe ser pensado* en su implicación mutua con la hipótesis de la guerra. Si el don inaugural implica un riesgo, este riesgo forma parte de un cálculo político y de una racionalidad instrumental que busca premunir al grupo de la hipótesis gravosa de la guerra. Sin embargo, a diferencia del modelo agonístico hegeliano, el don ceremonial constituye una alternativa a la lucha por el reconocimiento en que el encuentro del Otro se sella en una hipótesis polémica que es inevitable para dar cabida a una socialización posterior. El modelo del don ceremonial permite plantear la posibilidad de reconocimiento sin pasar necesariamente por el conflicto, reprochándole a Honneth como a Hegel una forma agonística de reconocimiento que ya está inscrita en la modernidad y las formas modernas de la división social del trabajo.

### ***Reciprocidad***

Al ser el don ceremonial un acto de reconocimiento de un “otro como un igual” Henaff insiste, siguiendo en este punto rigurosamente a Mauss, en que la obligatoriedad del don y el contra-don implica una rigurosa reciprocidad que garantice el lazo social. Una distorsión de la regla de reciprocidad supone la amenaza de la guerra. De este modo el modelo de Henaff se distancia de la figura de la mutualidad en Ricoeur (2005) en buena medida, ya que ambos están contruidos a partir de presupuestos normativos distintos: el primero se configura como un modelo político, mientras el segundo se construye en la búsqueda de un modelo ético. Es importante comprender que, para Henaff, lo que está en juego es la posibilidad o no de una vida en común. Desde este punto de vista, el don ceremonial es una metáfora del pacto social. Ella instituye la alianza como alternativa a la guerra. La mutualidad, con su liberalidad y unilateralidad, no permite responder debidamente al desafío que implica la constitución del lazo social que debe consolidarse con la justicia y confianza en los intercambios. Henaff lo dice explícitamente “No es el don ceremonial el que funda la sociedad humana. Solo podemos decir que releva de aquello que lo funda” (2009, p. 488). Es decir, la sociedad humana proviene del reconocimiento común entre diferentes.

### ***Publicidad***

El don ceremonial concierne a figuras representativas de grupos humanos. Desde este punto de vista, es estrictamente público. Henaff cita a

Malinowski: “Yo califico un acto de ceremonial cuando es primeramente público; segundo, cuando se cumple respetando formalidades bien definidas; tercero, cuando tiene una dimensión sociológica, religiosa o mágica e implica obligaciones” (Henaff, 2009, p. 488). Desde este punto de vista, es institucional el reconocimiento: (a) ya que se trata de un modelo de reconocimiento público; (b) en sí mismo, el don ceremonial constituye la emergencia de un espacio público.

En el último apartado de su texto titulado “El reconocimiento hoy”, Marcel Henaff se aboca a comparar el modelo ceremonial del reconocimiento a la forma en que opera el reconocimiento en las sociedades de socialización secundaria, como las sociedades modernas. En estas últimas, “el reconocimiento es afirmado y garantizado por la ley y por el conjunto de instituciones políticas y jurídicas” (Henaff, 2009, p. 489). O dicho en términos hegelianos, el reconocimiento está interiorizado u objetivado en la ley. Ahora bien, desde el punto de vista de la antropología histórica, a la cual le corresponde mostrar cómo opera la transformación de la relación de reconocimiento ceremonial a aquella del reconocimiento garantizado por la ley, existe una evolución que concierne la emergencia de una autoridad que trasciende los grupos de parentesco y en que el individuo se afirma como un miembro de un grupo de mayor extensión: la *polis*<sup>7</sup>. No obstante, la crisis surge, sin embargo, en que esta nueva forma de relación social prima sobre la antigua. Es precisamente a esto a lo que se refiere la tragedia de Antígona de Sófocles (1968) y la colisión, por una parte, entre la comunidad formada por el parentesco, que defiende Antígona, y la comunidad formada por los ciudadanos y fundada en la ley de la *polis*, que defiende Creonte. Si en las formas de socialización secundaria hay una dimensión intersubjetiva que se pierde a nivel comunitario, por otro lado, las formas de socialización secundaria logran conjurar de forma más efectiva la hipótesis del enfrentamiento belicoso frente a la fragilidad de las formas de socialización primaria.

No obstante, esta mutación parece ser especialmente sensible en las esferas de relaciones sociales en la vida cotidiana que comprende la sociedad civil y la familia, en que las formas de reconocimiento se manifiestan de forma más inmediata. A partir de esto último, Henaff cifra su propósito de ampliar el modelo de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (2000) en dos términos:

1. No pensar el reconocimiento en términos de demanda de autonomía subjetiva, sino desde la perspectiva de la reciprocidad común. Si el

reconocimiento es tomado como reivindicación, es decir como demanda, es la perspectiva del Otro la que se pierde.

2. Es necesario comprender que las esferas de reconocimiento tienen órdenes de legitimación o justificación que no son los mismos. Para ello Henaff, siguiendo a Botlanski y Thevenot (1991), sugiere adoptar una aproximación pascaliana en que las esferas u ordenes de reconocimiento estén sujetos a su razón propia de legitimación y, por lo tanto, es importante evitar que las influencias se traduzcan en formas de dominación entre cada uno de estos órdenes.

3. Sin embargo, en relación a lo anterior, es posible una influencia recíproca virtuosa. Henaff alude a John Rawls (1971), y concretamente a la tercera parte de su teoría, para precisar su supuesto. De esta forma, por ejemplo, la vida satisfactoria en el ámbito profesional puede servir de base a un mayor compromiso cívico.

4. De todas formas, Henaff acuerda con Rawls una primacía fundacional de la primera esfera, la esfera jurídico-política, ya que en ella se afirman dos principios fundamentales de la estima de sí: la libertad y la aspiración a la igualdad de trato, como rectificativo de las condiciones de asimetría económica que se traduce en equidad o igualdad de oportunidad.

### **Consideraciones críticas frente a la política del don ceremonial**

La aproximación novedosa de Marcel Henaff, en su organización interdisciplinaria, permite un dialogo de la filosofía moral con la antropología, lo que permite renovar el problema del reconocimiento social. A Henaff le es tributaria toda una reactualización contemporánea de la teoría del reconocimiento en Francia, que va desde Paul Ricoeur, pasando por Alain Caillé, Christian Lazzeri hasta Phillipe Chanial.

Sin embargo, la admiración del pensador no nos impide criticarlo. Desde ya su afirmación de que Mauss nunca expresó la locución “reconocimiento”, a pesar de que su obra esta cruzada implícitamente por ella, no es enteramente cierta. Ya a propósito del *kula*, en el capítulo segundo, de su *Ensayo sobre el don*, Mauss señala expresamente a propósito del *pokala* y el *kaributu* que “otro nombre genérico del salario es el de *Vakapula*, *mapula*: estas son marcas de reconocimiento y de buena acogida y ellas deben tener contrapartida” (Mauss, 2009, p. 126). No es el único pasaje. En el capítulo tercero de este mismo texto, Mauss se refiere

nuevamente al reconocimiento señalando que “el *potlach*, la distribución de bienes es el acto fundamental del ‘reconocimiento’ militar, jurídico, económico, religioso, en todos los sentidos de la palabra. ‘Reconocemos’ al jefe o su hijo y le devenimos ‘agradecidos’” (2009, p. 153). A la evidencia, Mauss alude expresamente al reconocimiento. Pero ¿cómo un intelectual fino como Henaff podría cometer un error tan grueso y evidente? Podemos detenernos en esta evidencia de texto y dar por cerrado el proceso contra Henaff. Pero también se puede ir más allá.

En efecto, quizás la cuestión a la que alude Henaff no es que Mauss no haya mencionado el reconocimiento, sino que lo haya hecho con un sentido o alcance enteramente distinto de aquel que quiso darle Mauss. Y si ese es el caso, ¿cuál es el sentido y las posibilidades del reconocimiento en Henaff? Es precisamente este hilo argumentativo el que nos proponemos seguir para criticar la actualización del reconocimiento en Henaff volviendo a Mauss, tal como Lacan asumió la empresa de criticar el freudismo volviendo a Freud. Concretamente, a Henaff se le pueden atribuir reproches a su teoría del reconocimiento. Como ejemplo, el hecho de que haya pensado la relación entre dos grupos humanos distintos, independientes y extraños uno al otro, pero que no haya pensado el reconocimiento en el contexto de dominación de un grupo sobre otro, cuestión para la cual su teoría es vulnerable allí donde la *Lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth parece ser más productiva como modelo emancipador.

Sin embargo, lo que nos resulta más seductor no es contestar a Henaff en un terreno distinto de aquel en el cual él se moviliza discursivamente, sino criticarlo en el terreno mismo de sus preocupaciones: el terreno del reconocimiento político y las condiciones necesarias para la vida en común. Ello implica desmontar los presupuestos que están en juego en su propia argumentación. En efecto, el don simbólico es para Mauss un operador pragmático a nivel material de aquello que en la teoría del reconocimiento prevalece a nivel discursivo. Esto es relevante pues con las formas de socialización secundaria y la institucionalización en la ley y el Estado, el reconocimiento habría sufrido una crisis, lo que implica que la función del don en las sociedades contemporáneas haya quedado reducido a una forma puramente caritativa de ayuda social, sino que se trata de comprender la funcionalidad que ocupa en un sentido más amplio, esto es, como operador de reconocimiento. De ahí que el análisis etnográfico, con toda su discontinuidad, tiene la virtud de reconfigurar las relaciones sociales del presente a partir de una recuperación de un pasado arcaico. Que el

## NOTAS PARA UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS

reconocimiento y el don ceremonial estén separados en las sociedades presentes no es solo una oportunidad para detectar patologías sociales y políticas de las sociedades contemporáneas, sino para ilustrar nuevos mecanismos de integración social. En este propósito somos solidarios con el autor.

Sin embargo, para Henaff, el propósito mencionado con anterioridad no puede lograrse si no es a partir de ciertos principios universales de justicia que se expresarían en la esfera institucional o pública del don y que se confirmarían en el resto de las formas de socialidad primaria. De este modo, Henaff practica una reactualización de la antropología del don al tenor de una filosofía del reconocimiento organizada bajo los principios de justicia de John Rawls. Esto me parece criticable, porque Henaff recupera la tradición antropológica para abandonarla al momento de elaborar un discurso universal. Además, incurre en una abstracción, al inspirarse en principios trascendentes de respeto, igualdad y de justicia que corresponden a un modelo normativo de ser humano correspondiente a una cierta sociedad, en este caso la sociedad moderna, con lo cual Henaff traiciona la premisa cultural que comanda toda etnografía. Su lectura del don ceremonial y su reinterpretación de la teoría del reconocimiento implícito a ella como modelo de integración política es la de un pacto social de impulso individual. Dicho de otro modo, es la exegesis moderna del modelo de la *polis* que estaría operando Henaff retrospectivamente.

Por este motivo, para Alain Caillé y Christian Lazzeri, la reactualización de la teoría del reconocimiento por el don ceremonial debe llevarse a cabo en el contexto de la socialidad primaria “donde la relación sobre las personas prima sobre la funcionalidad de la socialidad secundaria” (Guéguen, 2014, p.101). Pero si con Alain Caillé compartimos la necesidad de volver a la experiencia intersubjetiva antes que a la relación reglada, nos oponemos a Alain Caille y Christian Lazzeri para quienes el lazo humano sería más importante que el objeto simbólico. Dicho de otro modo, para Caille y Lazzeri se trata de privilegiar el rendimiento para una filosofía social sin ceñirse enteramente a su rendimiento antropológico. Es esta vía la que nos proponemos argumentar siguiendo el exhorto que hemos declarado: volver a Mauss.

Pero, para ello, es necesario primeramente revisar el debate en el que se embarcan los herederos de Mauss en torno a la exegesis del don ceremonial. En el caso de Claude Levi-Strauss, quien recibió una influencia



inmediata de la obra de Mauss, en su obra *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss* (1950) le reprocha a Mauss el acento excesivo que le da al elemento ceremonial que rodea el don del objeto simbólico, para explicar el lazo humano, reprochándole una mistificación excesiva del indígena sin advertir que lo que opera inconscientemente son las reglas del pensamiento simbólico que hacen posible el lazo humano: “El *hau* no es la razón última del intercambio. Es la forma consciente bajo la cual los hombres de una sociedad determinada [...] han aprendido una necesidad inmanente cuya razón está en otro lugar” (citado en Ricoeur, 2005, p. 351). Como contrapartida de esta interpretación, Claude Lefort le reprocha a Levi-Strauss su pretensión de reducir lo social a un universo calculable basado en reglas en que la justificación de las acciones de los agentes es sustraída de los actores para someterla a un sistema social y su poder de estructuración. Escribe al respecto Lefort: “La idea que el don deba ser retornado supone que el otro es otro yo que debe actuar como yo; y este gesto en retorno le debe confirmar la verdad de mi propio gesto, es decir mi subjetividad [...], los hombres se confirman los unos a los otros que no son cosas”. (Lefort, 1978, citado en Ricoeur, 2005, p. 352). Se trata pues, para Lefort, de oponer una sociología de la acción a una sociología del hecho social, en que el comentario de Lefort destaca el gesto de reconocimiento intersubjetivo implícito al don ceremonial.

Paul Ricoeur (2005) hará suya esta aproximación de Lefort, a fin de indicar el riesgo que implica la sociología del hecho social, al subsumir la capacidad de los actores en la autonomía impersonal de un hecho social, en que el lazo intersubjetivo quede subordinado al rito ceremonial como si los agentes del don ceremonial fuesen accidentes de un espíritu que estructuraría los momentos del reconocimiento recíproco. Se trataría de una exgesis que se adentra en la hipótesis de un sistema social anónimo para explicar el don ceremonial. A partir de esta crítica Ricoeur hará suya la reflexión de Henaff: toda economía del don descansa en una acción insólita: el don inaugural, el sacrificio. Don inaugural que constituye la puerta de entrada a la economía del reconocimiento implícita al don, que se expresa en la aceptación y el contra-don; y, con ello, la posibilidad de forjar el lazo humano. Es esta posibilidad extraordinaria de lo humano la que remite a un impulso de un sujeto y permite a actores extraños reconocerse y poder generar un sistema social común. A partir de ello, Ricoeur argumenta en favor de la tesis del reconocimiento mutuo a diferencia del reconocimiento recíproco, evitando la trampa de una teoría que ubique lo social por encima de los actores en una aproximación puramente sistémica. La mutualidad se



destaca por la gratuidad y unilateralidad del don y el contra-don, no por su carácter de contrapartida, sino por su liberalidad. Con ello, Ricoeur destaca todo el potencial ético del don, al privilegiar por esta vía toda la prioridad ética del otro en la constitución del lazo del reconocimiento, evitando quedar atrapado en una razón instrumental asociada al cálculo político que acompañaría el reconocimiento recíproco en la versión teórica de Marcel Henaff.

Frente a esta versión intersubjetiva y respetuosa de la alteridad pronominal en el don ceremonial, la apuesta teórica de Alain Caille y Christian Lazzeri (2004) consiste en acoplar explícitamente y sistemáticamente el paradigma del don con el paradigma del reconocimiento. Para ello los autores se apoyan en una doble crítica. Por una parte, a la dificultad que implica ceñirse a una aproximación puramente intersubjetiva y de rivalidad agonística en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. Y, por otro lado, criticando a Ricoeur y su eidética abstracta del reconocimiento y la alteridad intersubjetiva (asociada al comentario de ciertos textos sagrados), que implica desconocer la densidad histórica y social de la economía del reconocimiento. Declaran los autores:

Toda la fuerza del descubrimiento maussiano reside precisamente en la puesta en primer plano del hecho de que el reconocimiento no procede solamente del enfrentamiento de dos libertades incondicionadas, sino que ella surge sobre el fondo de una obligación social primera por medio de la cual se manifiesta la presencia y el peso de lo que ya está ahí, de lo instituido y del pasado. Recíprocamente, el reconocimiento no deviene efectivo más allá de la palabra y la mirada primera, si este no se cristaliza en un conjunto de promesas, símbolos y rituales que estructuran la circulación de los dones y contradones. Circulación de dones que no es otra cosa que la circulación de signos de reconocimiento. (Caille y Lazzeri, 2004, pp. 110-111)

Sin embargo, la posición de Caille y Lazzeri se expone a recaer en el espíritu de la crítica que plantea Ricoeur: la cristalización del don ceremonial en una institucionalización fuerte que se expone a diluir la dimensión intersubjetiva de la acción de reconocimiento.

En este sentido la posición que queremos defender se estructura a partir de una brecha entre las posiciones que hemos revisado. Primeramente, tomaremos como punto de partida tanto las premisas de Lefort como las de Ricoeur: el don ceremonial —y el reconocimiento implícito a él— es impensable sin una dimensión intersubjetiva de la acción. No es

posible sustraerse a la evidencia de que el don y el contra-don conllevan necesariamente un agente que ejecuta la acción de dar y otro agente que lo acepta y ejecuta la acción del don en retorno. El lazo humano que estructura el don se da entre sujetos. Sin embargo, pensar solo en estos términos la intersubjetividad adolece de una cierta abstracción del contexto material que hace posible la acción. La importancia de la dimensión institucional del don ceremonial radica en que el objeto simbólico —destacado por Mauss como elemento central (Mauss, 2009, p. 208)— es igual de importante que la interacción pronominal entre sujetos del don. El objeto simbólico opera como medida o regla de conducta a partir del cual un don es ejecutado y del que un contra-don en retorno puede ser materializado. Como señala Robert Brandom: “Las reglas no se aplican solas, ellas determinan la corrección de una acción en el contexto práctico que permite distinguir una aplicación correcta de una incorrecta de las reglas” (1994, pp. 85-86). El objeto simbólico permite asentar las bases materiales de una *praxis* social. Pero no solo eso: En tanto regla, el objeto simbólico permite instituir la *capacidad* objetiva para actuar; para *poder* dar, y para *poder* dar en retorno.

Junto a lo anterior, es importante argumentar que el don ceremonial es, ante todo, eso: ceremonial, ritual. Es decir, está acompañado de una cierta solemnidad pública. “La donación ella misma esta afecta a formas de alta solemnidad” —nos señala Mauss (2009, p. 108). Se trata de una cuestión de una importancia mayor. Pues la solemnidad permitir instituir un espíritu objetivo, una esfera de sentido que permite investir la cosa donada no como mera cosa, sino como símbolo y significante de algo trascendente, esto es, del acto de reconocimiento y el lazo humano que se instituye implícitamente con él. Tal como lo señala Wittgenstein en un ejemplo ilustrativo:

El coronamiento del rey es la imagen de la magnificencia y de la dignidad. Pero separado de su contexto un minuto de esta ceremonia, aquel en que depositamos la corona sobre la cabeza de rey vestido con el manto real, el oro es el metal más ordinario y su brillo parece el más vulgar. (2001, § 441)

Fuera de este contexto social el objeto simbólico carece de valor o bien resulta incomprensible la función que tiene. Es por este motivo que, en las tribus de la Melanesia, la instancia ceremonial del *Kula* tiene asignado un nombre y una función enteramente distinta que el *Gimwali* como instancia de intercambio puramente comercial. Dicho de modo, instituir una solemnidad tiene una función performativa del don y, con ello, del reconocimiento.

### **Notas para una nueva política del reconocimiento**

Declaremos, nuevamente, que compartimos con Henaff la aptitud política de don ceremonial como acto de reconocimiento para instituir una alianza entre grupos diferentes. Como señala Marcel Mauss: “Negarse a dar, negarse a invitar, rehusarse a devolver, equivale a declarar la guerra, es rehusar la alianza y la comunión” (2009, p. 89). Y compartimos con Paul Ricoeur, como con Alain Caille y Christian Lazzeri, que la dinámica agonística del modelo hegeliano de la lucha por el reconocimiento no suministra con claridad las claves para avanzar en la superación de la rivalidad y consolidar una comunidad política pacífica como si lo permite, en contraste, la antropología del don ceremonial. El mismo Mauss lo declara expresamente: “Se ofrece a los dioses, a los espíritus. Otro nombre genérico de salario, es el *vakapula, mapula*: estas son marcas de reconocimiento y de hospitalidad que deben darse” (Mauss, 2009, p. 126).

Sin embargo, discrepamos con Henaff respecto a que la dinámica moral de don ceremonial sea la expresión de principios universales de justicia, ya que ello constituye una abstracción del contexto social concreto que rodea precisamente la antropología del don ceremonial. Se trata de una versión excesivamente idealista del reconocimiento político que opera en el don ceremonial. Dicho de otro modo, no se trata de subsumir a una idealidad las observaciones empíricas que suministra la etnografía de ciertas sociedades, sino más bien respetar estrictamente la experiencia política tal y como ella concretamente se da en el encuentro del Otro; y, precisamente, a partir de ello, elaborar las condiciones para una política del reconocimiento y la construcción de un mundo en común a través de procesos progresivos de integración social entre grupos que son, virtualmente, enemigos. Creemos que “volver a Mauss” puede contribuir decisivamente a un programa de este tipo.

Pero ¿qué significa “volver a Mauss”? Significa, ante todo, atenerse rigurosamente a la letra de obra maussiana y a la descripción etnográfica en que él se apoya. A la pregunta ¿qué es lo que permite la constitución del lazo humano a través del don ceremonial?, Mauss responde con claridad: es la fuerza del objeto simbólico. Al revisar su *Ensayo sobre el don*, Mauss insiste sucesivamente sobre esta tesis: “En las cosas intercambiadas en el *Potlach*, hay una virtud que fuerza los dones a circular, a ser dados y ser devueltos” (Mauss, 1950, p. 214). En la Polinesia, y específicamente en el cosmos maorí, la palabra *hau* designa precisamente esta fuerza del don que

obliga. “La palabra *hau* designa, como el latín *spiritus*, a la vez el viento y el alma, más precisamente, al menos en ciertos casos, el alma y el poder de las cosas inanimadas y vegetales [...]” (Mauss, 2009, p. 83). “Aceptar una cosa de alguien es aceptar algo de su esencia espiritual [...] ellas tienen una impronta mágica y religiosa sobre Ud.” (2009, pp. 87-88). Y añade:

Los contratos e intercambios entre hombres y dioses esclarecen todo un aspecto de la teoría del sacrificio. De partida, se les comprende perfectamente, sobre todo en sociedades donde estos rituales contractuales y económicos se practican entre hombres, pero donde estos hombres son las encarnaciones disimuladas, frecuentemente chamanística y poseídas por el espíritu de las cuales ellas llevan el nombre [...]. Porque, entonces, estos intercambios y estos contratos engloban, no solamente a los hombres sino a los seres sagrados que le son más o menos asociados. (2009, p. 94)

Los *vaygu'a* no son cosas indiferentes, simples piezas de monedas. Cada una más o menos caras y codiciadas —y otros objetos tienen el mismo prestigio, cada una tiene un nombre, una personalidad, una historia, una narrativa. (2009, p. 113)

Pero, por el momento, es claro que, en derecho maorí, el lazo de derecho, el lazo por las cosas, es un lazo de alma, porque la cosa ella misma tiene un alma, es del alma. De ahí se sigue que presentar una cosa a alguien sea presentar algo de sí mismo. (2009, p. 86)

Sin embargo, ¿al validar la eficacia que tiene la magia, los espíritus y los dioses no caemos acaso en la crítica de validar el misticismo indígena como recurso argumentativo que no ostenta ninguna validez más allá de esos sistemas sociales, como lo expresa Levi-Strauss (1950)? Nosotros creemos que es posible responder a esta objeción en la medida que sea posible secularizar las observaciones etnográficas y retener la eficacia simbólica del don ceremonial sobre los afectos. Como resultado se destaca la dimensión intersubjetiva del reconocimiento entre grupos, porque es en el sujeto donde se experimenta el sentimiento descrito por Mauss. Pero, por sí misma, la sola intersubjetividad es voluble, frágil y perecible al paso del tiempo. En este punto coincidimos con Caillé y Lazzeri (2004). Desde esta perspectiva, cobra relevancia el objeto simbólico con su poder evocador como referente de sentido que interpela a su depositario. El objeto simbólico mantiene la memoria viva, aludiendo al valor espiritual del acto instituyente de confianza. Ella permite presentificar, es decir, traer al presente continuamente una historia viva en común. De este modo, el objeto simbólico es una institución que trasciende la debilidad del ser humano, a

la vez que ostenta una eficacia simbólica para instituir un sentimiento. Como señala el mismo Mauss a propósito del objeto simbólico: “El objetivo es ante todo moral, el objeto busca producir un sentimiento amical entre las personas en juego” (p. 102). Es esta eficacia sobre los sentimientos del don ceremonial lo que, a nuestro juicio, permitiría articular las bases para una teoría política de los afectos.

En efecto, el primer sentimiento político inseparable de una alianza que puede permite instituir el reconocimiento implícito al don ceremonial es la confianza. Dicho de otro modo, no hay alianza sin confianza. La regla que Levi-Strauss y Henaff defienden es determinante para instituir la confianza. Pero no es en la regla donde se vehicula el lazo político en la socialidad primaria como pretenden ambos pensadores, sino en el sentimiento. Ahora bien, ¿qué es lo que caracteriza al sentimiento de confianza y cuál es el itinerario seguido para instituir este sentimiento? Haremos aquí tan solo un pequeño esbozo.

En su texto de “The cunning of trust”, Phillip Pettit destaca el valor social creciente que ha adquirido la confianza; lo que ha dado pie a una discusión cada vez más intensa sobre el concepto y la función social de la confianza. (Cfr. Luhmann, 1968). El acto de confianza implica algún grado de vulnerabilidad con relación a la otra persona que realiza un acto de confianza. Una persona corre siempre el riesgo de que la persona en la cual se confía pueda decepcionar y hundir las posibilidades de acción: “Un testimonio de confianza a un extranjero, sin motivo para conceder la confianza, le concede crédito de un producto que este podrá pagar el día de mañana” (Kaufmann, 2009, p. 408). Pettit llama la atención sobre el efecto de lazo social considerable de las pruebas de confianza, incluso entre personas que se desconocen. Aquí es donde la fuerza del objeto simbólico presenta toda su eficacia: como testimonio o prueba de confianza. El objeto simbólico no solo es una institución, es instituyente de confianza como depositaria figurativa del acto de reconocimiento que tiene una eficacia sobre quien la acepta. De este modo, el objeto simbólico es, estrictamente, un operador simbólico: interpela, reenvía, remite al acto original instituyente de sentido. Dicho de otro modo, hay una cierta eficacia política en la estética del objeto simbólico. Pero, ¿cuáles son los elementos constitutivos de la confianza?

En su ensayo *L'inclusion par la confiance et la main intangible des coutumes*, Matthias Kaufmann describe algunos elementos de los cuales se

puede obtener el rendimiento para una teoría de la constitución de la confianza. De partida, Kauffman comienza por señalar que damos confianza a una diversidad de personas: a miembros de la familia, a colegas, y a nuestros amigos. Frente a lo cual precisaremos que la confianza es por excelencia un sentimiento que se somete a prueba y tensión frente a los desconocidos, al Otro, al extranjero, al extraño que amenaza; es allí donde la confianza está sometida a prueba. Dicho de otro modo, es un sentimiento sometido al desafío de la diferencia; es allí donde el sentido político de la “alianza” cobra relevancia. Enseguida, la confianza requiere algún grado de evidencia de una acción que permita asumir todo el peso de lo desconocido: la intención. “La confianza es el rostro visible de la moralidad de las conductas (*Shallow morality*)” (Kaufmann, 2009, p. 409). Como siguiente rasgo es posible advertir que la confianza es una prueba, un test continuo que no se detiene nunca. ¿A qué apunta ella? A la persistencia de una conducta durante el tiempo, a la perseverancia. En una palabra, a la regularidad. Escribe Mathias Kaufmann: “Sometemos a la prueba frecuentemente la fiabilidad de una persona, es el grado de disposición a hacerle confianza” (2009, p. 409). Esta regularidad de una conducta, que es más amplia que una acción, pues apunta al modo de ser de un agente, es instituyente de confianza en un desconocido. “La confianza —afirma Pettit— tiene una significación mayor en la vida común, cuando no tenemos ninguna razón personal de admitir la fiabilidad de una persona porque no la conocemos” (Kaufmann, 2009, p. 411). No obstante, hay todo un contexto que rodea una acción y que se requiere para dotar de buena fe a una persona digna de confianza. Dicho de otro modo, no basta con la evidencia de una acción; se requieren razones que permitan atribuirle sinceridad o fiabilidad a un actor. Y muchas veces estas razones no tienen el peso de una evidencia. Como señala Kaufmann: “Hacemos también confianza a los seres humanos a los cuales estamos menos ligados, pero respecto de los cuales sin embargo consideramos como sinceros” (2009, p. 411). En pocas palabras, la confianza se trata de una concesión prudente a los desconocidos y frente a lo desconocido. Es lo que Russell Hardin (2002) llama *encapsulated interest approach*. Enseguida, la confianza requiere una tensión del tiempo; una cesura, un hiato temporal entre lo que se da y lo que se recibe que introduce todo el dramatismo a la confianza y su tensión. Por último, y lo más relevante, la confianza es un sentimiento. La confianza no se decide en un juicio de la razón, sino en la espontaneidad de los afectos.

En síntesis, y volviendo al eje central de este ensayo, no es el hecho del intercambio en el don ceremonial lo que funda la alianza política. Lo que



## NOTAS PARA UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS

funda la alianza es el sentimiento político de la confianza que surge a partir del don ceremonial. Este sentimiento constituye en sí mismo una forma de reconocimiento a la voz pasiva. Es decir, el sentimiento de confianza es un sentimiento frente al Otro y a lo Otro. Es un sentimiento que pasa por la alteridad irreductible del Otro y que, más aún, se sostiene en la irreductibilidad inaccesible del Otro.

Mauss expresamente se refiere a esta función instituyente de la confianza en el don ceremonial:

En su forma más completa y más solemne, la más elevada y la más competitiva del *kula*, aquella de las grandes expediciones marítimas, los *Uvalaku*, la regla es partir sin nada a intercambiar, aún sin nada a dar. Ni siquiera alimentos a riesgo de no recibir nada. Es solo un año más tarde, con motivo de la hospitalidad con la tribu que viajó, por parte de la tribu visitada, que los regalos [dones] serán rendidos con usura. (Mauss, 2009, p.108)

Mauss afirma a guisa conclusión algunos pasajes más adelante: “El don conlleva necesariamente la noción de crédito” (2009, p. 139).

Pero, si la confianza se instituye a partir de una reciprocidad rigurosa y obligatoria (pues en la confianza hay una expectativa que está en juego), enteramente distinta es la situación del sentimiento de gratitud y estima. Si el don es un riesgo más o menos calculado, la situación es otra frente al sentimiento de gratitud. Este último es relevante para un segundo sentimiento político que permite afianzar una alianza a través del don, y que le sigue sucesivamente al sentimiento confianza, que es la gratitud y estima que habilita la *solidaridad*, como un tercer momento, donde cobra importancia la mutualidad y no la reciprocidad. Sin embargo, ambos comparten la dimensión espontánea de los sentimientos: “La estima como la confianza no pueden ser exigidos, comprados o sujetos a extorsión, sino que son siempre concedidos libremente” (Kaufmann, 2009, p.416).

En este punto, cobra plena relevancia el análisis que hace Ricoeur en *Parcours de la reconnaissance*:

Recibir deviene la categoría *pivot* en esto que la manera a través de la cual el don es aceptado decide la manera la manera a través de la cual el donatario se siente obligado a devolver. Una palabra evoca al pasar viene al espíritu: gratuidad. [...] La separación que cruza ambas copulas es una separación de inexactitud, en relación a la equivalencia de la justicia, pero



también frente a la venta. Inexactitud doble en cuanto al valor y en cuanto a la cesura temporal. Bajo el régimen de la gratitud, los valores de los dones intercambiados son inconmensurables. [...] Esta cesura [inconmensurable] entre la copula dar-recibir y la copula recibir-devolver está cruzada y franqueada por la gratuidad. (Ricoeur, 2005, p. 375)

A diferencia de la exactitud exigente de la reciprocidad que demanda la confianza, la exegesis que hace Ricoeur del don tiene un rendimiento distinto. La generosidad, la liberalidad, unilateral sin común contrapartida y sin calculo inmediato de ganancia o pérdida que privilegia la prioridad ética del Otro, permite instituir a la voz pasiva una segunda forma de reconocimiento que admite el léxico de la lengua francesa: la *reconnaissance* o gratitud. Esta segunda forma de reconocimiento, que es el sentimiento de aprecio o gratitud, tiene una relevancia política que se insinúa a propósito de la mutualidad, pero que Ricoeur no formula explícitamente al privilegiar y declinar éticamente la mutualidad como expresión del sentimiento de amor o *agapé*. La liberalidad desinteresada del don tiene una eficacia operatoria en los afectos, pues ella permite instituir el sentido de solidaridad.

En síntesis, la confianza y la estima son mecanismos de identificación positiva del Otro que operan en el reconocimiento a nivel sentimental. Pero, *a contrario sensu* de la confianza, la solidaridad constituye a nivel de los afectos políticos un estrato de segundo nivel o de profundización de sentido de pertenencia común. De esa forma, es posible afirmar que, a nivel político no hay *reconnaissance sans reconnaissance*. O dicho en términos afectivos: no hay solidaridad sin confianza. Es decir, existe una duplicación o ampliación necesaria del reconocimiento (la confianza en el Otro) en el reconocimiento entendido como gratitud (solidaridad) con el Otro. El primer sentimiento opera como presupuesto previo al segundo en un proceso de integración social. Pero el primer sentimiento también está subordinado al segundo en la medida que un vínculo durable en el tiempo y sus contingencias no se logra solo con base en la confianza sino también con base en la solidaridad.

### **Consideraciones finales**

Plantearse una teoría política de los afectos a partir del paradigma de la antropología del reconocimiento no implica caer en un naturalismo. La pregunta por una naturaleza moral es una pregunta que, parafraseando al Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*, es un sinsentido. Es

imposible remontar a una pretendida situación original o natural del ser humano. En su lugar, las fuentes etnográficas nos suministran la observación empírica en ciertas sociedades en un tiempo y lugar determinado. A partir de ello y respetando los contextos de observación, es posible afirmar que la confianza y la solidaridad son sentimientos sociales. Dicho de otro modo, son sentimientos impensables fuera de la vida en sociedad.

Es precisamente esta condición social de ciertos afectos, o más precisamente, este carácter socializador de los afectos el que ostenta un carácter político en su sentido más original: estos sentimientos constituyen poderosos vectores o potencias socializadoras de la vida en común “entre” *Otros*. Pero aún más: Lo que las sociedades arcaicas nos enseñan es que la estabilidad y los vínculos políticos estables en el tiempo no descansan en el carácter impersonal de las instituciones o del Estado, sino que la vida común esta irrigada por los sentimientos que *viven* los actores de una comunidad política. Estos sentimientos políticos le dan efectividad viva a los vínculos políticos. En síntesis, nuestra tesis propone invertir el postulado de Henaff: no es la alianza la que hace posible la confianza, sino que es la confianza la que hace posible la alianza. Es a esto a lo que llamamos una teoría política de los afectos. Se trata de una cuestión de una importancia radical, pues las personas en comunidad actúan fundamentalmente a partir de sentimientos y emociones y no de imperativos de la razón práctica, como lo advirtió oportunamente Spinoza en su *Tractatus theologico-politicus*.

### Notas

<sup>1</sup> Al escribir estas líneas no podemos sino recordar y destacar, junto al pensador, al hombre afable y sencillo que fue Marcel Henaff y que tuvimos la oportunidad de conocer en el congreso “Through Crisis and Conflict: Thinking Differently with Paul Ricoeur”, celebrado en Lecce, Italia, en 2012, tan solo seis años antes de su sorpresiva muerte. Este texto es una manera de honrar su memoria.

<sup>2</sup> El concepto de *Homo oeconomicus* también lo menciona Mauss pero no lo inventa él. Se trata de una elaboración conceptual que ya se encuentra en John Stuart Mill en un texto titulado “On the Definition of Political Economy and on the Method of Investigatio proper to it”. Mauss le da el uso popularizado por Wilfredo Pareto en su *Manual of Political Economy* de 1906.

<sup>3</sup> Para ello Mauss se apoya en la institución del *Kula* de los isleños trobriand de la Polinesia, en que la ofrenda de bienes preciosos entre tribus distantes que caracteriza el don ceremonial se lleva a cabo de forma separada y paralela al

*Gimwali*, que es el intercambio puramente comercial de bienes (Mauss, 2009, p. 107).

<sup>4</sup> Henaff no lo nombra, pero en este punto coincide con la formulación final que hace Johann Gottlieb Fichte en su reflexión sobre el reconocimiento en su *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*: “Solo se es ser humano entre seres humanos” (1974, p.43).

<sup>5</sup> Rito ceremonial en que las relaciones jerárquicas entre tribus de la costa del Pacífico en el noroeste de Norteamérica se refuerzan mediante el intercambio de regalos (mantas) y otras ceremonias. El anfitrión muestra su riqueza e importancia regalando sus posesiones, queriendo dar a entender que tiene tantas que puede permitirse hacer todos esos regalos. Por lo tanto, se puede decir que el *potlatch* consistía en cambiar regalos por prestigio que se incrementaba con el valor de los bienes distribuidos. Cuando el número de “mantas” poseídas se hace muy grande se pueden convertir en un “cobre”. Estos cobres tienen nombre, historia, y poseerlos conlleva prestigio. Cuando este cobre es destruido por su propietario tirándolo al mar se convierte en la máxima exhibición de prestigio. Ello implica entre las tribus una intensa competencia (Mauss, 2009, p. 136).

<sup>6</sup> Sistema de comercio intertribal e intratribal que comprende el don ceremonial de dar, recibir y dar en retorno. (Malinowski, 1922).

<sup>7</sup> “Mais la nouvelle identité prime sur la ancienne (c’est la crise de Antigone). La loi [...] est ce qui fonde la isonomie. [...] la loi s’impose désormais comme arbitre entre les individus devenus membres égaux de la cité. On sait par diverses recherches historiques que c’est dès le VII siècle a.c., dans les cercles guerriers, que se profile ce qui constituera proprement l’invention de l’espace de la polis. Avec la “réforme hoplitique” ce qui met en égalité tous les guerriers en annulant les différences claniques et sociales pour en retenir que l’identité de destin devant la mort, se forme l’assemblée de décision autour du *meson*, ce centre vide où se dispose le butin qui sera partagé équitablement, et lieu où chacun doit obligatoirement se placer pour exposer aux autres siégeant en cercle ce qu’il juge d’intérêt collectif [...]. La ancien *nomos* —étymologiquement ce lot de pâture ou de culture accorde à chaque lignage— devient le lot partagé, mis au milieu, la règle écrite comme un chose exposée aux yeux de tous et que tous acceptent de suivre; du même coup constitue la mesure commune, la norme de l’égalité et de la liberté que tous s’accordent mutuellement.” (Henaff, 2009, pp. 490-491). Cfr. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, chap. V; M. Levêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l’Athénien*, Paris, Macula, 1992; J.P. Vernant, «Espace et organisation politique », in *Mythe et pensée de la Grèce*, Paris, Maspero, 1970; *Le monde d’Ulysse*, Paris, Maspero, 1970.

**Referencias**

- Adorno, Th. W. (2003). *Dialectique négative*. Payot.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Pretextos.
- Brandom, Robert (1994), *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Harvard University Press.
- Caillé, A., y Lazzeri, C. (2004). La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théorétiques, éthiques et politiques du concept. *Revue de Mauss*, 23, 88-115.
- Boltanski, L., y Thévenot, L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Gallimard.
- Fichte, J.-G. (1974). *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Herausgeben I.H.Fichte, Walter de Gruyter.
- Guéguen, H. y Malochet, G. (2014). *Les theories de la reconnaissance*. La Découverte.
- Hardin, R. (2002). *Trust and Trustworthiness*. Russell Sage Foundation.
- Henaff, M. (2009). Anthropologie du don: genèse du politique y sphères de la reconnaissance. En C. Lazzeri y A. Caillé (Eds.), *La reconnaissance aujourd'hui* (pp. 471-496). CNRS editions.
- Hobbes, Th. (2005). *Leviatán*. F.C.E.
- Honneth, A. (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp.
- Kant, E. (1993). *Fondements de la métaphysique des moeurs*. Le livre de poche.
- Kaufmann, M. (2009). L'inclusion par la confiance et la main intangible des coutumes. En C. Lazzeri y S. Nour (Eds.), *Reconnaissance, identité et integration sociale* (pp. 405-422). Presses Universitaires de Paris.
- Lefort, C. (1978). L'échange et la lutte des hommes. En *Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique* (pp.15-29). Seuil.
- Levi-Strauss, C. (1961). *Les structures elementaires de la parenté*. PUF.
- Levi-Strauss, C. (1950). *Anthropologie et sociologie*. PUF-Quadrige.

- Luhmann, N. (1968). *Vetruauen. Ein mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität*. Enke Verlag.
- Malinowski, M. (1922). *The argonautas of western pacific*. Routledge and sons.
- Mauss, M. (1950). *Essai sur le don*. PUF-Quadrige.
- Mauss, M. (2007). *Essai sur le don*. Paris: PUF-Quadrige.
- Ortigues, E. (1962). *El discurso y el símbolo*. Aubier.
- Pettit, P. (1995). The cunning of trust. *Philosophy and Public Affairs*, 24(3), 202-225.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of justice*. Harvard University Press.
- Ricoeur, P. (2005). *Parcours de la reconnaissance*. Folio essais.
- Sofocles. (1968). *Antígona*. Universitaria.
- Strathern, A. (1971). *The Rope Of Moka: Bigmen and Ceremonial Exchange in Mount Hagen Nueva Guinea*, Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (2001). *Philosophische Untersuchungen*. Kritisch-genetische Edition. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.



# Alain Caillé y el paradigma del don como respuesta al problema del orden social

## Alain Caillé and the gift paradigm as a response to the problem of social order

Harold Dupuis Marambio  
Universidad Austral de Chile, Chile

### Resumen

En este texto se propone una lectura de la obra del sociólogo francés Alain Caillé, centrándonos en el problema del orden social que el autor trabaja con base en la “teoría del don” de Marcel Mauss. Se trata de un problema fundamental para posicionar al don como tercer paradigma de la acción social, y que problematiza el modelo utilitarista; de manera que, en nuestra argumentación, intentamos dar cuenta del problema del orden social en la sociología; para desde aquí relevar la teoría de Mauss como un paradigma alternativo al individualismo y al holismo. En esta revisión mostramos las consecuencias que el utilitarismo ha generado en la manera de pensar el don. En esta línea, se propone una lectura que remarca el componente dialéctico del don como lógica, como estrategia y como un paradigma relacional, que permite otra forma de inteligibilidad crítica para las ciencias sociales en miras de habilitar las luchas sociales contemporáneas.

*Palabras claves:* Alain Caillé; don; orden social; sociología; pensamiento crítico

### Abstract

This text proposes a reading of the work of the French sociologist Alain Caillé, focusing on the problem of the social order that the author works on the basis of Marcel Mauss’s “theory of the gift”. This problem is fundamental to position the gift as the third paradigm of social action, and that problematizes the utilitarian model. So, in our argument, we try to account for the problem of social order in sociology; from here to relieve Mauss theory as an alternative paradigm to individualism and holism, showing in this review the consequences that utilitarianism has generated

Recibido: 22/12/20. Aceptado: 03/03/21



Harold Dupuis Marambio es candidato a Doctor en Ciencias Humanas, Universidad Austral de Chile. ORCID: 0000-0003-3924-0530

Contacto: dupuismarambio@gmail.com

Cómo citar: Dupuis Marambio, H. (2021). Alain Caillé y el paradigma del don como respuesta al problema del orden social. *Revista Stultifera*, 4 (1), 109-128. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n1-06.



in the way of thinking about the gift. In this line, a reading is proposed that highlights the dialectical component of the gift as logic as strategy and as a relational paradigm; and that allows another form of critical intelligibility for the social sciences in order to enable contemporary social struggles.

*Keywords:* Alain Caillé; gift; social order; sociology; critical thinking

### **¿Cómo es posible el orden social a partir del don?**

La obra de Alain Caillé se sitúa dentro del movimiento de pensamiento crítico que recupera la obra de Marcel Mauss, para desde ahí desmontar críticamente el modelo de racionalidad instrumental y sus bases filosóficas ancladas en el utilitarismo. Esta apuesta filosófica, sociológica y económica ha dado cuerpo al Movimiento Antiutilitarista de las Ciencias Sociales (M.A.U.S.S), que enfatiza el potencial crítico de la categoría de “don” para salir de la antropología del *homo oeconomicus* como modelo de subjetividad y de acción social. Desde esta perspectiva, las reflexiones de Caillé han abierto una serie de líneas de investigación orientadas a repensar las relaciones sociales en diversos ámbitos, tales como el impacto que el utilitarismo tiene en nuestras maneras de convivir, y desde ahí reconocer otras maneras posibles de construir formas de convivencia a partir del don (Adlof, 2019). Asimismo, se ha abordado el impacto que el utilitarismo ha tenido en la naturalización de la acción social racional, y el don como una perspectiva que permitiría dimensionar el sentido del accionar político de los nuevos movimientos sociales (Martins, 2009). También resulta posible repensar aquella economía que se define a sí misma como solidaria, y sobre la cual hay que problematizar el sentido de don que le subyace (Álvarez, 2012); o bien asumir una perspectiva crítica sobre el discurso de la Responsabilidad Social Empresarial que captura el sentido solidario de la economía en función de la reproducción de la racionalidad instrumental (Scribano, 2014).

Como se puede apreciar, el paradigma del don abre un horizonte de problematizaciones que habilitan el presente de las luchas sociales y políticas. Sin embargo, este potencial político del paradigma del don no sería posible, únicamente, en un registro normativo de la filosofía moral, ni como “otra antropología” que se distancia del utilitarismo, sino que requiere su elaboración sociológica en torno al problema del “orden social”. Este trabajo sociológico es el que Caillé realiza para habilitar el potencial político del

paradigma del don, al leerlo a la luz del problema del “orden social”. Constituye una lectura que no limita el “don” a una categoría etnológica, ni a una realidad del pasado o de otras culturas, sino que —siguiendo a Mauss— permite pensar nuestro presente desde la problematización de la esencialidad y naturalización del *homo oeconomicus* que hace el utilitarismo, y que lo erige como la única o mejor respuesta al problema del orden social. En estos términos, el horizonte político del paradigma del don elabora su propia inteligibilidad desde el problema sociológico del orden social, a partir del cual se problematizará la acción social en su sentido de transformación social y política. Esta relación podría ser planteada a través de las siguientes preguntas: ¿De qué manera el don contiene una reflexión sociológica sobre el orden social? ¿Cómo es posible el orden social a partir del don? ¿Cómo el don implica repensar el orden social respecto del cual se constituyen los sujetos en las interacciones en las que participan?

Este escrito intenta hacer una lectura en torno al ejercicio sociológico que propone Alain Caillé sobre el problema del orden social en relación con la teoría del don. Este es un problema fundamental para posicionar al don como tercer paradigma de la acción social que problematiza el modelo utilitarista y abre, de esta manera, un horizonte de acción política que se plasme en las diversas esferas de la sociedad.

### **La sociología general y el problema del orden social**

El problema del orden social ha sido una constante en la sociología, al intentar pensar las condiciones sociales que posibilitan la diferenciación entre individuos, la relación entre estos y su relación con la sociedad (Luhmann, 2009). De manera que en la pregunta por cómo es posible el orden social, está contenida la manera en que la sociología tiene de problematizar lo dado desde la consideración de la historicidad de los procesos sociales. En estos términos, la sociología sería “[...] expresión de crisis y transición, la sociología surge como una reflexión crítica sobre la contingencia del orden social” (Caillé & Vandeborgue, 2105, p. 10). Es una formulación paradójica, pero fundamental para la construcción de un pensamiento crítico que muestra lo dado como contingente, los sujetos, los objetos del pensamiento, las condiciones sociales, los conceptos que se han levantado para describirlos, entre otros elementos.

Este ejercicio es el que emprende nuestro autor al poner de relieve el lugar del utilitarismo en el pensamiento contemporáneo, ampliando la crítica de la racionalidad instrumental al campo de las categorías filosóficas.

Semejantes categorías se incrustan en la propia filosofía moral y política, alcanzando un grado de concreción y legitimación en la teoría económica (Caillé, 1996). De ese modo, la crítica a la racionalidad instrumental permanece como aparato conceptual propio de una perspectiva crítica, pero mostrando al utilitarismo como una respuesta al problema del orden social. Se trata de una respuesta, no dada de manera concisa desde las ciencias sociales, sino desde la economía, pero que levanta certezas sobre la diferenciación de los individuos, la relación entre estos y su relación con la sociedad. Dicho en otros términos, Caillé, como parte de su ejercicio crítico, nos recuerda el estatus de teoría social que tiene el utilitarismo, y que solo al dimensionar al utilitarismo como teoría social será posible problematizarlo y abrir otras alternativas.

De este modo el pensamiento crítico, al enfatizar una crítica de la sociedad, establece el punto desde el cual esta crítica se despliega, asumiendo una perspectiva externa al objeto, pero interna a la sociedad. O dicho en otros términos, es la propia sociedad la que reflexiona a través del saber que produce, siendo la sociología una disciplina que se define por encarnar y llevar a cabo esta reflexión. Así, Caillé muestra al utilitarismo no como una filosofía olvidada, enterrada en los libros de filosofía moral o en las bibliotecas de los economistas, sino que la muestra, del mismo modo que los clásicos de la sociología, como una teoría de la acción.

Por lo tanto, Caillé nos invita a “retomar el espíritu de la sociología clásica” (Caillé, 2015, p. 12); y es que, para Marx, Durkheim, Mauss, Weber, Simmel o el mismo Parsons, la sociología debe ser considerada como “anti-utilitaria, un discurso teórico que reconoce la realidad y la importancia de los cálculos interesados, pero que se niega a admitir que el conjunto de la acción social podría o debería reducirse a la racionalidad instrumental” (Caillé, 2005, p. 3). Como muestra de esto, podemos recordar al propio Talcott Parsons, en torno a su crítica al utilitarismo como momento de la construcción de su propia teoría de la acción. En palabras del sociólogo norteamericano, el utilitarismo concebiría el orden social como “uniformidades de las relaciones medio-fin implicadas en la acción racional [...] por parte de una pluralidad de individuos cuyas acciones son medios para los respectivos fines: sobre todo, las leyes económicas de mercado” (Parsons, 1968, p. 433). En esta descripción se puede observar la pertinencia de problematizar el utilitarismo en tanto teoría social, ya que solo a partir de este reconocimiento se hace posible dimensionar los alcances que tendría esta teoría como sociología, como economía, como

antropología o como filosofía moral. En este sentido, es precisamente la sociología la que le disputa esta certeza al utilitarismo, al elaborar la pregunta sobre el orden social, estableciendo los límites con respecto a las respuestas utilitaristas o de marcada orientación económica.

Si bien lo que plantea Parsons es parte del canon problematizador de la sociología al construirse como teoría social, el gesto de Caillé no se reduce a la interioridad de una disciplina que produce un conocimiento especializado, sino que deviene un saber crítico que interpela a pensar las condiciones de lo social para transformar estas condiciones. Es una interpelación que la sociología realiza

[...] a los filósofos y a los sabios de todo tipo para que dejen el cielo de las ideas o de la moral puras, como tienden a creer que son, y traerlos de vuelta a la inmanencia de la práctica y de lo social. (Caillé, 2015, p. 11)

Por lo que la sociología, en su construcción como teoría social, incorpora la descripción de lo social, el diagnóstico de la modernidad y, desde ahí, las posibilidades de su transformación.

Este canon disciplinario de la sociología puede también ser reconocido en el momento en que la sociología intenta pensar la acción social, por tanto, la socialidad y sus condiciones de posibilidad. Se trata de una operación que Caillé realiza como parte de la construcción de su arquitectura conceptual (Caillé, 2010), intentando poner en el centro un concepto de acción social que emerja desde la discusión con el utilitarismo. En estos términos, la pregunta por el orden social que plantea nuestro autor nos remite a la siguiente interrogante: ¿Cómo es posible un orden social que no parta de la premisa del utilitarismo como modelo de comprensión de los individuos, sus interacciones y su relación con la sociedad? Esta pregunta puede dimensionarse considerando lo siguiente:

Lo que hace la fuerza del utilitarismo —y de la ideología económica que es su avatar contemporáneo— es que parece constituir la única respuesta posible a la cuestión de saber sobre qué hacer descansar el orden social, la sociedad, si excluimos las respuestas que pretenden subordinarlos a la observancia de una ley divina, trascendente o al respeto de una tradición. ¿Es ésta la única respuesta racional? (Caillé, 2015, p. 24)

De alguna manera, en la pregunta de Caillé no hay una negación de las descripciones que, tanto desde la propia sociología como de otras formas de teoría social, se han realizado en torno al orden social; sino que, pese a

estas teorías, el utilitarismo continúa operando como economía política que trae efectos en la vida, en tanto configuradora de formas de vida, de formas de pensarse como sujeto y de pensar cómo nos concebimos en tanto sociedad y nuestras relaciones. En estos términos, el utilitarismo vendría a ser una respuesta a la pregunta por el orden social, tal vez ya no en una racionalidad teórica sino práctica (Caillé, 2005). Hablamos del utilitarismo como forma de inteligibilidad sobre la cual hay que luchar, pero reconociendo sus propios méritos como discurso que forma parte de una tecnología de gobierno (Foucault, 1979).

Con este gesto teórico, Caillé se vincula con toda una tradición de pensadores sociólogos que, habiendo respirado los aires del idealismo alemán, están en condiciones de reconocer lo evidente de la filosofía utilitarista y su potencia explicativa, pero también reconocer que esta evidencia es una certeza temporal del pensamiento que requiere ser criticada y, por tanto, interrogada por las condiciones de su posibilidad. De esta manera, la pregunta por el orden social no solo adquiere un cariz reflexivo que delimita lo propio del saber sociológico, sino que releva el componente crítico contenido en la misma.

Este componente crítico se puede evidenciar en el propio ejercicio que el utilitarismo realiza para desbordar lo económico y transformarse en teoría social, o más bien las propias negaciones determinadas que le permiten afirmarse como saber verdadero. Al respecto, basta con recordar la crítica de la economía política de Marx en torno a la naturalización de las categorías económicas de los economistas clásicos, o la tensión, no solo epistemológica entre individuo y sociedad, sino que también —y, sobre todo— ética, que Max Weber evidencia en su diagnóstico de la modernidad como racionalización que sitúa a la racionalidad de medios-fines como un valor. Por supuesto, contribuye Marcel Mauss con la teoría del don como manera de evidenciar lo contingente que es la antropología del *homo oeconomicus* (Mauss, 2009). Incluso en la sociología de la acción de Parsons, es reconocible el gesto antiutilitarista, al plantear que “la postura utilitarista toma a las necesidades individuales como «datos dados», [...] por tanto, negando el derecho natural” (Parsons, 1968, p.433). Esta negación del derecho natural la podríamos interpretar a la luz de otra perspectiva teórica que, al dar cuenta del utilitarismo, no remite a una trascendencia político-jurídica, sino que permite observar su propia inmanencia en torno al mercado. El utilitarismo, en estos términos, estaría más bien anclado a un “régimen de veridicción” que establece límites a la razón de Estado,

inaugurando el liberalismo como racionalidad de gobierno que se legitima a partir del mercado (Foucault, 2007). De esta manera, la pregunta por cómo es posible el orden social implica preguntarse por las condiciones que hacen posible que el utilitarismo se erija como orden social y como manera de pensar el orden social, considerando la propia racionalidad crítica que reconoce sus propios límites, precisamente para sobrepasarlos. Se abre con esto una línea de indagación relativa a la posibilidad de problematizar el utilitarismo desde la universalidad del derecho, o bien, por otro lado, la posibilidad de que las consecuencias de injusticias relativas al utilitarismo puedan ser abordadas con la grilla jurídica. Este es un tema que en otra oportunidad podríamos intentar abordar.

Siguiendo con la racionalidad crítica del utilitarismo, esta se plasmaría en el desborde de los límites de la economía, para ampliarse con una capacidad explicativa inusitada de los otros campos de la vida social. Incluso se expandiría a aquellos ámbitos donde no existen intercambios mercantiles, ni compra ni venta, ni por lo tanto formación de precios de mercado. Al respecto se preguntaba Gary Becker: “¿Por qué no suponer [...] que, en todos los campos de la existencia social, y no solo en el de la economía, actuamos como individuos calculadores, egoístas y racionales, que lo único que buscan es maximizar su propio interés?” (Caillé, 2015, p. 13). Prueba de esto son los estudios de rentabilidad que el economista norteamericano realizó, y que dieron forma a la «teoría del capital humano» (Foucault 2007). En estos términos, el *homo oeconomicus*, como categoría antropológica del utilitarismo, pondrá en el centro el interés propio, diciendo que en este interés propio hay un individuo autónomo e independiente que calcula racionalmente los medios respecto de los fines de su acción, fines que estarían también dados desde la mano invisible del mercado. De este modo, el utilitarismo realizaría una doble operación, diciéndonos por un lado lo que somos y por otro lo que debería ser (Caillé, 2005).

Es muy importante destacar este punto relativo a la dimensión normativa del utilitarismo, ya que impone a la sociología la tarea de evidenciar la pretensión normativa del utilitarismo, pero no concediéndole capacidad para reducir la comprensión del orden social desde su premisa individualista. Este fue uno de los puntos de ataque de Durkheim al utilitarismo, al no tener la capacidad para explicar el elemento de orden normativo de la sociedad. En estos términos, el utilitarismo no podría fundamentar las bases no contractuales del contrato que implica la mano invisible del mercado.



De esta manera, así como el espíritu de los clásicos nos provee de herramientas para pensar lo social por fuera del utilitarismo, sin por ello restarle su importancia dentro del orden social, una perspectiva crítica desde la sociología conlleva también una manera de pensar las ciencias sociales y humanas. Ya que “no tiene sentido separar las ciencias sociales de la filosofía política [...] y no podemos y no debemos separar la reflexión académica del compromiso ético y político” (Caillé, 2015, p.20), sino abrir “aun espacio dialógico en el que la economía, la psicología, la antropología, las ciencias políticas se encuentran con la filosofía moral y política” (Caillé, 2015). Ese diálogo posibilitaría que las diferencias disciplinarias confluyan en una unidad orientada a la superación de la visión utilitarista y economicista del mundo social y humano. De ahí el llamado que Caillé realiza a las sociologías sistemáticas, que, como los funcionalismos, elaboran arquitecturas teóricas complejas y universales desde las cuales pueden describir la sociedad, pero que, a juicio de nuestro autor, “no se han percatado suficientemente de que el principal desafío que se plantea a la sociología es el de pensar su relación con la economía y con la *economía política*, así como con sus fundamentos utilitaristas” (Caillé, 2015, p. 17). Por eso, no es suficiente la descripción de la economía como esfera diferenciada del mundo social, sino que hay que problematizar la racionalidad económica que se encontraría a la base de las relaciones sociales que se piensan a sí mismas desde las categorías del utilitarismo.

Guiado por el espíritu de los clásicos de la sociología, Caillé trabajara la teoría del don de Marcel Mauss, y se pregunta: ¿Qué antropología oponer al modelo del *homo oeconomicus*? (Caillé, 2015, p. 18). Se trata de una antropología que sea a su vez un paradigma alternativo, tanto al individualismo como al holismo, pero que conserve esa premisa de indeterminación que defendía Bentham y que el contractualismo intentaba regular. Para ello, nuestro autor emprenderá la iniciativa de elaborar una teoría de la acción o, por lo menos, plantear los fragmentos reflexivos que den pie para concebir la acción social desde el don.

### **El don como un tercer paradigma del orden social**

La propuesta de Caillé sobre la elaboración de una teoría de la acción a partir del don conlleva no solo el acto positivo de elaborarla, sino el de dar cuenta cómo el pensamiento utilitario ha impedido que sea pensado el don como categoría de orden social. Es decir, cuando se intenta enfatizar el don como forma válida de relación social, aparece la crítica que lo desvirtúa a los intereses instrumentales de los participantes. Por esta razón, nuestro



autor, como representante del M.A.U.S.S, plantea el rechazo rotundo al “[...] paradigma del interés que reduce todo tipo de acciones a una «acción instrumental-estratégica»”. En oposición a esta reducida interpretación, nuestro autor releva la dimensión simbólica de la acción, ya que “la dimensión no racional (simbólica, normativa, expresiva) del comportamiento humano implica necesariamente una referencia al orden simbólico” (Caillé & Vandenbergue, 2105, p. 10).

Esta referencia del interés a una racionalidad instrumental sería la trampa en la que el don cae al ser pensado desde las categorías del utilitarismo, intentando legitimarse desde formas en las que no habría intereses manifiestos. Es como validar el don en la medida en que sea “puro”, por tanto, inexistente e inviable como categoría comprensiva y explicativa del orden social; con la consecuencia de desactivar su potencial político (Caillé, 2013). Por tanto, es central quitar la careta naturalista del utilitarismo, reconocer a este como teoría que en su afirmación niega otras formas posibles de comprender las relaciones sociales. Sería, de alguna manera, observar la “positividad” del utilitarismo (Foucault, 2002), positividad en el sentido del fetichismo de la mercancía planteado por Marx: no como una apariencia que no es verdadera, sino precisamente interrogarse por las condiciones que producen esta apariencia como verdad, resistiéndose a los efectos de verdad que produce.

Siguiendo lo anterior, lo que se puede reconocer en esta crítica es que el utilitarismo plantea una estrategia reductiva del orden simbólico al plano de la racionalidad instrumental; por tanto, a una materialidad que emerge únicamente dentro de la lógica de intercambio de objetos relativos a los cálculos racionales de los actores. Por ello, la referencia al orden simbólico —para Caillé— no solo remite a la dimensión simbólica de toda materialidad, sino que pone en el centro lo simbólico como orden social, como respuesta a la pregunta que veíamos en los párrafos anteriores. De esta manera, más que acometer una crítica en torno al interés que estaría detrás de toda acción, lo central —para Caillé— es habilitar la dimensión simbólica que es en sí misma relacional, que se centra no en los objetos sino en las relaciones que los median. Así, la teoría del don de Mauss juega un papel central en esta epistemología, al poner en el centro la relación, el lazo social por sobre lo enlazado. Por tanto, más que lo inmediato del objeto, lo central es lo que media, lo que hace posible los sujetos y los objetos, y que, pudiendo tener intereses u objetivos, no se reduce a estos, sino que busca la reproducción de la relación desde la relación misma. En esta línea nuestro autor afirma:

“[...] el don nos permite mostrar que los bienes y servicios también valen, y a menudo de manera preponderante, debido a su capacidad para crear y reproducir relaciones sociales [...] un valor de enlace [...]” (Caillé, 2013, p. 11).

### **El don y su relación con el interés**

El punto —para Caillé— es que el don no hay que pensarlo sin relación con los intereses, ni con los objetos del intercambio, sino reconocer su propia lógica, que no es pura, sino bastante histórica, podríamos decir. Por tanto, no hay un a priori supuestamente encarnado en la naturalidad del *homo oeconomicus*, sino que predomina la historicidad de las relaciones sociales. Por tanto, siguiendo a Mauss, la estructura paradójica del don estaría conformada por una triple obligación de dar, recibir y devolver, que sería solo la cara concreta del principio de reciprocidad (Caillé, 2005). Por eso, la reciprocidad, como categoría relacional, estaría a la base de este proceso. En efecto, conforma un orden de “relaciones sociales que no están regidas ni por el dinero ni por la ley, sino por la donación y la deuda” (Caillé, Noviembre de 1996, p. 10). Por tanto, más que caer en el reduccionismo a lo individual o a lo normativo trascendente, el don permite pensar un momento constitutivo de los lazos sociales desde los que se erige su propia forma de orden social. Podríamos decir que es una antropología de un hombre no *oeconomicus*, sino constituido desde los lazos, no dado de forma inmediata, si no en constitución permanente y mediado por las relaciones en las que se vincula. Tal como decía Mauss, “el *homo oeconomicus* no es antes sino después de nosotros”, cuestionando la naturalización y cosificación que le atribuyen los economistas (Caillé, 2005, p. 5).

El aspecto relacional, normativo y performativo del don plantea una obligación paradójica de ser libre y de obligar a los demás a serlo también. El don sería, de algún modo, “una hibridación entre el interés propio y el interés ajeno, y entre la obligación y la libertad” (Caillé, 2005, p. 6). Esta premisa paradójica plantea otro punto de tensión con el utilitarismo, ya que no hay teleología que la articule, ni objetivaciones de los sujetos dentro de una relación de intercambio. Por tanto, no primaría una lógica lineal, como plantea Caillé del “toma y daca”, sino que tendría una “lógica de incondicionalidad condicional” (Caillé, 2009, p. 116). De ese modo, las condiciones que establece el don como relación social no se limitan a los bienes que están en juego, sino que a la incondicionalidad de la relación. En el don no hay límites respecto de los bienes posibles, sino que el límite está

en esta incondicionalidad a la relación misma dentro de la cual aparecen los objetos, los sujetos y las categorías para pensarlos.

Para Caillé, el don, como forma de orden social, contiene todos los aspectos de cualquier relación social: la obligación, la libertad, el altruismo y el egoísmo, desde los cuales se desprenden cuatro formas estructurales: el interés por sí mismo, el interés por el otro o empatía, la obligación y la libertad o espontaneidad creadora (Caillé, 2009). El don vendría a mostrar que el orden social se sostiene no desde la agregación de intereses individuales codificados económicamente, sino que deviene simbólico, plástico y por tanto contingente. Relevando que el don simbolizaría la relación que las sociedades establecen con su propia indeterminación.

Entonces el don, como respuesta a la pregunta por el orden social, nos revela la dimensión no racional e instrumental que estaría a la base de las acciones sociales, y que se expresa en los ámbitos microsociales, en las luchas de los movimientos sociales, en las experiencias de solidaridad, en los lazos en los que el dar significa una expectativa indeterminada en relación a una devolución, habilitando la posibilidad de la experiencia en el otro del dar al recibir. Nuestro autor es enfático en señalar que, si bien el don no se limita a la espera de la devolución de lo dado, ello “no significa no tener expectativas, como si la acción no tuviera motivación y objetivo, acción sin por qué ni por qué.” (Caillé, 2013, p. 12).

El don, en estos términos, vendría a ser un tercer paradigma que es alternativo al individualismo y al holismo (Caillé, 2005), y que se transforma en una posibilidad que permite problematizar los anteriores. De esta manera, las expectativas contenidas en el don no se limitan al individualismo del cálculo racional o al holismo de la premisa normativa trascendente dentro de la cual se orienta la acción, sino que deviene una dinámica relacional y paradójica.

### **El don como relación determinada.**

Como señalábamos anteriormente, pensar un don puro que no remita a un interés es una quimera que descalifica el potencial comprensivo y político del don. Es por ello por lo que Caillé recomienda no intentar pensar el don por fuera del interés, sino partir de la base de que todo interés trae implícito una premisa de reciprocidad, de manera explícita o como un potencial a ser actualizado. Por eso, nuestro autor señala que para resituar al don como categoría fuerte no habría oponerle al interés, sino:

Comenzar por el principio y no por el final. Preguntar cómo se interpenetran el don y el interés por la acción de los hombres corrientes, en lugar de partir del concepto de don purificado que no sirve para aclarar y orientar prácticas efectivas, sino solo para oponerse a ellas. (Caillé, 2013, p. 32)

Esta interpenetración que señala Caillé, lleva no solo a considerar que el don es impensable sin interés, sino también a reconocer que el don está en la base de todo sentido de la acción, incluyendo por supuesto la acción instrumental. El partir por el principio y no por el final, como señala nuestro autor, supone que lo inmediato que se nos aparece del interés oculta el don relacional que lo media. A nuestro juicio, en esto estaría uno de los aspectos fundamentales del don como orden social, que no está limitado al cálculo teleológico de la acción ni al orden normativo de la ley del mercado, sino que manifestaría un orden relacional que se constituye relacionalmente. Se trata de una dinámica que no es evidente, pero que opera, por lo que hay que desmontar los sentidos que la ocultan en una significación de pureza que la niega reafirmando la naturalidad del utilitarismo.

En estos términos, la apuesta crítica del pensamiento sociológico de Caillé vendría a desmontar hermenéuticamente las capas de sentido que el utilitarismo ha puesto sobre el don, y que han ocultado su potencial para pensar nuestro presente. El desmontaje que descubre (Heidegger) es un ejercicio que la teoría del don nos demanda, ya que la astucia del utilitarismo ha estado en configurar —a juicio de Caillé— los dos paradigmas dominantes que desde la dicotomía individualismo/holismo han bloqueado el camino lógico para pensar un tercero excluido. Este tercero sería el don, que no pone en el centro ni los intereses individuales, las necesidades naturales y su satisfacción, ni el orden normativo de las leyes del mercado, sino la dimensión simbólica que da forma a toda interacción. De esa manera, “el énfasis en los aspectos políticos y performativos del don implica que el orden simbólico que precede a la acción debe regenerarse continuamente y reproducido a través de la acción” (Caillé & Vandenbergue, 2105, p. 10). Esta regeneración es la dinámica y lógica de la incondicionalidad condicionada, dentro de la cual la acción racional orientada instrumentalmente es solo una de sus expresiones.

Entonces, el problema del don puro se transforma en un no problema, en una aporía evitable; aporía que no alcanza a ser paradoja ya que no tiene movilidad propia, sino solo la que le entrega la autoridad que pretende no moverse de su sitio. El don, al no ser puro, entonces es determinado, es histórico, contingente, simbólico y eminentemente social. Es histórico y

temporal, no en términos de situarlo como una expresión cultural de una época determinada, sino como una posibilidad abierta que ha quedado oculta en una historia de dos mil años de cristianismo que ha reducido lo simbólico a la unidad de Dios, la indeterminación a lo que quedaría por fuera de lo que Dios podría controlar y que queda a disposición de los hombre mortales que son contingentes, y que corren el riesgo de que esta indeterminación pueda seguir un rumbo no simbólico sino diabólico. Si para los utilitaristas como Bentham el punto ya no era ni Dios, ni el contrato, ni el derecho natural que está en la base de este, entonces es el mercado como mecanismo de vigilancia. Se encarna, por su puesto, en la acción racional con arreglo a fines que adoptaba formas de indeterminación controlada como era la caridad, la beneficencia y actualmente las campañas solidarias, y los modelos de responsabilidad social empresarial (Scribano, 2014).

En cuanto a la discusión en torno a la posibilidad de un don puro exento de interés, Caillé la aborda desde una lógica no lineal, no dicotómica, que opondría don a interés, sino desde una perspectiva dialéctica que, fiel a las bases filosóficas del pensamiento crítico, encuentra en Hegel una premisa para construir una lectura crítica que se interrogue sobre las condiciones de posibilidad, ya no del conocimiento, sino de la propia acción crítica; para desde aquí explorar caminos diversos de problematización.

Así, el don, desde la “certeza sensible” que impone el utilitarismo, se nos aparecerá como puro, como en *sí mismo* sin determinación. Pero, al indagar en su base relacional, se podrá observar que el don siempre es *don de algo*, es relativo a algo que no es *sí mismo*. Por tanto, es una afirmación que contiene un bien (de cualquier tipo) que en su negación es contenido y procesado. Podríamos decir que en el don opera una *Aufhebung* desde la que se despliega como una unidad simbólica; el don y lo donado, el sujeto y el objeto, y en clave de orden social, los sujetos y la totalidad de determinaciones históricas desplegadas dentro de las que emerge lo social. El don, en estos términos, no remite a una unidad pura de esto o aquello, sino a un despliegue que condiciona la incondicionalidad de la relación, de la mediación simbólica. Es un despliegue contradictorio que incluye en un mismo movimiento tanto lo determinado como lo negado por esta determinación. Por tanto, el don es interesado y desinteresado, no en el objeto de intercambio sino en la relación misma:

El problema desaparece cuando se determina que el don no es definible sin interés, sino que hay que definirlo frente a él. Existe y opera porque es un don determinado y no un don en *sí mismo*, el don de algo siempre está

conectado, de manera contradictoria, con algo distinto a sí mismo. Esta es la razón por la que el don se intercambia al mismo tiempo, sin reducirse a él, al mismo tiempo condicional e incondicional, interesado y desinteresado”. (Caillé, 2013, p. 33)

Esta dinámica dialéctica del don permite que el orden social pueda ser pensado desde la relación entre determinación e indeterminación; desde el don determinado en torno al interés, que socialmente nos lleva al interés propio e interés en el otro. El interés propio ya no sería relativo a la mismidad del ego desde la cual se le aparece el otro (caridad, beneficencia, solidaridad mediada por el mercado), sino que el interés propio emerge en torno al interés en el otro. Es esta una dinámica de interacción, la interacción misma, dentro de la cual se configura la acción; de manera que, si el interés propio no se concibiera relacionamente con el interés hacia los otros, “el don se convertiría en un acto de compra o en un sacrificio [...] convirtiéndose en un ritual puramente formal y vacío o se derrumbaría en un sin sentido” (Caillé, 2005, p. 6.).

### **El don como paradigma del *entre-sí***

El don como tercer paradigma que se despliega dialécticamente, nos lleva a considerar otra de las contradicciones que la modernidad nos ha acostumbrado a no reflexionar o, por lo menos, a asumir como algo dado. Esta contradicción tiene que ver con la diferencia entre lo personal e impersonal de los ámbitos sociales, que la sociología clásica abordó a través de diversas categorías. Si retomamos a Weber, la acción racional con arreglo a fines pone como criterio de orientación de la acción no los valores sino el cálculo; entonces, no el valor atribuido a la esfera afectiva relativa a la personalidad de los actores, sino a la lógica que incluso los personaliza en un formato de despersonalización. La diferencia entre una macro-sociología, enfocada en la estructura, y una micro-sociología, enfocada el actor y su agencia, es también parte de esta nomenclatura entre lo personal y lo impersonal. Por lo que el don, como tercer paradigma en manos de Caillé, permite releer las formas de socialidad en clave simbólica, superando la afirmación de lo personal y su negación en lo impersonal. En efecto, dicha distinción estaría contenida dinámicamente en el don como proceso relacional, por lo que la función social de los individuos, en la que primaría una socialidad impersonal, no deja de contener una referencia a la socialidad en la que prima la personalidad. Lo anterior Caillé lo elabora a través de la distinción entre don primario, relativo a una forma de socialidad personal, y don secundario, relativo a una socialidad impersonal. Como se



puede apreciar, el don es la unidad que contiene a ambas formas de socialidad. Por supuesto, este movimiento conceptual no se limita a ser una especulación, sino que busca remarcar el componente performativo del don que nos permita mirar con otros ojos nuestras relaciones sociales:

el don secundario solo sobrevive porque se despliega sobre la base de un sistema que se puede llamar don primario, que es el don que sella la alianza entre las personas, el don que gobierna el ámbito de lo que he llamado sociabilidad primaria, este ámbito de la existencia social en el que las relaciones entre personas avanzan sobre las relaciones entre funciones, estructurando, principalmente, los dominios de la familia, de la amistad y del barrio. (Caillé, 2013, p.8)

El don que, situado más cerca de la socialidad primaria de la familia, la amistad y el barrio, no es un residuo de socialidad que aparece únicamente en los espacios de interacción presencial, sino que juega un papel decisivo en los ámbitos funcionales de la sociedad. Basta con señalar la relevancia de la tesis de la “fuerza de los vínculos débiles” de Granovetter, para dimensionar lo expuesto por Caillé. Pero la teoría del don, como tercer paradigma, no se limita a la teoría de redes en sus diversas versiones y alcances, sino que emerge como una alternativa para pensar la socialidad y actuar de otro modo. Y asume su componente relacional y performativo que más que hablarnos de nodos y redes, nos plantea una forma de inteligibilidad de nuestras relaciones como un “orden del entre-si”, orden social que también incluye a las propias ciencias sociales al asumir su orientación crítica y anti-utilitarista.

### **El don y la teoría social general para una sociedad venidera.**

La pregunta por el orden social pensado desde el don trae consigo una manera de concebir las ciencias sociales, no desde la diferenciación de sus parcelas disciplinarias, sino a partir de una teoría social general que las integre. Esta es una de las propuestas que Caillé y el M.A.U.S.S plantean como acción política; al respecto se señala: “Nuestra sugerencia es que la teoría social general se encuentra en el corazón de las ciencias sociales y que representa una síntesis de la antropología, la sociología y teoría política” (Caillé & Vandeborgue, 2105, p. 8). Por ello, el don como paradigma implica —como señalábamos anteriormente— una matriz de inteligibilidad para las propias ciencias sociales que, desde sus diversas disciplinas y teorías, trabajan temáticas que se ubican dentro de las inquietudes que releva el don y la escuela anti-utilitarista.



Por tanto, el volver al espíritu de la sociología clásica es parte de un proceso de reintegración estratégica de las diferencias disciplinarias, de superación de las dicotomías conceptuales, y de abrir posibilidades para identificar las dimensiones axiológicas que conectan a las ciencias sociales. El llamado a las ciencias sociales es a pensarse en clave de una teoría general basada en el don; por tanto, reflexiva, crítica, anti-utilitaria, y que asuma sus premisas ético-normativas que van más allá de la filosofía moral, pero que las incluye como perspectivas. Desde aquí se plantea que, a partir del paradigma del don, se intentará “[...] desarrollar una plataforma que nos permita integrar sociología y antropología, filosofía moral y política y la diáspora de los *Estudios*, en un marco coherente para el análisis de las luchas contemporáneas” (Caillé & Vandebergue, 2105, p. 12).

Dentro de estas luchas que requieren un tercer paradigma, para no quedar apresadas ni en el individualismo ni en el holismo, están las relativas al reconocimiento. Se trata de una perspectiva contemporánea que adquiere cada vez más fuerza y que forma parte sustantiva de las perspectivas críticas que nos permiten pensar nuestro presente. Esta perspectiva es muy amplia, rica y compleja; dentro de ella se ubica Axel Honneth, J. M. Ferry, Ch Taylor, E. Renault, N. Fraser, entre otros, “que, aunque provienen de la tradición hegeliano-marxista, tienen una deuda fuerte con el pensamiento fenomenológico-hermenéutico de la racionalidad práctica, y por ello no descuida las experiencias de los sujetos históricos” (Salas, 2014). Este es un punto central en la perspectiva de Caillé y en el llamado a las ciencias sociales, ya que solo haciendo evidente la racionalidad práctica del utilitarismo es posible problematizarlo en su base simbólica y relacional, para desde aquí analizar y habilitar las luchas que ya se están realizando, pero que no han tenido disponibles las categorías para pensarlas de otro modo. En efecto, en esta línea, “la categoría de reconocimiento (y su negación: invisibilidad, humillación, alienación) se conecta a un reservorio de sufrimiento difuso entre la población que merece atención y reparación si se quiere mantener la solidaridad” (Caillé & Vandebergue, 2105, p.13).

Si bien en Caillé el foco de su trabajo no es la construcción de una teoría del reconocimiento como se encuentra en otros autores del movimiento anti-utilitarista, el autor remarca la relación entre don y reconocimiento. Precisamente, responde al carácter reflexivo, dialéctico y relacional del reconocimiento, que implica reconocerse a sí mismo como actor de esta relación y reconocer en el otro esta misma posibilidad, que puede ser confirmada o negada, pero que se funda no en un cálculo a priori,

sino en un sentido de enlace. De esta manera, y en palabras de Caillé, “la hipótesis anti-utilitarista es que el primer deseo de los seres humanos es ser reconocidos y valorados como dadores” (Caillé, 2005, p. 8).

Esta afirmación antropológica y moral se vincula con el llamado a las ciencias sociales a dejar sus parcelas y disputas teoréticas, y a situarse en nivel de las prácticas para confluir en un cometido que sea “inclusivo, tan inclusivo que pueda integrar la sociología y la antropología, los estudios y la filosofía moral, social y política en un proyecto común” (Caillé & Vandeborgue, 2105, p. 7). Por eso, todas las teorías y filosofías que podrían considerarse como parte de una constelación de discursos del reconocimiento podrían conectarse desde un proyecto crítico común. Estas teorías y filosofías a las que nos referimos son las del cuidado, la solicitud y la compasión, entre otras. En efecto, las problematizaciones sobre el cuidado:

tienen en común una unión entre una disposición moral para superar la indiferencia (cuidar de uno mismo), para descentrarse y despersonalizar la relación con el mundo (el cuidado en sí mismo) y con asumir la responsabilidad del sufrimiento del otro (cuidar del otro). A diferencia de la liberal masculina, visiones del yo que subrayan la autonomía, la ética feminista del cuidado valora y cultiva relaciones de interdependencia entre personas (Caillé & Vandeborgue, 2105, p.13).

Este punto sobre la integración de las ciencias sociales a través de una “teoría social general” es muy importante, ya que sitúa a una diversidad de iniciativas de investigación dentro de una órbita de reflexión, y tiene como base inquietudes normativas no reducidas a las posibilidades del derecho, sino abiertas desde su impronta ético-política. Dentro de estas se encuentran los estudios postcoloniales, las teorías perspectivas feministas, los diversos estudios culturales, las teorías sobre el cuidado, entre otras. Sobre la temática del cuidado, es posible plantear que lo que problematiza no es sino:

el no reconocimiento del don de cuidar como un don. De alguna manera, el cuidado, que apunta a cómplice de la fragilidad humana, se vuelve invisible cuando el subalterno, la mujer o el migrante los trabajadores del Sur Global lo dan. (Caillé & Vandeborgue, 2105, p. 14)

De esta manera, podríamos decir que el camino que se ha abierto, desde la teoría del don en sus más diversas lecturas, incluye, directa o indirectamente, a diversas iniciativas teóricas y filosóficas que al abordar sus respectivos objetos tienen en su base inquietudes ético-políticas. Son

inquietudes que, en la experiencia de conectarse con la negación de la justicia, del cuidado, de la compasión, del reconocimiento, dejan “entre paréntesis” las diferencias que las ciencias sociales, desde sus parcelas, han establecido como su propio canon; van más allá de estas, para pensar una crítica a las condiciones que hacen posible y que estabilizan las formas de sufrimiento humano. En esta línea, el paradigma del don —en manos de Alain Caillé— viene a aportar los materiales conceptuales desde la sociología, para que las diversas teorías “inquietas por el no-reconocimiento”, confluyan en una teoría social general, que tenga como base el componente reflexivo, crítico, relacional y dialéctico que propone el paradigma del don, y que impulsa a ser parte de un proceso que genere las condiciones para habilitar las luchas sociales que ya se están generando y son fundamentales para una sociedad venidera.

### **A modo de conclusión**

A modo de cierre, podemos afirmar que, en nuestra sociedad contemporánea, que ha adquirido alcances globales, mundiales y de altísima complejidad, el pensar las ciencias sociales desde una perspectiva interdisciplinaria deviene una tarea necesaria. No lo decimos en el sentido de anular las diferencias epistemológicas y teóricas existentes, sino de reconocer estas, generar las condiciones para que se produzcan enlaces de comunicación en torno a las posibilidades que estos enlaces abren, para construir miradas y formas de interpretar los fenómenos y, desde ahí, orientar la acción política.

La sociología, como disciplina de referencia para pensar el orden social, tiene plena conciencia de que la “pregunta” por el orden social es lo sustantivo para delimitarse frente a las otras disciplinas, pero que esta delimitación permite, desde una perspectiva crítica, no inmovilizarse como forma de resguardar su propia racionalidad, sino reconocer estos límites cognitivos para sobrepasarlos en la construcción de un pensamiento que, interrogándose por las condiciones de posibilidad, incorpore las condiciones de posibilidad para pensar y actuar en torno a estas condiciones. En esto, la “sociología general” es un espíritu que nuestro autor enfatiza de manera incansable, transformándolo en programa ético-político para las ciencias sociales y humanas, que tiene sus bases muy fuertes en la tradición del pensamiento crítico y que se proyecta desde aquí a seguir construyendo condiciones para problematizar las condiciones sociales y culturales que

abren y cierran posibilidades de inteligibilidad para las formas de lucha social de nuestro presente.

### Referencias

- Adlof, F. (2019). Practices of conviviality and the social and political theory of convivialism. *Novos Estud. CEBRAP*, 38(1), 35-47. <http://dx.doi.org/10.25091/S0101330021900010002>
- Alvarez, J. (2012). La economía comunitaria de reciprocidad en el nuevo contexto de la Economía Social y Solidaria: Una mirada desde Bolivia. *Otra economía*, 6(11), 159-170. doi:10.4013/otra.2012.611.06
- Caillé, A. (1996). Salir de la economía. *Cuadernos de Trabajo Social*, 9, 143-152.
- Caillé, A. (Noviembre de 1996). El nacimiento del homo economicus. *El correo de la UNESCO*, 10-13. <https://es.unesco.org/courier/noviembre-1996>
- Caillé, A. (2005). Anti-utilitarianism, economics and the gift-paradigm. *Revue du MAUSS permanente*. <https://www.revuedumauss.com.fr/media/ACstake.pdf>
- Caillé, A. (2009). Don. En A. D. Cattani, J. L. Corragio y J. L. Laville (Eds.), *Diccionario de la otra economía* (pp. 115-120). Altamira, CLACSO
- Caillé, A. (2010). *Teoría anti-utilitarista de la acción. Fragmentos de una sociología general*. Waldhuter.
- Caillé, A. (2013). O dom entre interesse e desinteressamento. *Realis, Revista de estudios Antiutilitaristas e Poscoloniales*, 2(1), 7-42. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/view/8776>
- Caillé, A. (2015). Por una sociología antiutilitarista. *Sociológica*, 30(86), 9-30. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-01732015000300001](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732015000300001)
- Caillé, A. y Vandeberghe, F. (2015). Neo-classical sociology: The prospects of social theory today. *European Journal of Social Theory*, 19(1), 3-20. <https://doi.org/10.1177/1368431015590290>

- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. FCE.
- Martins, P. (2009). Redes sociales: un paradigma en el horizonte sociológico. *Cinta de Moebius*, 35, 88-109. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2009000200002>.
- Luhmann, N. (2009). *¿Cómo es posible el orden social?* Herder.
- Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social*. Guadarrama.
- Salas, R. (2014). Debates teórico-metodológicos acerca de reconocimiento e interculturalidad. *Revista Faro*, 2(20). Universidad de Playa Ancha. <https://www.revistafaro.cl/index.php/Faro/article/view/350/256>
- Scribano, A. (2014). El don: entre las prácticas intersticiales y el solidarismo. *DOSSIÊ, Sociologías*, 16(36), 74-103. <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-016003605>

# Vigencia de la perspectiva crítica de Marcel Mauss en su ensayo sobre el don

## Validity of the critical perspective of Marcel Mauss in his essay about the gift

María Beatriz Gutiérrez Recabarren  
Universidad Austral de Chile, Chile

### Resumen

Acudir a la obra de Marcel Mauss en la actualidad, desde una perspectiva crítica, nos entrega criterios y nociones relevantes, claves para enfrentar el devenir en la dinámica de problemas antiguos con mirada nueva (Mauss, 1979). En su ensayo sobre el don estaría el origen que regía el intercambio en las sociedades arcaicas, incorporando las nociones de reciprocidad e integración, fundamentales en la construcción del lazo social. Actualmente, se experimenta una crisis de las sociedades democráticas, donde la ciudadanía demanda reciprocidad a los gobiernos y sus instituciones acerca de la soberanía que les fue brindada. El mercado fue desligando los lazos sociales, que hoy se reencuentran a través de las movilizaciones. En ellas, el colectivo expresa no estar dispuesto a seguir dando mientras no le sea devuelto. En definitiva, la actual demanda ciudadana parece reeditarse con miras al origen, donde la perspectiva del don que nos ofrece Mauss, en la exigencia de una moral social de intercambio, adquiere plena vigencia. En el presente comentario revisaremos al autor y su obra acerca del don, así como nociones que de él se desprenden, considerando que su perspectiva constituye un insumo a la teoría crítica, en la vigencia de sus nociones de análisis.

*Palabras claves:* don; lazo social; reciprocidad; integración

Recibido: 22/12/20. Aceptado: 05/03/21



María Beatriz Gutiérrez Recabarren es estudiante del Doctorado en Ciencias Humanas de la Universidad Austral de Chile. ORCID: 0000-0002-1933-6116

Contacto: [recagutibea@gmail.com](mailto:recagutibea@gmail.com)

Cómo citar: Gutiérrez Recabarren, M. B. (2021). Vigencia de la perspectiva crítica de Marcel Mauss en su ensayo sobre el don. *Revista Stultifera*, 4 (1), 129-139. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n1-07.

**Abstract**

Going to the work of Marcel Mauss today, from a critical perspective, gives us relevant criteria and notions, keys to face the evolution in the dynamics of old problems with a new look (Mauss, 1979). In his essay on the gift as the origin that governed exchange in archaic societies. Incorporating the notions of reciprocity and integration, fundamental in the construction of the social bond. Currently, there is a crisis in democratic societies, where citizens demand reciprocity from governments and their institutions regarding the sovereignty that was given to them. The market has dismembered the social bonds, which today are reunited through the mobilizations. In them, the group expresses not being willing to continue giving as long as it is not returned. In short, the current citizen demand, seems to be reissued with a view to the origin, where the perspective of the gift that Mauss offers us, in the demand for a social morality of exchange, acquires full force. In this comment we will review the author and his work about the gift, as well as notions that emerge from it, considering that his perspective constitutes an input to critical theory, in the validity of his notions of analysis.

*Keywords:* gift; social bond; reciprocity; integration

**Marcel Mauss, un ser fragmentario, un etnólogo crítico y holístico**

Mis certidumbres son dudas que confían en sí mismas.  
(Clemente Riedemann, 2007)

Marcel Mauss (1872-1950) transitó en medio de ambas guerras mundiales. Antes de la primera se convierte en discípulo de su tío y maestro Émile Durkheim; tras ella se queda a cargo de la *Année de Sociologique*, donde despliega el desarrollo de la etnología como disciplina cada vez más profesionalizada. Frente a Durkheim es solo un discípulo menor, que no alcanza las expectativas de este, en lo personal ni en lo profesional. En el periodo entre guerras construye su obra más significativa: el ensayo sobre el don (1950). En él desarrolla la noción de reciprocidad como origen del contrato en las sociedades arcaicas, texto que, reunido en una compilación de su obra, adquiere gran relevancia.

Desarrolla sus teorías dentro del modernismo, con la fuerte influencia de Durkheim, sin convertirse por ello un continuador de sus líneas teóricas. Mauss logra dar un salto en la significación de la experiencia y de la teoría



que se construye a través de esta. Evita la abstracción que suele apartar el empirismo que le dio sustento, siendo esta matriz epistemológica el mayor aporte de Mauss a las ciencias humanas en general y a la etnología en particular. Como señala Levy Strauss en la introducción a su obra:

La influencia de Mauss no solo se ha ejercido sobre los etnógrafos, sino también lingüistas, psicólogos... incluso dentro del campo de las ciencias sociales y humanas; una pléyade de investigadores franceses le son de alguna forma deudores de su orientación. (Mauss, 1979, p. 13)

Acceder a su obra implica abordarla también a través de dos rigurosos autores, Giobellina y Levi Strauss. El estudio preliminar de Fernando Giobellina ofrece un análisis acucioso y documentado acerca de su recorrido investigativo, sus fuentes de acercamiento, así como de su contexto social, político y académico (Mauss, 2009). Levi Strauss, por su parte, aborda a Mauss a través de la introducción a la compilación de su obra en *Sociología y Antropología* (Mauss, 1979), escrito que recuperó el valor de este autor relegado hasta ese momento.

Dentro de un modelo modernizador, positivista, es capaz de cuestionar o re-mirar la investigación de la sociedad. Desde esta perspectiva podríamos observarlo en la frontera entre una mirada conservadora e innovadora: conservadora, pues, siendo un comprometido militante socialista, advierte los peligros de los movimientos antisistema con una mirada crítica a los riesgos políticos contingentes; innovadora, en el ferviente intento de profesionalizar la etnología bajo una perspectiva que profundiza la experiencia, a la vanguardia de una construcción diferente, sin perseguir generalizaciones abstractas.

En esta línea Claude Lévi Strauss resalta a Mauss por su legado de genialidad y fecundidad, que permite abordarlo desde la interdisciplinaria. Pone de relieve su pensamiento moderno, audaz y atemporal en su vigencia, por sobre su obra, considerando sus textos densos, profundos y esotéricos. Destaca al científico adelantado a sus tiempos al incorporar las técnicas corporales y establecer relaciones interdisciplinarias entre psicología y sociología (Mauss, 1979). Mauss no evade ni niega atender aquellas “zonas oscuras” de difícil acceso racional, como la afectividad humana; enfrentando uno de los problemas clásicos de las ciencias sociales. En esta búsqueda, indaga en el psicoanálisis como en la psicología analítica junguiana; inicia así un trabajo interdisciplinario que

se ha ido enriqueciendo, y promueve un modo de hacer de las ciencias humanas surgido en la sociología francesa desde Durkheim hasta Renault.

Marcel Mauss, a partir del análisis de lo observable, logra mirar aquello que aún no se ve, sin elucubraciones teóricas alejadas de lo concreto, sino más bien con interpretaciones y categorizaciones que le ofrecen dichas realidades. En esta perspectiva lo cita Levi Strauss:

Antes que nada es necesario crear el más grande catálogo posible de categorías, pues es necesario partir de aquellas que sabemos que ha hecho uso el hombre; solo entonces podremos ver todas las lunas muertas, pálidas y oscuras que hay en el firmamento de la razón. (Mauss, 1979, p. 42)

Giobellina, por su parte, estudia a Mauss y su ensayo sobre el don definiendo al autor como un ser fragmentario; dividido y comprometido como científico, así como militante socialista (Mauss, 2009). Comprendemos que esta cualidad no refiere a debilidad en sus planteamientos, sino a flexibilidad ante la rigidez del positivismo imperante de su época. La incertidumbre bajo principios empiristas implica, de este modo, un cuestionamiento en el reconstruir y deconstruir, conceptualizando el pensamiento como un proceso inacabado, con una conciencia activa, donde las incoherencias son parte del procedimiento investigativo.

Consideramos que Mauss se constituye en un intelectual dentro del paradigma de una teoría crítica, pues, si bien es cauteloso en su abordaje teórico producto de su contexto histórico, desarrolla con valentía una postura cuestionadora de los saberes preexistentes. Desde las ciencias humanas, observa los hechos socioculturales, rebelándose ante la teoría tradicional centrada en los postulados positivistas de las ciencias naturales. Pone de relieve el valor de la experiencia mediadora y enriquecedora del conocimiento. Se dispone a desarrollar microteorías desde una mirada integrada de la realidad bajo una perspectiva de proceso. En un carácter más general, integra de manera holística la experiencia con la teoría, en coherencia con los postulados de una teoría crítica. En lo particular, comparte criterios de la teoría crítica alemana y su óptica interpeladora de las instituciones y espacios sociales, con el propósito de la transformación de dicho orden desde una perspectiva humanista.

## **El ensayo sobre el don y la coherencia del autor desde su perspectiva investigativa**

Es el espectador el que hace el museo, quien proporciona los elementos del museo.  
(Marcel Duchamp)

Resulta curiosa la sincronía de dos Marcel —Mauss y Duchamp—, quienes, ante el horror de la guerra, el dominio del positivismo moderno, la irrupción del capitalismo progresista y el desarrollo de comunismos totalitarios, acuden a la idea del don como horizonte ante la irracionalidad de la razón. La creatividad intelectual de uno —con su ensayo sobre el don— y artística del otro —con su cuadro instalación *Étant donné*— enlazan la historia pasada, la acción presente y la utopía futura desde una perspectiva crítica. Este es el temple investigativo de Mauss.

En el *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Mauss, 2009), el autor aplica su propuesta comparativa en el análisis de al menos cuatro grupos humanos llamados primitivos, ubicados en las costas del Pacífico: al oeste de Norteamérica, la Melanesia y la Polinesia, así como los esquimales en Canadá, incorporando elementos de los trabajos etnográficos de Malinowski en el archipiélago de Nueva Guinea. A partir de ello desarrolla microteorías centradas en el sistema de dones de estos pueblos arcaicos, indagando en la dinámica de la obligación de dar, recibir y devolver; la define como hecho social total de carácter agonístico, que integra a la persona y el grupo en su realidad, desde lo fisiológico, sociológico y psicológico. Se cuestiona principalmente acerca de la norma de derecho e interés en la obligatoriedad de devolver, así como en cuanto a la fuerza que contiene el don recibido que obliga a la correspondencia.

El ensayo, en sí mismo, es relevante en cuanto a su objeto de estudio: las donaciones como primera noción de contrato social. Desde allí desarrolla dimensiones políticas, morales y económicas de estas experiencias arcaicas, logrando transferir dichos hallazgos al análisis de su contingencia, con una mirada crítica tanto al capitalismo como a los comunismos totalitarios. Giobellina señala que, más que anacronismo en su labor académica e investigativa, la actitud de Mauss se desprende de una claridad política (Giobellina, 2009).

De este modo, cuestiona la razón desde dos perspectivas: racionalidad como sentido común y como dimensión humana relevante pero no única.

Bourdieu, en 1997, recuerda una carta que Mauss le envió en los años sesenta señalándole el peligro de caer en el irracionalismo. Se refería al irracionalismo como negación de la dimensión reflexiva del pensamiento, advirtiendo el peligro que acarrea el capitalismo mercantil, así como los comunismos totalitarios. Décadas después Bourdieu valora la vigencia del pensamiento de Mauss, donde bastaría cambiar el sustantivo de “irracionalismo” utilizado por Mauss por el de “posmodernismo” para adquirir, así, plena actualidad (Bourdieu, 2004).

Desde otra perspectiva, valora aspectos catalogados de irracionales por el positivismo clásico imperante, expresados en el intercambio de dones en las sociedades arcaicas. De este modo, aquello que sostendría la función social no radicaría en la racionalidad, sino en dimensiones psicológicas de carácter emocional, afectivo y corporal; mediante ritos, ceremonias y sacrificios. Levi Strauss señala al respecto:

[...] fue Mauss uno de los primeros en denunciar la insuficiencia de la psicología y de la lógica tradicional, rompiendo sus rígidas estructuras, al revelar otras formas de pensamiento aparentemente extrañas a nuestro entendimiento de adultos europeos [...] designó como fin principal de la etnología el contribuir a ampliar la razón humana. (Mauss, 1971, p. 41)

La actitud investigativa cuestionadora, como proceso inacabado, que asume el autor —en coherencia con su compromiso político— le permite establecer puentes entre sus investigaciones de sociedades arcaicas y las circunstancias de profundos cambios que enfrenta. Logra no solo describir y teorizar, sino proponer también modos de relaciones humanas más allá de meros ejercicios racionales. El intercambio de dones contiene un valor social y afectivo, carente de incondicionalidad; sin embargo, constituyente de valor moral. En este intercambio, el lazo social se construye bajo el criterio de la reciprocidad, a diferencia del contrato utilitarista como modo de intercambio de las sociedades capitalistas, el cual ejercería un daño moral, deteriorando la ética personal y social del individuo.

En definitiva, el criterio reflexivo de este autor, en cuanto a su dimensión científica e investigativa, en coherencia con su imaginario, nos ofrece una perspectiva proyectiva. Tal como la metáfora del arco y la flecha, que, mientras más tira hacia atrás, logra desplegarse más lejos en el horizonte.

## **Nociones a partir del don como forma y función de intercambio en las sociedades arcaicas**

Recíbeme (donatario)/ entrégame (donante)/ pues dándome me tendrás de nuevo.  
(Verso hindú citado en Mauss, 1979, p. 236)

El contrato social primitivo se desarrolla por medio del principio cambio-don, como base de la vida en sociedad, forma donde circulaban las cosas junto a los derechos y las personas. Mauss desarrolla la noción de hecho social total, en que se pone en juego la totalidad del colectivo humano y todas sus dimensiones. De este modo, el intercambio de dones es inclusivo de la sociedad, como lo señala al referirse al *potlatch*: “Hay prestación total en el sentido de que todo el clan contrata por todos, por todo lo que posee y por todo lo que hace, por medio de su jefe” (Mauss, 1979, p.161).

Este hecho social implica, que lo que se da, se recibe y se devuelve es el todo. De este modo, no es el contenido lo esencial, sino su dimensión de totalidad.

A partir del hecho social total que implica el intercambio de dones se desprenden nociones relevantes como el lazo social, la reciprocidad y la integración.

El contrato de donaciones consiste en el compromiso implícito de que aquello que se ha dado y ha sido recibido será devuelto en el futuro. He aquí la pregunta principal de Mauss, en torno a la obligatoriedad que contiene este sistema de donación, en el cual la incertidumbre es sobrellevada por medio de la confianza. Se trata de un modo de convivencia social, que surge tanto de un interés como de una conciencia implícita de colaboración humana; una reciprocidad que, si bien funda un estatus, una jerarquía, surge en una relación simétrica entre colectivos. Hay reciprocidad al recibir, donando en ello reconocimiento y estatus al que da. Se construye una alianza que al donante le brinda dignidad. En el despilfarro de la donación se mata la riqueza, así como se controla la acumulación y la avaricia, aquella que “interrumpe el tráfico de derechos, méritos y alimentos que renacen continuamente los unos y los otros” (Mauss, 1979, p. 237).

Mauss señala que, en el encuentro de tribus diferentes, se constata que este sistema de intercambio contiene en sí mismo una opción por la paz de la cual se desprende un principio de integración en la inclusión de lo diverso. Es decir, constituye una alternativa de convivencia mutua en la

constatación de la diferencia. Se inaugura la paz en la donación total, contrariamente a la alternativa de la guerra por temor a lo desconocido. Este modelo de intercambio de las sociedades arcaicas hace del don su herramienta de vínculo en el orden moral de dar, recibir y devolver. En aquel hecho social total, hay temores e incertidumbres; sin embargo, a partir del encuentro se elige la integración en la confianza y el interés recíproco de satisfacer necesidades y alcanzar honor. El valor afectivo de la circularidad de la alianza de estas prestaciones totales en las sociedades arcaicas supera la incertidumbre racional, en “el fugaz instante en el que la sociedad y los hombres toman conciencia sentimental de sí mismos y de su situación respecto de los demás” (Mauss, 2009, p. 57).

De este modo, se construye lo que hoy llamamos el lazo social, en una circularidad obligatoria de donaciones, que protege a la comunidad, integrando las diferencias sin eludirlas. La reciprocidad implica confianza ante la incertidumbre; el reconocimiento, paz ante la potencialidad de la guerra, y la integración expresa la apertura a la diversidad para enfrentar la diferencia.

### **Nociones desprendidas del sistema de dones como matriz de la demanda social actual**

Hay dos panes. Usted se come dos. Yo ninguno.  
Consumo promedio: un pan por persona.  
(Nicanor Parra)

El sistema de dones parece una utopía en nuestro imaginario globalizado e individualista, inmerso en un capitalismo neoliberal; es una estructura de la anti-estructura, un sinsentido para las sociedades occidentales.

Marcel Mauss entiende la sociedad desde una concepción cooperativista, en armonía con su interés investigativo. Construye un puente entre sus interrogantes acerca del intercambio en las sociedades arcaicas y su imaginario social, los cuales proyecta con criterio ético político. Mauss se pregunta por el origen de una dimensión de la vida en sociedad para transitar por su propio acontecer.

Si observamos las crisis que enfrentamos en el escenario actual, cobra plena vigencia el trabajo de Mauss, en la medida en que las demandas de la ciudadanía refieren a recuperar aquellas nociones que regían los lazos sociales de intercambio desarrollados por él.

Un crecimiento económico desigual, parece constituir el núcleo del descontento en las sociedades democráticas occidentales, que han llevado a la ciudadanía a manifestarse. Un descontento transformado en rabia por la concentración de la riqueza en unos pocos que han hecho “reventar la burbuja” a escala internacional (Baeza, 2019). Bajo la premisa del progreso económico se ha abusado de la privatización de los bienes y servicios, beneficiando solo a una porción de la ciudadanía. Es un progreso para áreas coherentes con el mercantilismo utilitario, como lo son la tecnología informática, la farmacéutica o la proyección inmobiliaria; pero descuida la salud y la educación, bienes públicos imprescindibles, que estructuralmente promueven un progreso integral en la sociedad:

[...] hay que además, tener una preocupación por el individuo, por su vida, su salud y su educación —algo que por otra parte es rentable— por su familia y por el porvenir de esta [...] es preciso poner límite a los beneficios de la especulación y la usura. (Mauss, 1979, p. 249)

La ciudadanía se ha visto occidentalizada en una globalización no elegida. Los líderes a quienes se les confió la soberanía colectiva han abusado de su poder, al canalizar sus propios intereses, ostentando y aprovechando el poder cedido (Ramírez et al., 2016). Estamos ante una crisis de representación que se ha visto incrementada por múltiples casos de corrupción de una clase política deslegitimizada. Se produce un cambio en la idea de democracia, en la medida en que la primacía de lo económico ha perdido de vista la construcción de la comunidad sobre pilares de solidaridad e integración. Las sociedades han visto, vivido y cargado —por una gran parte de su población— con una ausencia de reciprocidad del estado y sus instituciones en cuanto a necesidades fundamentales. En definitiva, hay una sociedad en la cual el mercado ha desmembrado la cohesión sobre pilares económicos que promueven un individualismo que beneficia a sus intereses. Sin embargo, en la conciencia de ello, el lazo social se ha fortalecido para demandar un nuevo orden simbólico de las instituciones, una “resignificación social de cosas de la vida social” (Baeza, 2019).

El contenido fundamental de la demanda social se refiere entonces a una necesidad de reconocimiento del todo que ha sido descuidado; integrando en ello la naturaleza, el medio ambiente, la dignificación de la mujer y de todas las minorías. Se reclama reciprocidad al estado y sus instituciones, así como a los empleadores; se trata de reconstruir la



integración social en cuanto a derechos, bienes y beneficios compartidos que se distribuyan equitativamente.

### **Conclusiones**

Marcel Mauss ha contribuido significativamente en el tratamiento de las problemáticas de las ciencias humanas. Al revisar su ensayo sobre el don, reconocemos estrecha cohesión entre sus perspectivas disciplinaria, investigativa y política. Su análisis acerca de los lazos sociales en torno a los primeros sistemas de intercambio sigue vigente y lo convierte en un autor al cual refieren teorías del reconocimiento, así como la teoría crítica francesa y posmoderna.

A la base de los criterios morales y económicos que regían los hechos sociales totales en el sistema de dones de sociedades arcaicas, las democracias neoliberales han dañado los vínculos, transformando la sociedad en *hechos mercantiles totales*, donde la reciprocidad y la integración buscan volver a constituir el núcleo del lazo social. La perspectiva de Mauss en torno al intercambio de dones constituye, por tanto, una utopía transgresora del orden social actual.

Finalmente, a modo de analogía, es posible aplicar la dinámica del don en la relación entre Mauss y Lévi Strauss, un intercambio recíproco entre un padre de la etnografía y un padre de la antropología estructuralista: Mauss dona a Lévi Strauss un legado intelectual en su formación antropológica, convirtiéndose así en el receptor del don. Años más tarde, este le “devuelve la mano” al resaltar su obra, ya convertido en padre del estructuralismo en antropología, brindándole un impulso de visibilidad, como devolución del don recibido.

El sistema de dones tratado por Mauss constituye un universo lleno de aristas de análisis y posibilidades investigativas en nuestras sociedades, que amplían la perspectiva etnográfica a dimensiones ético-políticas y filosóficas vigentes y necesarias.

**Referencias**

- Baeza, M. A. (2019). Con el estallido social en Chile se rompió la burbuja. Entrevista con Manuel Antonio Baeza. *Revista Chilena de Semiótica*, 12, 215-226. <https://www.revistachilenasemiotica.cl/1/manuel-antonio-baeza/>
- Baeza, M. A. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Red Internacional del Libro.
- Bourdieu, P. (2004). Marcel Mauss, aujourd'hui. *Sociologies el sociètés*, 36 (2), 15-22. <https://doi.org/10.7202/011044ar>
- Giraldo Ramírez, J., Ramírez Baracaldo, A., Suárez, D., Uribe López, M., Duncan, G., Ríos Ramírez, A., Vélez Peralta, A. M., y Echavarría Meza, P. A. (2016). *Participación política y lucha contra la corrupción. A propósito de los acuerdos de La Habana* [Documento de trabajo, Universidad EAFIT, Colombia]. <http://scholar.google.com/scholar?cluster=1410385234061849837&hl=en&oi=scholarr>
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Tecnos.
- Riedemann, C. (2007). *Coronación de Enrique Brouwer*. Kultrun



# Maesschalck, crítico de Habermas. Lecturas preliminares

## Maesschalck, critic of Habermas. Preliminary readings

Cristián Valdés Norambuena  
Universidad Católica de Temuco, Chile

### Resumen

El presente artículo tiene por propósito fundamental dar luces sobre las primeras lecturas de M. Maesschalck a los trabajos de J. Habermas, las cuales le permitirán tomar posición respecto a la Teoría Crítica a partir de sus trabajos previos sobre Schelling, atravesados por el interés por tradición filosófica afro-caribeña, sobre todo la obra de K. Lévéque. Esto redundará en un reposicionamiento histórico del Idealismo Alemán y el rol de la religión en los movimientos sociales, que servirán de punto articulador de su filosofía posterior.

*Palabras claves:* teoría crítica; teoría y praxis; Schelling; emancipación

### Abstract

The main purpose of this article is to shed light on the first readings of M. Maesschalck on the works of J. Habermas, which will allow him to take a position on Critical Theory from his previous work on Schelling, crossed by an interest in Afro-Caribbean philosophical tradition, especially the work of K. Lévéque. This will result in a historical repositioning of German Idealism, and the role of religion in social movements that will serve as the articulating point of his later philosophy.

*Keywords:* critical theory; theory and praxis; Schelling; emancipation

Recibido: 23/12/20. Aceptado: 03/03/21



Cristián Valdés Norambuena es doctor en filosofía por la Universidad Católica de Lovaina. Académico de la Universidad Católica de Temuco. ORCID: 0000-0003-4685-4119

Contacto: entevaldes@outlook.com

Cómo citar: Valdés Norambuena, C. (2021). Maesschalck, crítico de Habermas. Lecturas preliminares. *Revista Stultifera*, 4 (1), 141-160. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n1-08.

Si hacemos una panorámica general de los trabajos del filósofo belga M. Maesschalck, a primera vista pareciera darse un paralelismo entre sus trabajos sobre el Idealismo Alemán —principalmente a través de sus interpretaciones de Fichte y Schelling— y sus esfuerzos por levantar una ética filosófica con perspectivas de aplicación e intervención intelectual. Ambos derroteros han ocupado prácticamente toda su reflexión filosófica (que aquí contamos desde 1987 a la fecha), comenzando con su tesis doctoral defendida ese año y publicada finalmente en 1989 bajo el título *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*<sup>1</sup>, que se intercala de inmediato con trabajos y lecturas habitualmente lejanos a ese tipo de orientación filosófica.

Si bien en algunos espacios académicos de la Université Catholique de Louvain ha existido una apertura significativa a tradiciones heterogéneas de pensamiento, en el caso de Maesschalck el punto de inflexión no radica en un tipo particular de formación académica, sino en el impacto biográfico que significó para él su experiencia de vivir en carne propia —como joven jesuita— los años de transición política de un Haití que salía tormentosamente de una larga dictadura.<sup>2</sup> Eso implicó no solo una tensión con un trabajo filosófico que hasta ese momento se había focalizado en la exegesis de autores, sino fundamentalmente un cambio de perspectiva, en virtud del cual su filosofía se va delineando bajo el imperativo del compromiso intelectual y militante.

Esto último es lo que abre su lectura a diversos autores afrocaribeños, tales como F. Fanon o E. Glissant; pero, dentro de ellos, especialmente el teólogo y filósofo jesuita haitiano K. Lévêque<sup>3</sup>, el cual provoca en él una fuerte impresión en términos de su testimonio de compromiso intelectual y político, que lo lleva posteriormente a su propia vinculación con la educación de adultos, el mundo sindical, las comunidades de base, las organizaciones políticas, etcétera, al mismo tiempo que contribuye de forma indeleble al levantamiento de toda su filosofía, en la medida que su reflexión se construye en sintonía con los diferentes movimiento sociales y sus demandas. Por ello, el periodo que va desde 1987 hasta 1991(año en que publica el señero *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*<sup>4</sup>) constituye un periodo clave para la orientación y consecuente interpretación de su obra. Por cierto, este título constituye un verdadero proyecto filosófico, el cual, leído con detención y en vista de los casi 30 años de producción posterior, configura una suerte de carta de navegación, en donde se explicita

una de las intenciones fundamental de todo su pensamiento: levantar una ética social en clave de liberación.

Ahora bien, la profundización problemática de este aspecto, aparentemente dispar con la dura exegesis de la tradición europea, lleva a preguntarse por los eventuales elementos de sutura a través de los cuales Maesschalck logra integrar, consistentemente, estos elementos heterogéneos. Pues, en una revisión de los textos más relevantes de esos años, se encuentran varios trabajos que profundizan sus interpretaciones sobre Schelling; otros se ocupan del rol de la Iglesia en los movimientos sociales; otros levantan críticas sobre la filosofía política, y de manera gravitante algunas disquisiciones sobre la filosofía de la liberación<sup>5</sup>, temáticas que vistas en conjunto permiten vislumbrar algunas conexiones posibles. Ahora bien, dentro de los trabajos de esos años, uno que nos parece clave, en el sentido de dar cuenta de un desplazamiento y avance de su propio proyecto filosófico, radica en el posicionamiento problemático de algunas tesis de Schelling dentro del marco de discusión de la Ética del Discurso de Habermas. Esta cuestión es la que hallamos en un temprano texto de 1989 titulado “Habermas interprète de Schelling”, escrito en pleno periodo de esta toma de posición filosófica.

Si bien es un texto exploratorio de la recepción de Schelling en los primeros trabajos de Habermas, resulta relevante no solo porque permite dar cuenta de este punto de inflexión al que referimos, sino además porque gran parte de su proyecto filosófico, al menos el que arriba hasta la publicación de *Normes et contextes: les fondements d'une pragmatique contextuelle* de 2001, se mueve dentro de una fuerte controversia con este autor.

Esto último permite señalar la existencia de una recepción problemática de la Teoría Crítica alemana dentro de la recepción francófona de la Escuela de Lovaina, la cual —como también mostraremos de paso— se levanta como un proyecto filosófico desde mitad de los años noventa, a partir de la fuerte crítica y consecuente ruptura con los planteamientos de Habermas; se abre así toda una perspectiva filosófica autónoma, y que en Maesschalck es posible rastrear de forma significativa en este texto que abordaremos. Por ello, no solo ensayaremos una profundización interpretativa de la obra de Maesschalck, sino que indirectamente se relevarán elementos de ruptura y bifurcación de la Teoría Crítica, al unísono con la posibilidad de delinear algunos pilares conceptuales de esta escuela de pensamiento lovainense.

En razón de ello, este texto se abocará al análisis del artículo “Habermas interprète de Schelling”, buscando primeramente precisar el ángulo de lectura de Maesschalck, luego el contexto desde el cual Habermas aborda el pensamiento de Schelling, para terminar con la explicitación de las consecuencias que Maesschalck releva especialmente en términos de la articulación entre la teoría y la praxis, concluyendo con algunas reflexiones y proyecciones de esta reflexión en el plano de su propia filosofía.

### **Contexto de lectura**

Consideramos que una forma fructífera y estratégica de abordar esta cuestión es la revisión somera de discusiones posteriores y más acabadas sobre los planteamientos de Habermas, las cuales permiten en retrospectiva conocer los desarrollos y proyecciones de estos primeros acercamientos a la Ética del Discurso. En esto resulta relevante la publicación en 2001 del ya referido *Normes et contextes*, el cual —a nuestro juicio— marca el cierre de un segundo periodo filosófico, que durante los años noventa va consolidando las primeras definiciones de su pensamiento. Si bien este trabajo mayor data de ese año, es un texto de larga elaboración, que además responde a un contexto de reflexión compartido y fundador de la Escuela de Lovaina.

En efecto, en la primera mitad de los noventa confluyen en el *Centre de Philosophie du Droit* (CPDR) los trabajos de Jean De Munck, André Berten, Jacques Lenoble, entre otros, a los cuales se suma Maesschalck (un poco más joven) poco después de regresar de Haití. Con esto en vista, resaltan las consecuencias filosóficas de su *Raison et pouvoir, Les impasses de la pensée politique postmoderne*, publicado en 1992, pero sobre todo los textos aparecidos en los *Carnets du CPDR* en donde destacan la serie de cinco artículos titulados “Formalismes et théories de l'action”, publicados entre los años 1995 y 1997<sup>6</sup>, y especialmente la serie de tres textos de 1997 titulados precisamente “Normes et contextes”, los cuales no solo adelantan el título y algunos contenidos de la publicación mayor de 2001, sino que se engranan explícitamente con el trabajo mancomunado en torno al *Centre de Philosophie du Droit*.

En términos de instalación conceptual y problemática, los textos que componen “Formalismes et théories de l'action” se desarrollan dentro del cuadro de un seminario realizado en 1996, cuya temática giró en torno a la “investigación fundamental sobre las limitaciones del formalismo procedural en tanto que teoría de la acción” (Maesschalck, 1997, p. 2)<sup>7</sup>, y esta serie de



artículos titulados “Normes et contextes” constituirán una “prolongación [...] en el sentido de una profundización de las hipótesis concernientes a los modos de auto-transformación de las condiciones de inserción conceptual de las normas” (Maesschalck, 1997, p. 2). Si esto lo consideramos en dicho sentido estratégico, anticipamos que esa temprana interpretación del Habermas que se encuentra críticamente con Schelling es uno de los primeros pasos para una vía sin retorno a cuestiones fundamentales de la Teoría Crítica. Pues, si bien lo destacado más arriba no son más que titulares que anticipan un largo y complejo desarrollo filosófico, también reflejan un eje de interpretación perfectamente definido.

En la evolución de su pensamiento, uno de los problemas decisivos de este, su segundo periodo filosófico, radica en una profunda crítica al formalismo procedural en tanto teoría de la acción; vale decir que, invirtiendo los términos, la preocupación está en la cuestión de la *acción* tal como ha sido abordada desde la perspectiva de Habermas, en donde ciertos elementos propios del *formalismo* que acusa poseen algunas limitaciones (mas no errores) que no permitirían un abordaje apropiado, en una perspectiva filosófica impulsada por problemáticas que no son posibles de reflexionar, sin un marco de referencia intensa y sostenida con el contexto que les da origen. En su caso, hay que tener en mente la situación de Haití, que pone en dura tensión cualquier teoría que adolezca de ciertos “formalismos”, que tiendan a hacer abstracción de determinados elementos decisivos en la comprensión de un conflicto social. Aquí hay un modo esquemático y sencillo de explicitar dicha limitación.

Ahora bien, en un segundo momento, los términos dentro de los cuales Maesschalck aborda esta cuestión, en tanto “prolongación” problemática de dichas limitaciones, se concentran en las hipótesis discutidas en este momento fundador de la Escuela de Lovaina, bajo la rúbrica de una crítica respecto a los modos de auto-transformación de las condiciones de inserción conceptual de las normas. Aquí, evidentemente, entramos en un plano tremendamente complejo y notablemente más elaborado respecto de las primeras apreciaciones en su “Habermas interprète de Schelling”; sin embargo, nos permiten enmarcar de manera al menos instrumental el itinerario que allí se cierne.

En 1989, año de elaboración de este artículo, no solo es inevitable considerar el contexto de Haití que define primeramente esos desplazamientos reflexivos, sino también la crisis general del pensamiento emancipador y los socialismos reales. Por ello, un elemento de fondo que

rápidamente aparecerá frontal en sus trabajos, especialmente en el ya citado *Raison et pouvoir* de 1992, y de trasfondo en *Jalons pour une nouvelle éthique* de un año antes, es una relectura y reconsideración de algunas tesis significativas del marxismo, en la medida que urge una reflexión plausible para procesos de liberación y consolidación institucional, que, en el caso de Haití en pleno proceso de liberación dictatorial, se fragilizaba bajo la carencia de un sustento ideológico suficiente y orientador.<sup>8</sup>

Por ello, la cuestión referida a los modos de auto-transformación social le resulten tan relevantes. En primer lugar, porque no concibe un proceso emancipatorio que se restrinja a las relaciones de producción y que, a través de una *dictadura* del proletariado —por tanto a punta de autoridad—, no actúe con la misma intensidad sobre aquellas estructuras normativas que en su momento dieron pie a determinadas condiciones sociales, que desembocaron en un proceso revolucionario consecuente. De ahí que proponga *la vía larga de la lucha legal* a cambio de *la vía corta de la guerra social*, pues finalmente solo distribuye diferentemente el poder, pero no posee la suficiente profundidad para transformar la dinámica social como tal (Valdés, 2020). En razón de eso, la acción sobre las estructuras normativas y la dinámica interna de su propia transformación van tomando cada vez más relevancia, en la medida que su perspectiva sobre la liberación implica una asimilación fuerte del contexto al menos en un doble sentido: primero, como eje fundamental para la comprensión del conflicto social y, en segundo lugar, como espacio reflexivo desde donde proyectar las eventuales intervenciones normativas.

Estas y otras temáticas que ahora solo esbozamos de modo general son aquellas que muy preliminarmente comenzarán a gestarse desde estas primeras lecturas, que logran cruzar su exegesis del Idealismo Alemán, con las reflexiones en torno a la teoría y la praxis desde la perspectiva de Habermas, temática que, como hemos intentado mostrar, se le va imponiendo por necesidad filosófica e histórica.

### **Habermas intérprete de Schelling**

#### ***Desde Maesschalck***

El cuadro de lectura de Maesschalck es muy preciso. Se sustenta en el “importante lugar” de Schelling en la obra de Habermas (Maesschalck, 1989, p. 639), teniendo en cuenta su disertación inaugural de 1954 titulada *Das Absolute und die Geschichte, von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, en donde realiza una “lectura integral de la obra de Schelling” (p. 639), y de

su texto publicado originalmente en 1963 y reeditado en 1971 titulado *Theorie und Praxis —Sozialphilosophische Studien*, en donde dedica el capítulo quinto al problema “Del pasaje del idealismo dialéctico al materialismo: la idea de Schelling de una contracción de Dios y sus consecuencias para la filosofía de la historia”, tal como indica su título. Por tanto, su primer acercamiento se realizará con base en la evidencia bibliográfica de la importancia e influencia de Schelling en los inicios de la filosofía de Habermas, y puntualmente cuando interpreta su obra a partir de la cuestión sobre de la teoría y la praxis en ese texto. Por ello, la lectura de Maesschalck es extremadamente acotada, focalizada en un capítulo en particular, y dentro de un cuadro perfectamente circunscrito de reflexión habermasiano.

Dentro de su lectura, Maesschalck considera que la importancia de este trabajo radica en mostrar el “pivote entre el Idealismo Alemán y la tradición marxista” (1989, p. 639); por tanto, en el punto exacto en donde se tensionan sus propias definiciones filosóficas, a saber, el punto en donde la interpretación de Schelling —la propia y la de Habermas— se juega en su posibilidad de aportar a una reflexión orientada a la articulación entre la teoría y la praxis: primero en el cuadro de interpretación y discusión académica y, en segundo lugar, en las posibilidades de actualización y pertinencia de Schelling, en un contexto problemático muy distinto al que inspira sus trabajos por allá a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, en donde actualmente la relevancia de un pensamiento comprometido y orientado a los movimientos sociales resulta con características distintivas. Claro está, con la diferencia de que Habermas escribe en un periodo en que la polarización del mundo constituye un elemento ineluctable del pensamiento crítico, mientras que Maesschalck lo hace en plena reconfiguración de sus posibilidades en medio del triunfo del capitalismo.

Por ello, este trabajo de Maesschalck no representa de ningún modo una lectura academicista, sino un ejercicio de clarificación de sus propios dilemas filosóficos. Pues bien, esta cuestión se realizará siguiendo dos exigencias fundamentales: la primera es “clarificar ese capítulo a través de los análisis más detallados de la Disertación”, como tema de fondo, y en segundo lugar “marcar claramente los periodos de la obra de Schelling a los cuales refiere Habermas” (1989, p. 639). El primer punto se refiere a una clarificación de la lectura habermasiana como un ejercicio de interpretación general de la obra de Schelling, y el segundo, a la constatación de Maesschalck de que, en *Theorie und Praxis*, no está suficientemente

clarificada la periodización a través de la cual se interpreta a Schelling; por tanto, se corre el riesgo de malos entendidos y, en consecuencia, no comprender apropiadamente la articulación entre la teoría y la praxis que allí se esbozará. Pues, en la enorme minuciosidad del ejercicio maesschalckiano, este advierte que esa observación aparece solo en una pequeña nota al pie, que como tal puede resultar “hermética para un lector desprevenido” (p. 639, nota 5); por tanto, como un elemento importante a considerar. Allí afirma:

De este modo esperamos poder dar algunas luces a la visión conjunta que propone Habermas del esfuerzo filosófico de Schelling, situar esta visión en el cuadro más global de una historia de la filosofía, inmediata (Hegel et Marx) y mediata (Bloch, Löwith et Heidegger), esto con el fin de indicar el punto esencial de la lectura de Habermas, como una piedra de toque para su desarrollo ulterior, la relación entre teoría y praxis y el rol del interés práctico en la determinación del esfuerzo teórico. (p. 640)

En este sentido, la perspectiva de Maesschalck en su libro *Le principe d'autonomie. Introduction aux auteurs modernes* de 1992, recoge su esfuerzo previo de interpretación del pensamiento moderno, que lejos de aplicarse a una didáctica de autores, trata más bien de recoger de esta tradición (comenzando con Kant) las fuentes occidentales del pensamiento emancipador, intentando subsanar al menos dos equívocos de ciertos tipos de interpretación crítica y cerrada de la tradición occidental: la que tiende a reducir el pensamiento moderno a un proyecto civilizatorio de dominación, y la que tiende a omitir que en dicho periodo filosófico hay también una fuerte preocupación por el hombre y la libertad.<sup>9</sup> Por ello, puede leerse en este gesto maesschalckiano el rescate y los aportes de su propia tradición dentro de un cuadro contextual que se le revela complejo, pero no por eso completamente ajeno. Por ello, además de todo lo ya señalado, este ejercicio es también un esfuerzo de fondo, en donde más que ensayar una génesis del pensamiento de Habermas, comienzan a explicitarse críticamente las “fuentes modernas de una filosofía contemporánea” (p. 640), en el sentido de que no bastaría la mera correlación bibliográfica y cronológica de autores, sino el necesario ejercicio de relevar las consecuencias e influencias del pensamiento moderno —en este caso el de Schelling— en una discusión abierta y urgente de nuestra época.

### ***Desde Habermas***

Hasta aquí hemos explicitado algunos términos relevantes a partir de los cuales Maesschalck aborda esta lectura de Habermas; sin embargo, en

*Theorie und Praxis*, al corresponder a una compilación de artículos sobre la cuestión, y contar con dos ediciones con ocho años de diferencia, Habermas se da el espacio de interpretar sus propios trabajos y contextualizarlos dentro de su pensamiento y desarrollo posterior; por tanto, otorga otro ángulo para comprender su propia interpretación de Schelling.

Desde la primera edición de *Theorie und Praxis* en 1963 y la segunda de 1971, no solo vale considerar la significativa distancia temporal entre ellas, sino sobre todo la evolución del pensamiento habermasiano durante la década de los sesenta. En este sentido, lo fundamental es el modo en que se va desarrollando su propia interpretación de la relación entre la teoría y la praxis; por tanto, como uno de los ejes articuladores de la Teoría Crítica, que, sin desconocer la tradición venida desde Aristóteles, el paso por el Idealismo Alemán y su consolidación en el marxismo, se abocará fuertemente al problema de la razón instrumental como cientificación y tecnificación de la política, y el riesgo consecuente de la despolitización de la sociedad. En otras palabras, el despliegue de su pensamiento durante esa década apuntó a la profundización y complejización de la tarea por levantar una teoría social en términos de una praxis de emancipación. Esta reflexión crítica de su propio trabajo es la que nos brinda en la “Introducción a la nueva edición. Algunas dificultades en la tentativa de vincular teoría y praxis”.<sup>10</sup>

La primera observación de fondo es que, como texto unitario, se había propuesto como objetivo una “investigación sistemática sobre la relación entre la teoría y la praxis” (Habermas, 2011, p. 25); sin embargo y como declara en las mismas líneas, “la investigación quedó limitada a ese anuncio”. Por tanto, el propósito de esta “Introducción” no corresponde a una intervención sobre los textos ya publicados, sino un ejercicio en el cual queda en claro la continuidad de la reflexión, “tema que no me abandonó”, bajo la posibilidad de leer “retrospectivamente [...] hacia dónde fueron esas reflexiones desde entonces” (p. 25).

Dentro de estas limitaciones, la principal sería el “punto de vista histórico” (Habermas, 2011, p. 25) a partir del cual se pretende desarrollar una “teoría de la sociedad proyectada con un propósito práctico, y delimitar su *status* a través de teorías de otra proveniencia” (p. 25); vale decir que corresponden a la importancia de la praxis social y la clarificación de la misma, leída a través de la tradición del pensamiento occidental. Ahora bien, más que limitaciones —término que utiliza el mismo Habermas— consideramos que estas observaciones también permiten dar cuenta de un

aspecto positivo de las mismas, que resalta este propósito de fondo en términos de una de mirada histórica de la cuestión, esto es, a través del ejercicio de análisis de la problemática, tal como ha sido planteada desde distintos autores y escuelas, otorgando una mirada diacrónica de la relación entre teoría y praxis, desde la perspectiva problemática que se configura a partir de la reflexión de Marx. Para Habermas, esto implica abordar esta formulación de la “teoría social” en cuanto “teoría reflexiva [que se constituye] sobre dos puntos de vista” (p. 25). En ese sentido, *el materialismo histórico* “pretende ofrecer una explicación de la evolución social a tal punto abarcante, de referir no solo al contexto de surgimiento sino también al contexto de aplicación de la propia teoría” (Habermas, 2011, p. 26).

Por ello, la teoría —sobre esos dos puntos de vista—, a saber, la de referir al contexto problemático desde la cual se levanta, al mismo tiempo que a su aplicación, implica una *autorreflexión* que “se torna objetivamente posible” (Habermas, 2011, p. 26); de ahí que pueda dar cuenta del “destinatario” que, apoyado en la teoría, “puede tener claridad sobre sí mismo”, al mismo tiempo de “su papel potencialmente emancipatorio en el proceso histórico”. En razón de esto, Habermas está en posición de afirmar lo siguiente:

Como una reflexión sobre su contexto de surgimiento y como anticipación de su contexto de aplicación, la propia teoría se comprende como un momento catalizador necesario del mismo contexto de vida social que analiza; más precisamente, lo analiza como la cualidad de un contexto integral de coerción desde el punto de vista de su supresión posible. (Habermas, 2011, p. 26)

Ahora bien, esta teoría, en términos de la relación consecuente *con* la praxis, nuevamente se despliega sobre dos puntos de vista complementarios. El primero corresponde a la investigación sobre la “constitución de una configuración de intereses”, en tanto que “también forma parte [de ella] en función del conocer” (Habermas, 2011, p. 26) y, por la otra, se ocupa del “contexto histórico de acción sobre el cual la teoría puede influir orientándose hacia la acción” (p. 26). En este sentido, la primera se refiere a la *praxis social*, en cuanto síntesis social-teórica que hace posible el conocimiento de la misma, y la segunda, como *praxis política*, en cuanto se orienta a la revolución consciente del sistema institucional (p. 26).

Esta bifurcación de la relación entre la teoría y la praxis, en praxis social y política, es lo que —para Habermas— diferencia esta *teoría social*



respecto de la *ciencia* y la *filosofía*. Este punto es especialmente importante, pues implica, por una parte, marcar distancia de la tecnificación de la teoría como razón instrumental, al mismo tiempo que logra diferenciarse y avanzar respecto a las discusiones desarrolladas en la filosofía moderna, aquella inmediatamente anterior a Marx y que prefigura su originalidad y posibilidad de repensar la relación entre teoría y praxis. Por tanto, permite dar cuenta del punto de vista del abordaje que hará en su interpretación de Schelling y que posteriormente ocupará a Maesschalck.

Si bien es conocido que la crítica propuesta por Marx se levanta en fuerte contraste con una filosofía de marcado acento contemplativo, para Habermas lo relevante de este texto no está en la clarificación de esas “determinaciones” de la teoría social en términos sistemáticos, sino en un propósito mucho más restringido, que dice relación con el abordaje de aquellas en términos de una “conexión histórica del problema” (Habermas, 2011, p. 27). Esto es lo que Habermas desglosará en tres momentos consecutivos: el primero, referido a sus estudios sobre la distinción aristotélica entre la teoría y la praxis, que “sirve como hilo conductor”; el segundo, propio de la modernidad en referencia a la *filosofía social* —nótese la denominación—, y finalmente, el materialismo histórico, en cuanto *teoría social* propiamente tal orientada explícitamente con un propósito práctico (p. 27). El segundo punto es el que nos importa destacar:

La filosofía social de la modernidad impone, a través de la doctrina clásica del derecho natural, la pretensión de alcanzar un *status* concurrente para ser levantado científicamente, a precio de separar la filosofía práctica en relación a su contexto de experiencia: la filosofía social transformada en monológica en realidad no puede relacionarse con la praxis, sino únicamente como una acción racional con respecto a fines controlada por recomendaciones técnico-sociales. (Habermas, 2011, p. 27)

Esto último es decisivo, pues Schelling operará precisamente como punto de transición entre el *idealismo dialéctico* y el *materialismo*. Por tanto, dentro de la obra de Habermas se mostrará como un autor ineludible, que, si bien no se resta en esas perspectivas propias de la *filosofía social* —en la medida que comporta elementos claves para ese paso—, tampoco alcanzaría para una *teoría social* propiamente dicha; en consecuencia, este será en general el eje de discusión desde el cual Habermas contextualiza su propia lectura de Schelling. Sin embargo, este punto amerita la observación de Maesschalck, la cual recuerda que la versión original de 1963 incluía ensayos sobre Bloch y Löwith, que interpretativamente “permitía situar la



fecundidad espiritual de Schelling en la tradición marxista” (Maesschalck, 1989, p. 640, nota 9); vale decir que no solo opera como dicho punto de transición, como “pivote”, según sus palabras en la lectura de esta edición de 1971, sino también como un punto de influencia mucho más activo en términos de una continuidad “espiritual” en el marxismo de estos autores.<sup>11</sup>

### ***De Habermas a Schelling***

Como hemos intentado mostrar hasta ahora, la preocupación articuladora de este primer Maesschalck, a partir de la cual se proyectarán sus reflexiones más originales y marcadas de su pensamiento durante los años noventa, se desarrollarán dentro de un cuadro de discusión respecto al desarrollo de las ideas filosóficas europeas, sobre todo el lugar de Schelling dentro de la *teoría social* de Marx en adelante.

Esto implica que, en los planteamientos fundamentales de la Escuela de Lovaina, haya también un tipo de continuidad con este Habermas, reconociendo la importancia de la filosofía marxiana como punto de inflexión y profundización de la *filosofía social*, que ya anticipaban una proyección crítica abocada a la transformación de las estructuras de dominación. Sin embargo, este acercamiento y reposicionamiento de Schelling dentro de la reflexión de Maesschalck implican también una ampliación de esa consideración, buscando el espacio propiamente filosófico y crítico de este autor, más allá de una lectura diacrónica de pensadores y escuelas, que busque dar cuenta de una historia de las ideas de dicho planteamiento teórico.

Por ello, este cruce de lecturas de *Theorie und Praxis*, más que jugarse en el minucioso detalle que pudiera poner de relieve los puntos exactos de tensión en la interpretación sobre la obra de Schelling (en el sentido de buscar acabadamente, línea por línea, los hitos de controversia entre Maesschalck y Habermas —ambos grandes conocedores de su obra—), se juega, decimos, en la valorización filosófica de este autor, primero dentro del cuadro general de la discusión de la teoría crítica y, en segundo lugar, en el contexto problemático particular en que se mueve Maesschalck. En razón de ello, se hace necesario retomar también el peso de su vinculación con la Compañía de Jesús y sus obras en países atribulados como Haití —de la cual Maesschalck en su momento formó parte— y la influencia teológica y filosófica de K. Lévéque, que indicamos más arriba; pues, en este punto en particular, consideramos que ocupan un rol decisivo en su toma de posición filosófica frente a Habermas.

En el reseñado “Habermas interprète de Schelling”, si bien Maesschalck se aboca fuertemente a la clarificación de varios puntos, en que considera necesario precisar diversos elementos *en y de* la interpretación de Habermas, lo más importante para nosotros, en términos de consecuencias filosóficas para su propio trabajo, son las reflexiones desarrolladas en sus últimas páginas. En ellas, ya ajustada su propia interpretación respecto a la compleja cuestión de la *contracción de Dios* (desde la cual Habermas pretende dar cuenta del pasaje del idealismo dialéctico al materialismo histórico), van surgiendo elementos claves que serán permanentes en su filosofía.

Lo primero es precisar que, en su retirada, Dios arriesga la desobediencia del hombre, pues está “sumiso” al Mal como principio de dominación, en cuanto preferiría “afirmar su individualidad” antes que buscar “una paz eterna en la comunión de los Espíritus” (Maesschalck, 1989, p. 654). Ahora bien, actualizando esta idea, Maesschalck considera que “la situación actual de la humanidad se caracteriza por una dominación de lo exterior sobre lo interior, de lo material sobre lo espiritual”, inversión originaria que implica en consecuencia un “materialismo integral”, punto en el que coincidirían Marx y Schelling. Sin embargo, el punto de quiebre que le interesa destacar es que Marx optaría por “reconducir la lucha de la humanidad social”, mientras que en Schelling alcanzaría un “sentido teogónico que absorbe el destino humano” (p. 654). Este contraste sería, para Maesschalck, el punto exacto en el cual se bifurcan las posturas de estos autores, pero que no implica olvidar que, en términos de dar cuenta de una problemática, si bien el lenguaje de Schelling posee una fuerte connotación especulativa, eso no implica que no esté imbuido en una perspectiva concreta de emancipación. Las siguientes líneas nos parecen clarificadoras:

La negación de la negación cierra el reino de lo negativo. Ella esgrime en sus términos (especulativos) la expresión de la inversión. De este “apocalipsis” nace la convicción, en Schelling, el comienzo de una nueva era. Falta revertir el mundo inverso, restaurar la relación de la existencia y de la libertad, someter el principio material, transformar el mundo. Para Marx, esta exigencia implica una práctica que se entiende bajo la esperanza de una sociedad fundada sobre un nuevo equilibrio. Ella determina la orientación del combate de la humanidad social, por tanto bajo la perspectiva de posicionar dogmáticamente la posibilidad ontológica de la reconciliación del hombre y la naturaleza. El deber que incumbe al hombre posiblemente sea

objeto de una tarea infinita, pero representa la expresión auténtica de la grandeza de su humanidad, de su libertad. (Maesschalck, 1989, p. 655)

En este punto en particular, no existiría gran diferencia entre la interpretación de Maesschalck y Habermas, salvo en que a este último le interesa destacar que “Marx vendría a superar el lenguaje especulativo de Schelling en vista del primado de la práctica”; por tanto, a impugnar una “ontología” que, en perspectiva de un ejercicio concreto de praxis, se revela como “impotente” (Maesschalck, 1989, p. 656). Por ello, “la relación entre Schelling y Marx puesta en estos términos, implica para Habermas un precioso inductor en su comprensión de la filosofía contemporánea” (p. 659).<sup>12</sup> En específico, se trata de su idea según la cual en la reflexión del filósofo de Jena “la teoría y la práctica coinciden en el ejercicio de la función contemplativa”, como un intento especulativo que, por intermedio de una “investigación sobre el Ser, intenta encarnar el abandono de sí, prometiendo cambiar la fortuna”. Por tanto, hace coincidir e incluso identificar el Ser con la evocación de la Salvación, punto exacto que —para Habermas— permitiría de alguna forma, a pesar de todo, salvar la superación del Idealismo; sin embargo, implica al mismo tiempo “la ambivalencia que Schelling ha legado a la filosofía contemporánea” (p. 657), aquella que precisamente debería ser abordada y que en esta clave posiciona su pensamiento en el desarrollo de las ideas filosóficas. Sin embargo, a nuestro juicio, la cuestión más importante de todas, y que entronca con el trasfondo jesuítico y la influencia de Lévêque en Maesschalck, radica al papel de la *religión* dentro de la teoría crítica, de la cual Habermas tiene una postura más bien negativa y ampliamente desarrollada en variados lugares de su obra, cuestión que en esta ocasión impugna a través de su interpretación de Schelling.

En efecto, para Maesschalck dicha exégesis carga con el peso de “una suerte de ruptura histórica en la obra de Schelling”, en el sentido que de este modo se permite “anticipar el destino de la razón postmoderna confrontada a la radicalidad de la finitud humana”; vale decir que predispone su interpretación en vista de esta problemática y no tanto respecto a una interpretación del autor (Maesschalck, 1989, p. 658). Este punto es lo que, según Maesschalck, implica una “crítica masiva a Bloch”, en términos de su vinculación filosófica al primer Schelling, que trae como consecuencia al mismo tiempo “el abandono de la religión sumida por Boch como utopía movilizadora”, en cuanto “una ilusión que extravía al hombre de su compromiso en el movimiento paradójico de la historia, sacrificando la

historicidad de Todo” (p. 658). En este punto queremos citar *in extenso*, tanto por lo reveladoras que resultan las palabras de Maesschalck como por la factura de las mismas:

Por inspiradora que pueda resultar, el problema de esta interpretación reside en la eliminación del valor emancipador de la experiencia religiosa en el recorrido intelectual de Schelling. Si Schelling escapa de la fascinación del progreso histórico, concebido como el auto-movimiento del Espíritu en la Historia, es por la voluntad de tomar el destino de la consciencia religiosa, como una *liberación* en vista de la falsa relación a lo divino que se halla en la Mitología: la relación que determinaría la *alienación fundamental* de la figura antigua de la consciencia. Para Schelling, la libertad religiosa es finalmente la condición esencial de la libertad moderna. En su *Filosofía relacional* el destino de la razón está íntimamente ligado al destino de la consciencia religiosa. Frente a la empresa del Estado moderno, la libertad no se puede satisfacer de su realización impersonal en el espíritu objetivo. Más que nunca, ella no puede encontrar respuesta a su deseo más que en un Absoluto que promete su personalidad. Pero Schelling es preciso, él no esgrime en ningún caso una fuga mística. Este Absoluto une a la Historia y destruye el bello edificio de la razón, para afirmar la prioridad de la libertad. Esto es nada menos que un retorno voluntario a la potencia de subversión del cristianismo, a la presencia del *kairos* por sobre el *logos*. (Maesschalck, 1989, p. 658)

En este punto, como lo será en toda su obra (de modo más intenso o solapado, dependiendo del acento problemático y el contexto de reflexión), la importancia de la *religión* —en su versión *cristiana*— es capital en el pensamiento de Maesschalck.

En este sentido, si es necesario postular un primer punto de inflexión, más allá de su evolución posterior en torno a la discusión sobre el universal y el contexto, evidentemente está en este doble rescate: el de Schelling como piso indeleble de su pensamiento y, por tanto, como un punto de anclaje en la tradición crítica, y el lugar del cristianismo en los movimientos sociales de liberación. En otras palabras, el “Habermas intérprete de Schelling” es un primer acercamiento para proyectar, en el presente, los aportes del pensamiento moderno representado a través del filósofo de Jena, que, a partir de este contraste crítico con Habermas, implicará no solo una tensa y decisiva relación filosófica con él, sino la posibilidad de repensar esa tradición proyectándola bajo la tensión entre la teoría y praxis, en perspectiva de contextos socio-políticos altamente complejos e inesperados para estructuras teóricas convencionales. Se instalan así diversos puntos

de controversia con la tradición de la teoría crítica alemana, y la necesidad de levantar propuestas filosóficas ajustadas a estas nuevas preguntas.

### Conclusiones

En estas páginas hemos ensayado una aproximación a la obra de M. Maesschalck, en perspectiva de dar luces respecto a la articulación entre la tradición del Idealismo, que ocupó intensamente los primeros años de su producción filosófica, y su vinculación con los movimientos sociales y la necesidad de levantar una ética en perspectiva de liberación. En otras palabras, hemos intentado abordar un momento de decisiones filosóficas, en el cual Habermas se presentó como punto de inflexión a través de su interpretación de Schelling. Pues claro, será en la segunda edición del texto *Theorie und Praxis* donde hallará la posibilidad de situar a Schelling dentro del cuadro de la teoría crítica, en vista, por tanto, de una de las discusiones filosóficas más influyentes en el debate continental durante el siglo XX, al mismo tiempo que un paso ineludible en cualquier reflexión sobre la transformación social y el pensamiento emancipador.

Esto nos llevó a la necesidad de precisar el contexto de lectura de Maesschalck, a través de la reconstrucción somera de algunos elementos bio-bibliográficos de su obra, la proyección de esos primeros debates en los sesudos análisis y críticas a la *Ética del Discurso* —específicamente hasta la publicación de *Normes et contextes* en 2001 que cierra un segundo momento filosófico de su trabajo—, y la instalación de algunos elementos generales en torno a su artículo “Habermas interprète de Schelling” de 1989, que nos sirvió de guía, en la medida que materializa ese punto de inflexión de su pensamiento, al mismo tiempo que revisamos la interpretación que el mismo Habermas realiza de su texto, con el propósito de lograr dos puntos de vista para comprender de mejor manera el problema. Con ello en mente, en el último apartado intentamos apuntar algunos elementos que dieran luces sobre el modo en que Maesschalck se acerca al problema, pero con especial atención a aquellos rudimentos que nos permitieran comprender cómo, en su filosofía, se fue abordando preliminarmente el cruce de tradiciones y preguntas que han definido hasta ahora su pensamiento.

Al respecto, lo fundamental radica en dos desplazamientos interpretativos. El primero tiene que ver con cierta extensión que Maesschalck realiza de la filosofía de Schelling, con el objetivo de relevar su pertinencia para la *teoría social*, con lo cual corre el cerco que instala Habermas en su interpretación histórica de la vinculación entre teoría y

praxis, que lo relegaba a un punto de transición y pivote desde el idealismo hacia el materialismo. El segundo es aquel que recoge el *valor emancipador de la religión*, claramente en una perspectiva que logra cruzarse significativamente con su pensamiento militante y sus lecturas de K. Lévéque, en donde este elemento juega un rol fundamental como relato de liberación. En esto último, Maesschalck lo que hace es reposicionar el discurso cristiano dentro de la discusión ética, principalmente a través de la relevancia que posee este elemento —de forma diversa— en Schelling y Lévéque. En el fondo, es un ejercicio de diálogo de tradiciones diversas.

Ahora bien, hay que llamar la atención que esta extensión —como la denominamos— no es un mero elemento propio de la exegesis de un autor, o bien la problemática respecto al lugar del pensamiento de Schelling en una historia de las ideas de la teoría crítica, pues en términos netos implica ampliar los insumos del pensamiento emancipador, y una actualización del mismo en un cuadro de reflexión distinto al que contempla Habermas a inicio de los setenta. Pues claro, si tomamos en serio las fluctuaciones de la teoría social crítica, pero no vemos en ella más que variaciones de los mismos problemas fundamentales, entonces estamos confundiendo la pregunta que motiva esas reflexiones con el levantamiento teórico consecuente. Esto es importante, porque la superposición de interpretaciones del mismo texto, a saber, la de Maesschalck y la del propio Habermas, corresponden a miradas muy diferentes, que en el esfuerzo del filósofo belga reflejan una recapitulación de la pregunta en torno a la emancipación, con una consecuente crítica a esos planteamientos teóricos y la necesidad de formular nuevas articulaciones conceptuales. Esto último es fundamental, porque implica que efectivamente hay una cuestión de fondo que se está poniendo en juego y, por tanto, se instala una posibilidad de pensamiento crítico que, vinculado en términos históricos a esa filosofía, se proyecta problemáticamente en un marco de discusión diferente.

Por ello, la reposición de Schelling en este nuevo contexto epocal y teórico de discusión implica también la inclusión de nuevos insumos y problemas filosóficos, más todavía cuando se entrecruza con tradiciones tan diversas como las provenientes de autores afro-caribeños y latinoamericanos, inaugurando todo un espacio de reflexión prácticamente inédito en el contexto europeo. Sin embargo, dentro de la Escuela de Lovaina, no solo este autor ocupará un rol relevante, sino también Fichte, a los cuales el mismo Maesschalck comienza a dedicar numerosos trabajos en el mismo periodo<sup>13</sup>, sumándose a ello la re-interpretación de este autor a



través de los trabajos de J. Lenoble, quien, desde una perspectiva marcadamente jurídica, logra también un reposicionamiento de este idealista, nutriendo las fuentes de esta escuela con elementos tradicionales de la filosofía occidental, los últimos aportes de la psicología, la teoría de grupos, los estudios experimentales sobre evolución moral, etcétera. Y en algunos de sus espacios, como en Maesschalck, se suman fuentes heterogéneas del pensamiento periférico.

Finalmente, cabe hacer notar que, para Maesschalck, la relevancia del elemento religioso es un modo de conciliar su abanico de lecturas diversas, sumando a ello su participación directa con las comunidades de base en los años más atribulados de Haití, que lo ponen en claro del rol político y social del cristianismo en situaciones concretas y especialmente duras en la historia de un pueblo. Sin embargo, es necesario al menos anunciar una crítica al respecto, pues si el contexto es decisivo en la comprensión de la dinámica social y la consecuente posibilidad de transformación, entonces cabe preguntarse por la heterogeneidad de los mismos y el lugar de las religiones no-cristianas en los movimientos sociales.

Quizá en este punto habría que ampliar aún más la pregunta, pero, sobre todo, realizar una crítica profunda a este lugar privilegiado, a priori, del cristianismo, en detrimento de cuestiones tan significativas en el contexto caribeño y latinoamericano como el denominado sincretismo religioso, y particularmente la pervivencia de experiencias de trascendencia con un origen distinto al judeo-cristianismo, como el Vudú en el caso del mismo Haití y sus raíces africanas, o las religiones indígenas que abundan en América Latina.

Como sea el caso, estas perspectivas de Maesschalck que apenas logramos esbozar apuntan a la originalidad filosófica del autor y a la posibilidad cierta de levantar un significativo diálogo de tradiciones, cuestión que invita a profundizar en estas diferenciaciones con la teoría crítica, incluyendo más autores, textos y preguntas.

### Notas

<sup>1</sup> El texto de 1986 que sirvió para su Licenciatura en Filosofía tiene el mismo título con el agregado “1794 à 1806”, pero notablemente más breve en comparación con las 913 páginas del texto de su tesis doctoral y las 170 de esta primera versión. El texto publicado de 1989 resulto un poco más breve con 768 páginas.



<sup>2</sup> Al no existir una biografía del autor, nos basamos en los relatos personales que hemos compartido con M. Maesschalck y su experiencia en ese país.

<sup>3</sup> Maesschalck junto a un par de colegas se encarga de editar *Cahier Karl Lévêque*, una compilación de textos de este autor, que a la postre constituye uno de los pocos trabajos para conocer su pensamiento. Maesschalck, M., & Jouthe, E. (1993). *Cahier Karl Lévêque #1. L'analyse politique : idéologie et Mentalité sociale*. Haïti : ICKL.

<sup>4</sup> Reforzando ese aparente paralelismo, el mismo año publica Maesschalck, M. (1991). *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*. Institut Supérieur de Philosophie UCLouvain.

<sup>5</sup> Una versión resumida de sus trabajos en <https://perso.cpd.ucl.ac.be/maesschalck/index.php>

<sup>6</sup> Para este trabajo no contamos con el año preciso de todas las publicaciones.

<sup>7</sup> Traducimos directamente desde el francés.

<sup>8</sup> En su vinculación con el marxismo hay una diferencia a considerar con aquella esgrimida por K. Lévêque —en el caso de éste mediada fuertemente por L. Althusser—, obviamente en consideración del contexto dentro del cual cada uno se enfrenta al concepto y contexto de revolución. En este sentido Maesschalck profundiza notablemente la separación con Marx que ya se vislumbraba en los últimos textos de Lévêque, pero sin dejar de atender significativamente el concepto de ideología desarrollado por Althusser, incluso en trabajos bastante recientes. Cf. Maesschalck, M. (2015). *La cause du sujet*. Belgique : Peeters. Maesschalck, M., & Bruschi, F. (2015). Law and Belief: A Pragmatist Interpretation of the Althusserian Conception of Legal Ideology. *Law and Critique*, 26, 281–303.

<sup>9</sup> Este interés de clarificación si bien no está explicitado en el texto, podría especularse que responde a la preocupación surgida por su contacto con intelectuales no-europeos.

<sup>10</sup> Nosotros traduciremos y citaremos desde la edición portuguesa, en atención de la edición inglesa que sirve de contraste.

<sup>11</sup> Claramente resta precisar qué significa filosóficamente dicha “fecundidad espiritual”.

<sup>12</sup> En este punto particular es donde Maesschalck destaca el rol de Bloch y Löwith como autores que asimilan las posturas de Schelling dentro de un cuadro de discusión marxiana, por tanto como una muestra de la parcialidad de Habermas

al momento de circunscribir su pensamiento como un punto de transición de la filosofía moderna (Maesschalck, 2011, p. 656).

<sup>13</sup> Sobre todo en Maesschalck, M. (1996). *Droit et création sociale chez Fichte : Une philosophie moderne de l'action politique*. Belgique : Peeters. Maesschalck, M. (2000). *Religion et identité culturelle chez Fichte*. ISP-UCLouvain. Además, innumerables artículos sobre el autor.

### Referencias

Habermas, J. (1973). *Theory and Practice*. Beacon Press.

Habermas, J. (2011). *Teoria e práxis. Estudos de filosofia social*. UNESP.

Maesschalck, M. (1989). Habermas interprète de Schelling. *Archives de Philosophie*, 52(4), 639-658. <http://www.jstor.org/stable/43036667>

Maesschalck, M. (1989). *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*. Institut Supérieur de Philosophie UCLouvain.

Maesschalck, M. (1991). *Jalons pour une Nouvelle éthique. Philosophie de la libération et Éthique sociale*. Institut Supérieur de Philosophie UCLouvain.

Maesschalck, M. (1992). *Le principe d'autonomie. Introduction aux auteurs modernes*. Institut Supérieur de Philosophie UCLouvain.

Maesschalck, M. (1992). *Raison et pouvoir, Les impasses de la pensée politique postmoderne*. Presses de l'Université Saint-Louis.

Maesschalck, M. (2001). *Normes et contextes. Les fondements d'une pragmatique contextuelle*. OLMS.

Valdés, C. (2020). La transformación social emancipadora y la "lucha legal" en la filosofía política de M. Maesschalck. *Izquierdas*, 49, 2050-2065.

## **Presentación de *Revista Stultifera* y normas de publicación**

*Revista Stultifera* de Humanidades y Ciencias Sociales se publica semestralmente desde 2018 por un equipo interdisciplinario en la Sede Puerto Montt de la Universidad Austral de Chile. Recibe durante todo el año artículos de investigación y reflexión, comentarios críticos de artículos recientes y reseñas. Los artículos deben ser originales e inéditos y vincularse con el foco temático de la revista, que cubre los tópicos de la crítica, la cultura popular y la contracultura. La publicación se rige por el acceso abierto (sistema *Open Journal*). No hay cobros asociados a la publicación y uso del material que en ella se publica.

### **Línea editorial**

El proyecto cultural moderno se sustenta en el autocuestionamiento reflexivo de las propias condiciones de inteligibilidad sociohistórica, y genera tal escisión de lenguajes y prácticas culturales que, en el curso de la modernidad, se han instituido formas autónomas de mediación entre los renovadores de los léxicos culturales y los diferentes públicos. La crítica es, pues, un elemento constitutivo de los procesos de modernización, aunque con frecuencia su ejercicio se neutraliza mediante la institucionalización de una crítica cultural académica, incapaz de comprender las demandas sociohistóricas que pesan sobre los lenguajes culturales; con ese gesto, la crítica cultural deviene ideología cómplice de la escisión elitista de la cultura académica. En ese sentido, la crítica académica no siempre logra dar cuenta de las formas disruptivas de contracultura que la propia modernización cultural genera ni tampoco es capaz de acoger las voces de unas culturas populares cada vez más sujetas a la homogeneización y, eventualmente, la gestión cultural.

Desde ese punto de vista, *Stultifera* se propone asumir las tareas de una crítica comprometida con la elucidación de la actualidad y, en consecuencia, pretende recoger todas las voces reflexivas discordantes con la cultura oficial, el pensamiento único y la institución académica. Por eso, *Stultifera* recibe aportaciones a la crítica filosófica, literaria, educativa, social o política; estudios transdisciplinarios en educación y ciencias sociales, estudios de género, así como estudios sociales, antropológicos, psicosociales o históricos relativos a la contracultura o las culturas populares. La línea

## PRESENTACIÓN Y NORMAS DE PUBLICACIÓN

editorial de la revista se caracteriza, pues, más en términos de intereses epistemológicos y políticos que en torno a los cotos disciplinares trazados en la institución académica.

### **Normas de publicación**

Quienes deseen enviar sus investigaciones a la revista deben cumplir con los requisitos de normas APA, séptima edición, indicar su afiliación institucional, correo electrónico e incluir un *abstract* y un resumen (de entre 150 y 250 palabras), así como señalar entre tres y cinco palabras claves en inglés y español. Los trabajos deben tener un mínimo de 15 cuartillas (hoja tamaño carta) y un máximo de 30, letra *Times New Roman*, interlineado 1,5, con todos los márgenes de tres centímetros. También se recibirán reseñas (de entre tres y cinco cuartillas) de textos no reseñados previamente o de publicaciones recientes. Para los autores no hay ningún costo asociado al proceso editorial ni se cobra por la publicación.

Los textos enviados para evaluación no pueden haber sido publicados previamente ni estar sujetos a evaluación por otra revista.

### **Proceso de arbitraje**

Los artículos recibidos serán sometidos a evaluación con el sistema doble ciego por expertos externos. Para evitar conflictos de intereses, la evaluación de los artículos estará siempre a cargo de pares no pertenecientes a la institución a que el autor esté afiliado ni que sean coinvestigadores o coautores de otros trabajos publicados por el remitente. Solo se someterán a arbitraje los artículos de investigación o reflexión que sean inéditos y originales y que cumplan con las normas de estilo APA, en su séptima edición, por las cuales se rige la revista. La evaluación de los artículos considera los siguientes aspectos: pertinencia con la línea editorial de la revista y relevancia disciplinar; originalidad del contenido; relación del título con el contenido; panorámica lograda del estado de la cuestión; coherencia entre los objetivos, la metodología y los resultados; metodología adecuadamente detallada; conclusiones relevantes y acordes al propósito investigativo; aporte crítico; actualidad de las fuentes bibliográficas; claridad y coherencia en la organización y redacción del texto; finalmente, presencia de un resumen que detalle el propósito, método, muestra y principales resultados y conclusiones. La decisión final de aceptar, solicitar modificaciones o rechazar cada artículo la adoptará el Consejo Editorial a

partir de las evaluaciones obtenidas de los dos árbitros externos. En caso de que exista discrepancia entre los dos evaluadores externos, se solicitará una tercera evaluación para establecer el dictamen final. El Editor de la revista comunicará el resultado del proceso de evaluación a los autores, y los artículos se publicarán en el siguiente número de la revista, salvo que se trate de un número con editores especiales.

### **Ética editorial**

La revista se compromete a respetar escrupulosamente las normas éticas relacionadas con la publicación académica: imparcialidad en la evaluación, precaución ante posibles conflictos de interés, confidencialidad en el manejo de información de los autores y evaluadores, reconocimiento de la autoría, así como prevención del plagio y del autoplagio. Puesto que *Revista Stultifera* solo recibe artículos originales e inéditos, cualquier trabajo que presente plagio o autoplagio será inmediatamente descartado, por constituir una grave falta a la ética de la publicación académica; en caso de que el autor reciclase contenido textual de publicaciones anteriores, se exige que, al menos, el 60% del contenido del trabajo sea original e inédito. Para la detección de plagio, se seleccionarán aleatoriamente párrafos tomados de cada una de las secciones del texto, y se analizarán mediante el software gratuito de detección de plagio *Plagiarisma*. El marco de referencia de *Revista Stultifera* para velar por la ética de la publicación son los "Principios de Transparencia y Mejores Prácticas en Publicaciones Académicas" del Comité de Ética para Publicaciones (COPE).

En cuanto a la responsabilidad editorial, *Revista Stultifera* se compromete a revisar y mejorar constantemente sus procesos de edición y a velar por la calidad de los contenidos publicados; asimismo, abogamos por la libertad de expresión sin condicionamientos mercantiles, y garantizaremos la oportuna retractación, corrección o disculpa, cuando sea preciso. Respecto a los lectores, nos comprometemos a transparentar las fuentes de financiamiento de los artículos publicados y a asegurar criterios de calidad en la selección de contenidos. En lo que concierne a los autores, *Revista Stultifera* procurará una evaluación imparcial, especializada, así como basada en criterios informados y en las directrices de la publicación; también orientaremos a los autores en el proceso editorial, los mantendremos informados y solicitaremos su consentimiento en las distintas fases del proceso editorial; por último, propiciaremos el adecuado reconocimiento de la autoría y los derechos intelectuales. En cuanto a los

## PRESENTACIÓN Y NORMAS DE PUBLICACIÓN

revisores, garantizaremos la confidencialidad de la evaluación y recabaremos posibles conflictos de intereses; en ese sentido, la pauta de evaluación exige firmar un compromiso con los principios de ética editorial. Como integrantes de la Red de Revistas de Investigación de la Universidad Austral de Chile, *Revista Stultifera* suscribe las políticas institucionales para las revistas de esta casa de estudios y, en caso de incumplimiento de los principios éticos declarados, ha de dar cuenta de sus prácticas editoriales no solo ante la Unidad académica responsable de la publicación, sino también ante la Red de Revistas de Investigación y ante la Vicerrectoría de Investigación, Desarrollo y Creación Artística de la universidad.

### **Declaración de acceso abierto y derechos de autor**

Todos los contenidos de la revista están disponibles en la página web de la revista y resultan libremente accesibles en línea, sin costo alguno, como estipula la iniciativa de Budapest para el acceso abierto. En consecuencia, es posible leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar o vincular a los textos completos de los contenidos de la revista, y se permite a los lectores usarlos para cualquier otro propósito legal. Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional, que se aplica a todos los artículos y reseñas que aparezcan en ella. La licencia (CC BY-NC 4.0) permite compartir y adaptar los contenidos de la revista, siempre y cuando se dé crédito de manera adecuada, y el material no se emplee para propósitos comerciales. No se demanda la transferencia de los derechos de autor en concordancia con las políticas de acceso abierto (OJS).

### **Dirección**

Para más antecedentes, envíen sus consultas al siguiente correo: [revstul@uach.cl](mailto:revstul@uach.cl). También pueden visitar la página de la revista, en la dirección:

<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>





# REVISTA STULTIFERA

## DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSSIER:  
RECONOCIMIENTO Y DON  
EN LA ACTUAL FILOSOFÍA SOCIAL FRANCESA  
VOLUMEN 4, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2021  
ISSN 0719-983X

**Presentación del dossier: ¿Una Teoría Crítica francesa? La recepción francesa de las teorías contemporáneas del reconocimiento**

Cristóbal Balbontin-Gallo y Ricardo Salas Astráin

**Contextos asimétricos de poder, experiencias de injusticias y sufrimientos sociales.**

Ricardo Salas Astráin

**La contribución de la psicología en la teoría social crítica: Axel Honneth y Emmanuel Renault.**

Andrés MacAdoo Espinoza y Paulina Pauchard

**La lucha y la paz en los debates sobre el reconocimiento.**

Mario Samaniego Sastre

**Notas para una política de los afectos a partir de una crítica de la antropología del reconocimiento de Marcel Henaff.**

Cristóbal Balbontin-Gallo

**Alain Caillé y el paradigma del don como respuesta al problema del orden social.**

Harold Dupuis Marambio

**Vigencia de la perspectiva crítica de Marcel Mauss en su ensayo sobre el don.**

María Beatriz Gutiérrez Recabarren

**Maeschalck, crítico de Habermas. Lecturas preliminares.**

Cristián Valdés Norambuena

**RRI** Red  
Revistas  
Investigación  
Universidad Austral de Chile



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE, SEDE PUERTO MONTT  
<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>