

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSIER. RECONOCIMIENTO ASIMÉTRICO, CONFLICTO Y JUSTICIA
CONTEXTUAL: DIÁLOGOS ENTRE EL NORTE Y EL SUR GLOBAL

VOLUMEN 7, NÚMERO 2,
SEGUNDO SEMESTRE DEL 2024
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 7, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2024

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: European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), 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), Bibliografía Latinoamericana en revistas de investigación científica y social (BIBLAT), Dialnet, LatinREV, OpenAIRE, Sherpa Romeo, Actualidad Iberoamericana, Portal de Revistas Académicas Chilenas, 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. José Cabrera Sánchez (Universidad Austral de Chile)
Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (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 Torío (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. Víctor 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)
Dra. Cynthia Folquer (Universidad Santo Tomás de Aquino de Tucumán, Argentina)

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*)



Índice

Artículos del Dossier. Reconocimiento asimétrico, conflicto y justicia contextual: diálogos entre el norte y el sur global

Reconocimiento asimétrico, conflicto y justicia contextual: diálogos entre el norte y el sur global

Ricardo Salas Astráin y Cristóbal Balbontín-Gallo 11

La filosofía moral de Kant y la teoría del reconocimiento en el idealismo alemán

Cristóbal Balbontín-Gallo 15

Honneth as a reader of Sartre. On the limits of the Honnethian interpretation of Sartre's paradigm of recognition

Valentina Santoro 39

Teoría crítica y justicia contextual en la filosofía actual: 100 años de problemas y perspectivas compartidas

Ricardo Salas Astráin 61

Algunos aportes para pensar una justicia contextual en América latina

Cristián Valdés Norambuena 93

Colonialismo, diálogo intercultural y reconciliación: controversias entre James Tully y Glen Coulthard

Andrés MacAdoo Espinoza 111

Enrique Dussel y el reconocimiento crítico del Otro: liberación e interculturalidad

Emmanuel Levine 133

Violencia y reconocimiento en procesos de transformación social: el caso de la primera línea en la revuelta social chilena

María Beatriz Gutiérrez Recabarren 159

El gobierno del cuidado domiciliario en salud: una lectura desde la analítica histórico-filosófica de Michel Foucault

Harold Dupuis Marambio 179

Trauma colonial, alcoholismo y consumo de drogas en pueblos originarios: reparación y sanación desde el relato oral mapuche

Luz Marina Huenchucoy Millao y Andrés MacAdoo Espinoza 203

Reseña

Reseña de Tejeda Gómez, C. (2020). Spinoza. Una política del cuerpo social
Cristóbal Balbontín-Gallo **237**

Presentación de *Revista Stultifera* y normas de publicación **253**

ARTÍCULOS DEL DOSIER.
RECONOCIMIENTO ASIMÉTRICO,
CONFLICTO Y JUSTICIA
CONTEXTUAL: DIÁLOGOS ENTRE EL
NORTE Y EL SUR GLOBAL



Reconocimiento asimétrico, conflicto y justicia contextual: diálogos entre el norte y el sur global

Asymmetric Recognition, Conflict and Contextual Justice: Dialogues between the Global North and South

Ricardo Salas Astraín
Universidad Católica de Temuco, Chile

Cristóbal Balbontín-Gallo
Universidad Austral de Chile, Chile

En estricto rigor, el presente dossier enmarcado en el trabajo de la Red Norte-Sur de Teoría Crítica no constituye una completa novedad. En efecto, la presente selección de trabajos nace en continuidad con un dossier anterior: “Reconocimiento y don en la actual filosofía social francesa”, aparecido en el volumen 4, número 1 del año 2021 de esta misma revista. Así, este segundo dossier debería ser leído como una continuidad y profundización de las hipótesis que el primero movilizaba, a saber: la elaboración por parte de la filosofía social francesa de una teoría del reconocimiento a partir de su propia tradición intelectual en diálogo con la tercera generación de la Escuela de Frankfurt representada, en lo fundamental, por Axel Honneth.



Este dossier forma parte del proyecto ECOS-ANID N°210041: “North –South Network of Critical Theory. Thinking about Recognition and Sociocultural Conflicts”.

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

Cristóbal Balbontín-Gallo es Doctor en Philosophie por la Université Paris Nanterre-Universität Johann Wolfgang Goethe y Master en Philosophie, Université Paris Nanterre. Francia. Trabaja como Profesor Asociado de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6604-2957>

Contacto: cbalbonting@gmail.com

Cómo citar: Salas-Astraín, R., y Balbontín-Gallo, C. (2021). Reconocimiento asimétrico, conflicto y justicia contextual: diálogos entre el norte y el sur global. *Revista stultifera*, 7(2), 11-15. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-01.

RECONOCIMIENTO ASIMÉTRICO, CONFLICTO Y JUSTICIA CONTEXTUAL

En este segundo dossier, tal dialogo se anuda y complejiza al cruzar el debate anterior con un eje vertical que confronta la filosofía crítica del norte con el pensamiento crítico del sur. En efecto, este conjunto de trabajos se aboca a explorar, por una parte, los avances en el campo del problema del reconocimiento y de la identidad, que no es de naturaleza puramente intersubjetiva como lo diría la “teoría del reconocimiento” de Axel Honneth, sino que también resulta de una experiencia de injusticia que las comunidades y los individuos experimentan con la pérdida de dignidad y valor asociada al deterioro del contexto al que pertenecen. En este sentido, ambos monográficos demuestran el modo en que los equipos de investigación han operacionalizado los objetivos del proyecto ECOS-ANID N°210041 “North-South network of critical theory. Thinking about recognition and sociocultural conflicts” y los resultados de las investigaciones doctorales en las que participan los distintos autores, a través de los cuales se ha realizado un diagnóstico de las formas de sufrimiento social que puede experimentar un individuo. Estas formas de sufrimiento social obligan a avanzar a una contextualización del problema de la injusticia que integre elementos de las ciencias sociales, y en particular un “enfoque etnográfico y descolonial del reconocimiento” que permita apreciar los problemas teóricos de la teoría crítica en una dimensión relevante de nuestra realidad social.

El presente dossier se abre con el artículo introductorio de Cristóbal Balbontín titulado “La filosofía moral de Kant y la teoría del reconocimiento en el idealismo alemán”, en que se presenta la génesis de la teoría del reconocimiento en el contexto de un debate con la filosofía moral kantiana. Lejos de ser una premisa puramente hegeliana o fichteana, el reconocimiento moviliza en filigrana premisas de la filosofía crítica kantiana que aún le otorga a la teoría crítica uno de sus rasgos fundamentales, a saber, la confianza —a pesar de sus desvíos— en el potencial emancipador de la racionalidad sujeta a una revisión crítica. Por cierto, esta discusión en el norte filosófico no solo es interior a la filosofía alemana, sino que se produce al interior de tradiciones filosóficas disímiles en Europa. El diálogo franco-alemán es un caso ejemplar en este sentido: dos tradiciones se han desarrollado distintas una de otras y, sin embargo, a través de un dialogo e influencias recíprocas. Es el caso de la lectura que hace el pensador alemán Axel Honneth del pensamiento de Jean-Paul Sartre, tal como lo demuestra la doctorante de la Université Paris Nanterre Valentina Santoro en su artículo “Honneth as a reader of Sartre. On the limits of the Honnethian

interpretation of Sartre's paradigm of recognition". El texto de Santoro demuestra de forma convincente no solo las limitaciones de la lectura que hace el filósofo germano del pensador existencialista, sino también las posibilidades que permanecen aún inexploradas para la teoría del reconocimiento en la obra del filósofo francés.

A esta perspectiva general del reconocimiento, le sigue una serie de artículos referidos al pensamiento americano. El primer artículo es de Ricardo Salas Astraín y, bajo el título "Teoría crítica y justicia contextual en la filosofía actual: 100 años de problemas y perspectivas compartidas", confronta la teoría crítica frankfurtiana con el desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano y africano, para advertir no solo los nexos, influencias y preocupaciones compartidas, sino también las divergencias y particularidades del pensamiento crítico latinoamericano. En ese marco, Salas argumenta a favor de una teoría contextual de la justicia que sea capaz de hacerse cargo teórica y prácticamente de las particularidades de las formas de sufrimiento social de este lado del mundo. Este foco de análisis también es compartido por Cristián Valdés, quien en su artículo "Algunos aportes para pensar una justicia contextual en América latina" se aboca también a profundizar las premisas sobre la injusticia presentes, en este caso, en el pensamiento del filósofo argentino Rodolfo Kusch —a la luz de la definición de las experiencias de injusticia presente en la obra del filósofo francés Emmanuel Renault—, a fin de explorar un potencial rendimiento institucional en la obra del pensador transandino. En este mismo sentido, el artículo de Andrés MacAduo tiene como propósito profundizar en los conceptos más destacados de James Tully y Glen Coulthard respecto del colonialismo, la descolonización, y la identidad indígena. Mediante un análisis comparativo de las obras de ambos autores, se repasan los nudos teóricos y puntos de discusión más relevantes para la actual discusión respecto de la interculturalidad y la descolonización.

Asimismo, el cruce del pensamiento latinoamericano con la fenomenología francesa se expresa con una particular fuerza en el pensamiento de Enrique Dussel y en la influencia de Emmanuel Levinas en su obra. El texto del doctorante francés Emmanuel Levine "Enrique Dussel y el reconocimiento crítico del Otro: liberación e interculturalidad" da cuenta precisamente de cómo Dussel se sirve del pensamiento de Levinas para criticar al teoría del reconocimiento de Axel Honneth desde una perspectiva que, lejos de ser exegética, busca defender el rol que el reconocimiento

cumple en la lucha política por la dignidad de los diversos movimientos sociales o frentes de liberación en las sociedades marginadas y subalternas del sur.

¿Cómo no hacerse cargo de las particularidades propias de los movimientos sociales en América Latina y la forma en que ellas encarnan sus demandas de reconocimiento? El artículo de María Beatriz Gutiérrez, titulado “Violencia y reconocimiento en procesos de transformación social: el caso de la primera línea en la revuelta social chilena”, se formula esta pregunta a propósito del caso concreto del *estallido social* de octubre de 2019 en Chile con relación a la llamada *primera línea* como sujeto político. Lejos de validar una aplicación directa de las teorías del reconocimiento, el caso de estudio demuestra la complejidad de una interpretación y la relación paradójica entre violencia y reconocimiento. Los límites de la teoría del reconocimiento para explicar por sí misma el caso de ciertos movimientos sociales en Latinoamérica, como la primera línea en el contexto del estallido social, invitan a volverse hacia otros paradigmas de resistencia y cuidado de sí; por ejemplo, los que explora y desarrolla el Foucault tardío. El artículo de Harold Dupuis “El gobierno del cuidado domiciliario en salud: una lectura desde la analítica histórico-filosófica de Michel Foucault” considera de manera lograda no solo la exégesis del concepto de cuidado de sí, y lo hace precisamente a partir de la experiencia del sistema de salud pública chileno.

El texto conjunto de Luz Marina Huenchucuy y Andrés Mac Adoo explora los desafíos que implica el estudio de los fenómenos de alcoholismo y abuso de sustancias al interior de comunidades mapuche, concibiendo estos fenómenos como conductas autodestructivas condicionadas por las estructuras coloniales y opresivas a las cuales se enfrentan los individuos y familias. A través de una revisión histórica, se busca entender la profundidad de esta desestructuración sociocultural y se propone una metodología descolonizadora orientada a la co-creación de conocimiento sobre el alcoholismo y abuso de sustancias, destacando su potencial como herramienta de cuidado, empoderamiento y sanación. Así, no solo se destaca la focalización en la realidad subjetiva indígena en un contexto específico de sufrimiento por los efectos del sistema colonial, sino también la perspectiva de salud integral y bienestar informada culturalmente, y los estilos y modalidades comunicativas mapuche donde la conversación en *mapuzungun* es el principal medio por el cual se articulan estas estrategias.

En síntesis, el conjunto de los textos que integran este dossier pone de relieve una serie de problemas teóricos y metodológicos situados en cualquier planteamiento de la “teoría del reconocimiento” desde contextos asimétricos; también destaca la necesidad de reflexionar sobre las “nuevas exigencias de justicia” que requiere la “sociología crítica” y el enfoque de la “hermenéutica contextual” desarrollado en Chile y en Francia.

Los resultados concretos este proyecto ECOS-Sud contribuyen, en suma, a entender varios de los problemas actuales que se plantean en los territorios interétnicos de Chile, Francia y de América, a través de una investigación social que ofrece unas nuevas claves teóricas. Finalmente, y no menos importante, un propósito explícito de este proyecto ha sido ofrecer nuevos marcos de lectura a la relación entre el Estado de Chile y el pueblo mapuche, que sirvan como medios para avanzar hacia una solución pacífica y legítima al conflicto que existe en las regiones de “La Araucanía” y “Los Ríos”. Nuestros agradecimientos a ECOS Francia y a ANID.

La filosofía moral de Kant y la teoría del reconocimiento en el idealismo alemán

Kant's Moral Philosophy and the Theory of Recognition in German Idealism

Cristóbal Balbontín-Gallo
Universidad Austral de Chile, Chile

Resumen

El propósito de este ensayo es reflexionar sobre la pregunta “¿Qué es la moral?” a la luz de la importancia que juega la filosofía práctica de Kant en la génesis de la teoría del reconocimiento en el idealismo alemán. Para ello, en un primer momento (a) expondremos una síntesis de la filosofía moral kantiana. En un segundo momento (b) se da cuenta brevemente de la crítica que formula Fichte contra Kant a partir de la teoría del reconocimiento. En un tercer momento, (c) buscaremos dar cuenta de la innovación que introduce Schelling al reconocimiento, para enseguida (d) bosquejar cómo este reproche encuentra continuidad con la filosofía moral hegeliana y en la conclusión, (e) hacer una síntesis del debate como la respuesta que desde la perspectiva de Kant se podría intentar frente a ello.

Palabras claves: universal, voluntad, bien, reconocimiento

Abstract

The purpose of this essay is to reflect on the question "What is morality?" in light of the importance of Kant's practical philosophy in the genesis of the theory of recognition in German idealism. With this purpose, in a first moment (a) we will

Recibido: 23/04/2024. Aceptado: 8/06/2024



Este artículo forma parte del proyecto ECOS-ANID N°210041.

Cristóbal Balbontín-Gallo es Doctor en Philosophie por la Université Paris Nanterre-Universität Johann Wolfgang Goethe y Master en Philosophie, Université Paris Nanterre, Francia. Trabaja como Profesor Asociado de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6604-2957>

Contacto: cbalbonting@gmail.com

Cómo citar: Balbontín-Gallo, C. (2024). La filosofía moral de Kant y la teoría del reconocimiento en el idealismo alemán. *Revista stultifera*, 7(2), 17-38.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-02.

LA FILOSOFÍA MORAL DE KANT Y LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

present a synthesis of Kantian moral philosophy. In a second moment (b) we will give a brief account of Fichte's critique of Kant based on the theory of recognition. In a third moment, (c) we will seek to give an account of the innovation that Schelling introduces to recognition, to then (d) sketch how this reproach finds continuity with Hegelian moral philosophy and in the conclusion, (e) make a synthesis of the debate as the response that from Kant's perspective could be attempted.

Key words: Universality, Will, Goodness, Recognition

Como lo recuerda Heinrich Heine, Kant tenía la habitud de tomar un paseo en Königsberg puntualmente a las tres y media de la tarde. Su exactitud en el horario era tal que los vecinos fijaban sus relojes de acuerdo a la hora en que pasaba Kant. Solo la noticia de la ejecución del rey Luis XVI, durante la revolución francesa, alteraría excepcionalmente su caminata habitual. La brutal ejecución del monarca y, con ello, la puesta en cuestión de todas las certezas morales que regían el viejo mundo revela en filigrana uno de los grandes riesgos que el pensador alemán había advertido de la Modernidad: el problema de fundar la moral desde un punto de vista trascendental. La formulación del imperativo categórico y de su filosofía práctica en dos obras, la *Metafísica de las costumbres* (*Metaphysik der Sitten*) y la *Crítica de la razón práctica* (*Kritik der praktisch Vernunft*), constituye su esfuerzo por responder a este desafío.

Sin embargo, este giro trascendental de la filosofía moral supone una serie de dificultades que, con posterioridad, Fichte, Schelling y Hegel se encargaron de señalar; específicamente, la escisión entre el mundo inteligible y el mundo sensible, entre razón abstracta y experiencia, entre libertad y necesidad, en la cual se acusa una contradicción, así como la imposibilidad de fundar debidamente la acción moral en el mundo. El propósito de este ensayo es, pues, meramente didáctico: resolver la pregunta “¿Qué es la moral?” a la luz de la filosofía de Kant y las críticas de Fichte y Schelling que están al origen de la teoría del reconocimiento intersubjetivo.

Esbozo del pensamiento moral de Kant

El proyecto filosófico de Kant se pregunta abiertamente por la posibilidad de una filosofía moral. El principio que el filósofo alemán plantea es que para

fundar una obligación moral se requiere una ley racional dotada de una necesidad absoluta. En este sentido, el deber moral no debe fundarse en las experiencias o circunstancias sensibles de los seres humanos, sino más bien en conceptos de la razón pura que sean *a priori* e independientes de la experiencia. Así pues, el camino de Kant hacia una filosofía moral no partirá de una antropología, sino más bien de una metafísica moral. Una metafísica en la que la tarea será explorar la moralidad no a partir de Dios, sino a partir de principios prácticos *a priori* de nuestra razón. En este contexto, el hecho de que la ley moral sea absolutamente racional implica que debemos actuar de conformidad con un juicio sintético que no está sujeto a la experiencia, es decir, de acuerdo a una representación *a priori* de la ley moral. Esta ley moral *a priori* corresponde a una voluntad pura, una voluntad que está determinada por principios exclusivamente racionales.

De esta forma, frente a la pretensión racionalista heredada de Descartes, Kant cree que la conciencia común comprende la idea completa y correcta de la moral. Pero para poder explicar su contenido, es necesario pasar al conocimiento filosófico de esta moralidad. Este pasaje constituye la buena voluntad. En efecto, todas las cosas buenas y deseables (como los talentos y la inteligencia) pueden convertirse en cosas negativas si la buena voluntad no dirige y guía la acción. La buena voluntad se aboca, pues, a realizar el valor de la intención moral que ella contiene. En otras palabras, el valor absoluto de la buena voluntad está contenida en ella antes de cualquier consideración práctica o de utilidad.

El establecimiento de la razón en el hacer de los seres humanos no busca la satisfacción de los instintos naturales, sino que tiene como fin la realización del derecho y la moral. De este modo, el recto uso de la razón se separa de los sentidos y los deseos. En este aspecto la realización de la razón y la buena voluntad es incondicional. En cambio, la realización de la felicidad está siempre condicionada a los medios y contingencias del mundo sensible para su realización. Por cierto, en los seres razonables finitos, como el ser humano, la razón coexiste con la sensibilidad. En este caso la voluntad no es necesariamente buena en sí misma. Solo ante la razón reconoce el ser humano su más alto destino práctico, fundando en ella la buena voluntad. Así, la buena voluntad se muestra independiente o *a priori* de cualquier inclinación posterior.

LA FILOSOFÍA MORAL DE KANT Y LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

En este contexto, la idea de deber incluye precisamente la idea de buena voluntad. Solo son morales las acciones relacionadas con el deber mismo. Dicho de otro modo, solo el deber puede conferir a una acción un auténtico valor moral. Como se puede apreciar, esto pone de manifiesto el rigorismo de Kant, rigorismo que da cuenta de su distanciamiento de un fundamento natural de la moral como la podemos encontrar en Aristóteles. Así, lo que hacemos por alegría o placer, aunque tenga un efecto moral, no ostenta valor moral como fin en sí mismo. Kant rechaza de esta forma la idea de que la felicidad pueda proporcionar una regla de conducta moral: “[...] lo que queda aquí, como en todos los otros casos, es una ley, una ley que ordena actuar no por temor ni por inclinación, sino por deber, y es solo así que la conducta posee un verdadero valor moral” (Kant, 1900, p. 440).

La ley moral, en virtud de su carácter estrictamente racional y absolutamente puro, se opone, de este modo, a las pretensiones de la sensibilidad. Es, pues, nuestra interioridad racional la que nos hace participar del valor moral. La ley moral suscita en mí, como motivo, un sentimiento de respeto que se expresa en la conciencia de la subordinación de mi voluntad a esta ley sin evasión posible. En consecuencia, las acciones conformes al deber —pero no realizadas en virtud del deber— pueden tener valor jurídico, pero no valor moral. Así el valor moral no reside en el efecto esperado de una acción.

Así pues, la moralidad da cuenta de nuestro carácter racional. Y, viceversa, nuestra condición racional explica la moralidad que hay en nosotros. La moralidad es, pues, el elemento distintivo de una razón filosófica. Dicho de otra forma, la moralidad es el camino que nos lleva de nuestra condición común a una razón filosófica. Al desear que un principio de nuestra acción se convierta en una ley universal, ello implica elevar el carácter de la apreciación de nuestra acción a una perspectiva general. Ello significa también que debo actuar de tal modo que pueda desear también que mi principio se convierta en una ley para todos. De este modo nos ajustamos a una ley universal.

Ahora bien, la representación de un principio objetivo, siempre que este principio esté contenido por una voluntad, es una orden de la razón pura, y la forma que adquiere esta prescripción es la de un imperativo categórico. El imperativo es la voluntad razonable autónoma. Todos los

imperativos categóricos se expresan con el verbo “debe” para indicar una relación entre la ley objetiva de la razón y la voluntad que, según su constitución subjetiva, está necesariamente determinada por esta ley. La voluntad no puede sustraerse a ella. Así pues, los imperativos se fundan en la razón porque establecen reglas superiores a los motivos materiales de una acción momentánea concreta. Esto es formal. Una buena voluntad es, por tanto, aquella que se rige por leyes objetivas. Así, el imperativo categórico determina la representación de una acción como necesaria en sí misma sin relación con ningún otro fin. Esto contrasta con el imperativo hipotético, que expresa la acción correcta en relación con un fin particular. El imperativo categórico, por tanto, no se refiere al posible resultado de una acción, sino al modo y al principio que se derivan de ella. Es la intención la que debe someterse a la observancia del imperativo categórico o imperativo incondicionado. Así, el acceso al imperativo moral como imperativo objetivo e incondicionado permite descubrir una voluntad verdadera, genuina y plena desde el mismo instante que se sustrae a la sensibilidad. La moral revela de este modo plenamente nuestra voluntad en todas sus posibilidades.

Conforme a lo anterior, la primera formulación de este imperativo categórico será: “Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal” (Kant, 1900, p. 421).

En este sentido, los seres racionales, como legisladores de sí mismos, son llamados personas porque su naturaleza los designa como fines en sí mismos; es decir, como límite de toda acción y objeto de respeto: un fin en sí mismo de naturaleza no sustituible por ningún otro; la voluntad de todo ser razonable concebida como la voluntad que instituye la legislación moral. La voluntad no solo está sometida a la ley, sino que dicta la ley moral. Ella es autonomía de la voluntad. El ser humano no está obligado a obrar si no es según su propia voluntad, voluntad que debe estar de acuerdo con la legislación universal. Todo ser racional pertenece —por su condición— a un reino de fines. Y, como reino de fines, todo ser racional está dotado de dignidad, porque el ser humano no tiene equivalente y está por sobre todo precio posible. La moral constituye la dignidad del ser humano y hace del ser racional un fin en sí mismo. En virtud de ello, el imperativo categórico adopta la siguiente forma: “Obra de tal modo que trates a la humanidad,

tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (Kant, 1900, p. 429).

La autonomía de la voluntad es, entonces, principio de dignidad de la naturaleza humana. La dignidad implica un valor incondicional e incomparable que se traduce en el respeto de cada ser humano; en el cual, en virtud de la moralidad que reside en nosotros, somos legisladores de nosotros mismos, y, por lo tanto, fines. Como legisladores nos constituimos en un ámbito de libertad. En virtud de ello, el imperativo categórico adquiere la tercera forma: “Obra para que a través de tus máximas puedas ser legislador de leyes universales” (Kant, 1900, p. 432).

Si en la *Crítica de la razón pura* Kant emprende un estudio del conocimiento, y en la *Metafísica de las costumbres* se propone examinar la posibilidad de una filosofía moral, por su parte en la *Crítica de la razón práctica* Kant se dedica a examinar los principios determinantes de la voluntad. El objetivo es demostrar que la razón pura puede ser práctica y, más precisamente, que solo la razón pura puede ser incondicionalmente práctica. Pero, por otra parte, Kant señala que esta crítica de la razón práctica debe ser coherente con la crítica de la razón especulativa realizada en la *Crítica de la razón pura*, de tal forma que el pensamiento kantiano constituye un “sistema”.

Asimismo, Kant examina la razón en relación con la voluntad *a priori* y su causalidad en el mundo fenoménico. En efecto, los principios prácticos son proposiciones que contienen una determinación general de la voluntad. Son subjetivos —máximas— cuando son considerados por el sujeto como una realidad solo para su voluntad, y objetivos —universales— cuando se aplican a todo ser razonable. Cuando un ser razonable piensa en sus máximas como leyes prácticas generales, debe pensar en ellas como principios que contienen una determinación de la voluntad no en cuanto a la materia, sino en cuanto al modo legislativo universal. Este modo legislativo universal es una regla objetiva sin contradicción, que, en consecuencia, es válida sin relación con las particularidades subjetivas ni con las contingencias del mundo. La ley moral, como hecho de razón, se nos ofrece como una proposición sintética *a priori*; se impone sin fundarse en ninguna intuición. En cambio, la felicidad se basa en los sentidos del sujeto, porque depende de la existencia de una intuición. En otras palabras, se basa en la

sensibilidad y sus contingencias. En este contexto, la razón pura práctica se aleja de la perspectiva de la felicidad personal o del amor propio, en la medida en que la razón pura debe ser práctica sin la representación de lo que es agradable o desagradable, sin la representación de ninguna sensación, de ningún sentimiento, sea de placer o tristeza. Esto concuerda con su carácter objetivo, en la medida en que se trata de una regla moral *a priori* establecida por la razón y no por la experiencia. Si el respeto es efectivamente el sentimiento propio que da lugar a la moralidad y no la felicidad, entonces la observancia del deber evoca una satisfacción ligada a nuestra existencia, análoga a la felicidad que acompaña a la conciencia de la virtud más allá del mundo fenoménico. Se trata, por tanto, también de una forma de contentamiento de sí. La ley moral y la obediencia a esa ley nos permiten disfrutar de la satisfacción que acompaña la observancia de una recta conciencia.

Del mismo modo, la legislación universal debe ser pensada de forma completamente independiente de la ley natural de los fenómenos. Esta independencia de la causalidad natural es la causalidad de la libertad. De acuerdo con lo anterior, el ser moral implica ser libre, inicialmente en sentido negativo, frente al mundo fenoménico. Del mismo modo, la razón pura práctica, al instituirse como inmediatamente legislativa, constituye el fundamento de la libertad en sentido positivo. La voluntad, independiente de las condiciones empíricas, se instituye ahora además como legisladora de los hechos. La ley moral permite, pues, expresar la autonomía de la razón y de la voluntad. Así, en cierto modo, nos hemos convertido tanto en legisladores como en súbditos de la ley moral. De esta forma, el imperativo categórico puede adquirir una cuarta forma: “Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza” (Kant, 1900, p. 421).

Así, la ley moral exhibe la posibilidad de una naturaleza suprasensible frente a la causalidad del mundo natural sensible. Dicho en otras palabras, el principio moral establece una ley de causalidad que sitúa el principio determinante de esta causalidad más allá del mundo sensible. El mismo concepto de voluntad está contenido en el concepto de causalidad de la libertad. Este concepto, ligado a la noción de libre arbitrio (*Willkür*), puede ser comprendido como causa *noumenon*. La razón práctica permite representar un objeto como efecto posible de la libertad. Es decir, ser objeto

del conocimiento práctico puro como tal no significa otra cosa que la relación de la voluntad pura con la acción por medio del objeto a realizar. Así, la acción debe ser adecuada a la forma legislativa universal. Como señala Kant: “el fin es un objeto del libre arbitrio [*Willkür*] cuya representación determina al agente de la acción” (Kant, 1900, pp. 384-385).

El ser humano es así elevado más allá de sí mismo, vinculado a un orden de cosas que solo el entendimiento puede pensar y que determina la existencia empírica del individuo. Esto implica la personalidad del ser humano como independencia y libertad frente a la naturaleza. La ley moral nos revela que la humanidad en nuestra persona es sagrada. Solo el ser humano, y con él todo ser racional, es un fin en sí mismo. La ley moral, a través de la autonomía de la voluntad, revela al sujeto de la ley moral su altura o majestuosidad; y, como altura, su condición de fin en sí mismo y no de medio. Así, la moral como principio de causalidad incondicionada se relaciona con la materia sensible, pero revela que pertenece a un mundo inteligible.

Según esto, la ley moral nos permite conocer el bien soberano. La ley moral está ya contenida en ella como condición suprema. El bien supremo no es ahora simplemente su objeto, sino su concepto mismo y la representación de su existencia para nuestra razón práctica; y, al mismo tiempo, el principio determinante de la voluntad pura. La ley moral contiene ya en el bien soberano su concepto y su pensamiento, y determina la voluntad según el principio de autonomía. La posibilidad del bien soberano no descansa en principios empíricos, sino que es, por el contrario, fruto de una deducción trascendental. Por tanto, su condición de posibilidad descansa en principios *a priori* del conocimiento. Con todo, el bien soberano, que es práctico, debe ser realizado por nuestra voluntad. Debe ser pensado sintéticamente como una relación causa-efecto porque contiene un bien práctico.

De conformidad con lo anterior, la realización del bien soberano en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinada por la ley moral. La voluntad determinada por la plena conformidad con el bien soberano es la santidad. La ley moral nos revela, pues, las condiciones de una voluntad santa. Pero, como nuestra voluntad no es santa, el bien soberano solo es posible en el supuesto de la inmortalidad del alma, porque no consigue la

conformidad inmediata con esta ley. Gracias a la inmortalidad del alma tendremos una conformidad progresiva con la ley moral que se proyecta hasta el infinito. Para un ser razonable pero finito, no hay más que un progreso infinito de grados inferiores a grados superiores de perfección. La moral nos permite comprender el alma del ser humano como un proyecto de inmortalidad. Y la sabiduría, que es el conocimiento del bien soberano, implica desde el punto de vista práctico la conformidad de la voluntad con este bien soberano.

Del mismo modo, la noción de un bien soberano no es posible a menos que admitamos una causa suprema de la naturaleza que imponga una causalidad natural conforme a una intención moral. En ninguna de estas causas supremas de la naturaleza es posible la conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad de actuar en el mundo. Esto implica una causa suprema de la naturaleza, que debe contener un principio de acuerdo entre la naturaleza y la voluntad, en el que el mundo fluya según el deseo y la voluntad de un ser racional; y, con ello, la posibilidad del reino moral en la Tierra. Tal causa suprema se identifica con Dios, que ejerce la causalidad en la naturaleza de acuerdo con la intención moral. Es en virtud de la ley moral como nos ponemos en contacto con Dios.

Finalmente, la ley moral conduce a través del concepto del bien soberano como objeto y objetivo final de la razón pura práctica a la religión. En otras palabras, conduce al reconocimiento de todos los deberes como órdenes divinas, no como sanciones u órdenes arbitrarias y contingentes de una voluntad misteriosa, sino como leyes necesarias de toda voluntad libre, que debemos considerar como órdenes de un ser supremo. Debemos recordar que la moral no puede ser tratada como una doctrina de la felicidad. El objetivo de la moral no es hacernos felices, sino más bien hacernos dignos de la felicidad.

En síntesis, gracias a la moral soy libre y tomo conciencia de mi libertad. Y, al mismo tiempo, porque soy libre, puedo ser moral. Esta libertad significa no solo que puedo ir más allá de un conocimiento finito y mediato de las ciencias y del mundo de los fenómenos para encontrar un conocimiento inmediato e infinito de mí mismo, sino que la sustracción del mundo de los sentidos hace pleno el conocimiento de mi voluntad. Este conocimiento inmediato e infinito es accesible a todos los hombres como

seres racionales, y hace posible un reino de los fines en la Tierra porque la moral eleva la apreciación de nuestras acciones a una perspectiva general. Así, la ley moral descubre en todo hombre una capacidad de actuar, al mostrar la voluntad como causa *noumenon*, libertad para la acción. De este modo, la ley moral hace posible el conocimiento de mi autonomía; autonomía que hace posible la ley moral y que, al mismo tiempo, es posible gracias al conocimiento de la ley moral. Así, como legislador de sí mismo, el ser humano hace posible su dignidad expresándose como infinito, como absoluto, como fin-en-sí. Aunque la finalidad de esta dignidad no sea la felicidad del ser humano, el respeto de la ley moral le hace merecedor de la felicidad. Es a través de esta dignidad dada por la ley moral como llego a conocer a Dios, a la santidad y a la inmortalidad del alma en mí.

La crítica fichteana de la filosofía moral kantiana

Contra el universal moral a *priori* de Kant, Fichte ya había advertido de una cuestión previa que la filosofía práctica kantiana no había abordado debidamente y de la cual depende la autonomía del agente moral. Esta cuestión anterior es la génesis y desarrollo de la conciencia moral frente a otras conciencias. Como Fichte lo señala:

¿Qué es lo que autoriza al ser humano llamar a una parte determinada del mundo de los cuerpos su cuerpo? ¿Cómo llega a considerar esta parte determinada del mundo como su cuerpo en tanto perteneciente al yo? [...] Y, enseguida, la segunda cuestión: ¿Cómo el ser humano viene a admitir y reconocer a seres razonables fuera de él considerando que sin embargo tales seres no están absolutamente dados inmediatamente en su pura autoconciencia de sí? [...] Yo llamo sociedad la relación de seres razonables entre ellos. El concepto de sociedad no es posible si no presuponemos que existen efectivamente fuera de nosotros otros seres racionales, y en la medida que existan marcas distintivas que nos permiten distinguir estos de todos los otros seres que no son racionales y, en consecuencia, que no pertenecen a la comunidad [de seres racionales]. ¿Cómo llegamos a esta suposición? (Fichte, 1961, Band 6, p. 309)

La crítica de Fichte contra Kant tiene un doble propósito: Por un lado, no es posible formular un imperativo categórico que considere a los otros seres racionales como fines y no como medios si no se reconoce previamente lo que permite discernir un ser racional de otros y, en consecuencia, considerarlos como fines en sí mismos y no como medios. Ello supone

denunciar el idealismo trascendental de Kant como solipsista, en la medida que cae en la imposibilidad de justificar la existencia del otro, que —sin embargo— se encuentra implícitamente en la base de la pretensión universal del imperativo categórico. Pero, por otra parte, no solo es objetable el problema del otro y de la *socialidad* necesaria de la racionalidad práctica en Kant, sino además el acceso a la autonomía del sujeto práctico como legislador universal. En efecto, Kant da por sentada dicha autonomía sin explicar cómo se accede a ella. Precisamente esto es lo que pone en cuestión Fichte al señalar que la autonomía de la voluntad kantiana, al no estar debidamente justificada, hipostasia el núcleo de *apodicticidad* que constituye el sujeto trascendental kantiano. Esto implica una abstracción del contexto de las relaciones de intersubjetividad al interior del cual dicho sujeto trascendental está inserto.

En efecto, según Fichte el sujeto trascendental no puede darse a sí mismo la experiencia de la libertad —y consecuentemente de la autonomía— sin la experiencia previa de un sujeto trascendente a sí. Es precisamente el requerimiento o demanda (*Aufforderung*) de reconocimiento de la libertad que exige el otro sujeto que requiere de mí parte un acto libre; requerimiento que no solo me interpela como sujeto y no como objeto, sino que me abre a mi condición de sujeto al interpelarme como tal: “El requerimiento [de reconocimiento] es la materia de la acción causal, y una causalidad libre del ser racional, al cual él invita, es su objetivo final [...]” (Fichte, 1961, Band 3, p. 36). Es decir, el acceso intersubjetivo a mi libertad esta precedido por la respuesta requerida por el otro, por mi responsabilidad hacia el otro. De este modo, el reconocimiento intersubjetivo no solo busca dar cuenta de la autonomía del sujeto práctico sino de cómo se accede a dicha autonomía. Anota Fichte: “El ser razonable finito no puede atribuirse a sí mismo una causalidad libre en el mundo sensible sin atribuírsela también a los otros y, en consecuencia, sin admitir también a otros seres racionales finitos fuera de él” (1961, Band 3, p. 30). El acto mismo de reconocimiento es un acto que me permite acceder a mi propia libertad. De modo que el acto de génesis o constitución de la autonomía es social o, más precisamente, intersubjetivo: “El sujeto debe entonces, al darse esta limitación [tratar a los otros como fines o límites], al mismo tiempo, disponer fuera de sí algo así como su razón determinante” (Fichte, 1961, Band 3, p. 35). Pero no solo la demanda de reconocimiento del otro permite al sujeto acceder a su libertad, sino que —más radicalmente— le permite acceder a su propia subjetividad,

a la posibilidad de constituirse como sujeto a partir de la experiencia social. Así, la condición ética descentrada del sujeto supone de base su condición ontológica descentrada. La alteridad del otro contraría de este modo la pretensión de autosuficiencia y apodicticidad del sujeto trascendental kantiano.

Pero, aún más radicalmente, la misma formulación de una ley universal (es decir una regla de conducta dotada de validez general para todos los seres morales) presupone como condición previa la experiencia de los otros, a partir de la cual la misma experiencia de lo “común” como generalidad o universalidad es posible. Esta experiencia de lo común (a la base del universalismo moral kantiano) es el resultado en Fichte de la reciprocidad y simetría a la que conduce el reconocimiento intersubjetivo: “La relación de seres libres los unos con los otros es en consecuencia una relación de acción recíproca por la inteligencia y la libertad. Ninguno puede reconocer al otro sino se reconocen ambos recíprocamente” (Fichte, 1961, Band 3, p. 44).

La economía del reconocimiento recíproco no supone tan solo una esfera de libertad que se reconoce recíprocamente, sino también un deber recíproco de respeto de dicha libertad que descansa sobre una responsabilidad recíproca, nacida en la demanda unilateral de reconocimiento a la cual se debe responder. Así, moralmente el ser humano solo deviene tal entre seres humanos (Fichte, 1961, Band 3, p. 38).

Schelling: Desde el reconocimiento al Absoluto

Schelling estuvo profundamente influenciado en sus escritos de juventud por la crítica fichteana de Kant, de la cual —no obstante— tempranamente buscó distanciarse. Si la crítica de Fichte apunta a la abstracción y unilateralidad que supone la filosofía moral kantiana, al no dar cuenta del contexto intersubjetivo en que se formula el universal moral, es precisamente esta objeción contextual la que será profundizada por Schelling.

La lectura crítica de los *Fundamentos del Derecho Natural* de 1794 de Fichte está contenida en el texto de juventud de Schelling *Nueva deducción del Derecho Natural (Neue Deduktion des Naturrechts)*, publicado en 1796-1797, donde profundiza y a la vez crítica las premisas de Fichte. A ojos de

Schelling, a pesar de sus intenciones, Fichte queda atrapado en la lógica dualista del kantismo que opone la libertad a la naturaleza, el ser al deber ser; lo que a sus ojos constituye una contradicción. Para Schelling, Fichte no habría logrado escapar a través del reconocimiento intersubjetivo al solipsismo trascendental de Kant en un esfuerzo que termina igualmente por privilegiar la perspectiva del sujeto trascendental; lo que lleva a Schelling a operar la revolución que constituye el idealismo absoluto y que comienza a asentarse en el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800 (*System des transzendentalen Idealismus*) y, sobre todo, en su *Exposición de mi sistema de la filosofía* (*Darstellung meines System der Philosophie*) de 1801.

En lo que importa, la aproximación normativa que hace Fichte del reconocimiento intersubjetivo da la impresión de perseverar en el dualismo kantiano al operar una división de la libertad que se expresa, por una parte, en la interioridad de un sujeto y, por otra parte, en la exterioridad del otro sujeto que requiere el reconocimiento. Schelling acusa en dicho gesto una “argucia” de la razón que se sirve de la figura de la alteridad para resolver la circularidad lógica en la cual cae la filosofía práctica kantiana, al intentar justificar el sujeto por la libertad y la libertad por el sujeto. Dicho de otro modo, Fichte se serviría instrumentalmente del reconocimiento intersubjetivo para llegar a la misma conclusión de Kant, salvando eso sí la dificultad metodológica en la que incurre el kantismo. Escribe Schelling:

Pero una nueva cuestión se presenta ahora, la más importante de la investigación, a saber, ¿cómo entonces por la simple negación puede darse algo positivo, de tal suerte que yo deba intuir aquello que no es mi actividad, por la simple razón de que se trata de una actividad de una inteligencia fuera de mí? (Schelling, 1957, p. 214)

El problema fundamental que plantea Schelling es que Fichte avanza un concepto puramente negativo de libertad como limitación exterior, sin proponer un concepto positivo de libertad que permita aprehender tal limitación impuesta por la otra conciencia en cuanto libertad. La solución fichteana cae en una comprensión formalista de la moral y de la libertad, sin ser capaz de dotarla de contenido (contenido que, en definitiva, debe suministrar un concepto de libertad). En este sentido, Fichte no habría logrado llegar más lejos que Kant. Ya en su texto *Neue Deduktion des Naturrechts*, Schelling apunta esta crítica cuando señala:

LA FILOSOFÍA MORAL DE KANT Y LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

Si me considero un individuo en oposición a todos los demás individuos, entonces se plantea la cuestión de si es la voluntad empírica de todos los demás la que debe llegar a ser idéntica a mi voluntad, o si mi voluntad individual es la que debe llegar a ser idéntica a la voluntad de todas las demás. (Schelling, 1983, § 37)

Para dejar de oponer una libertad relativa o parcial de un sujeto a otra libertad relativa o parcial, es necesario —en consecuencia— una identidad entre libertades finitas que supere dicha finitud, pasar a una perspectiva superior de la libertad que sea general o universal. Tal perspectiva que permite superar esta lógica dualista es la perspectiva del Absoluto; Absoluto que no es otra cosa que la libertad en general en cuyo interior se expresan o despliegan las libertades relativas. Escribe Schelling: “En consecuencia, allí donde mi libertad no está limitada, ella es idéntica a la libertad general, es decir, ella cesa de ser libertad individual” (Schelling, 1983, § 183). Solo de esta forma es posible pasar de una perspectiva puramente negativa de la libertad, a una libertad positiva. Escribe igualmente Schelling: “La ética replantea el problema de la voluntad absoluta en la medida en que hace idéntica la voluntad individual con la voluntad universal” (Schelling, 1983, p. 109).

Así, la filosofía moral no solo plantea el problema ético de la exigencia de respeto de una libertad en relación con otra libertad, sino más ampliamente el acuerdo entre voluntades desde el punto de vista del Absoluto, lo que implica posicionar la perspectiva finita del sujeto trascendental en la perspectiva infinita o absoluta de la libertad. Ahora bien, el Absoluto no es para Schelling solo un principio de vida moral, sino de la vida en general que se expresa tanto desde el punto de vista trascendental del sujeto como del punto de vista objetivo de la naturaleza, desde una perspectiva ideal y real. Ambas son interiores a la unidad del Absoluto; lo que implica, a su vez, articular el terreno práctico con el terreno ontológico. Es la vida, y no solo la vida ética, la que organiza la libertad desde la perspectiva del Absoluto. El Absoluto se expresa en sus determinaciones particulares para encontrar (y reencontrarse) en ellas como inmediatez a sí misma incondicionada.

Fichte reduce el problema de la libertad a un esquema de causalidad finita que condena la comprensión de la libertad a su apariencia o fenómeno puramente particular, sin comprender que ella forma parte del despliegue o

desarrollo del concepto general o absoluto de la libertad que se expresa u objetiva en las relaciones particulares. En este último punto hay quizás más cercanía de Schelling con Kant: no es posible formular un universal sino es partir de un concepto. La diferencia estriba en que, para Kant, este concepto puro es subjetivo y trascendental allí donde, para Schelling, es objetivo y trascendente a la subjetividad.

Es precisamente en el *Sistema del idealismo trascendental* donde Schelling va articulando el momento del reconocimiento mutuo entre sujetos con la perspectiva general o absoluta de la libertad que se realiza concretamente en el acto reconocimiento. Así, a través reconocimiento de otras inteligencias, “soy elevado a la conciencia del mundo y a la conciencia de mi libertad” (Schelling, 1978, p. 48). La perspectiva objetiva del Absoluto amplía de este modo un problema originalmente normativo —que planteaba la filosofía moral kantiana y fichteana— a un problema ontológico: “De lo que precede resulta que un ser razonable aislado no podría advenir no solo a la conciencia de la libertad, sino a la conciencia de un mundo objetivo como tal” (Schelling, 1957, p.223). No solo la libertad, sino la misma objetividad del mundo, es solidaria de la interacción con los otros. Pero, igualmente, la objetividad del mundo precede y constituye el contexto como el deslinde del encuentro de las conciencias. Escribe Schelling:

Si bien el mundo está dispuesto para mí, el mundo es independiente de mí porque él descansa para mí sobre la intuición de las otras inteligencias, cuyo mundo común es el arquetipo del cual solo el acuerdo con mis representaciones es verdad. (Schelling, 1957, p. 223)

Recepción del debate moral por Hegel

Hegel comparte con Schelling en su época de juventud la preocupación moral por reestablecer la unidad de la bella totalidad helénica quebrada por el individualismo moderno. Al igual que Schelling, Hegel se propone amplificar los motivos sensibles de la vida ética frente a la separación kantiana de entendimiento y sensibilidad, como la oposición de naturaleza y libertad.

Ya en su artículo del Derecho Natural (1802-1803), Hegel hace suya la crítica de Schelling contra Kant del formalismo abstracto y externo en que consiste el imperativo categórico, precisando que, al absolutizar la idealidad

universal, la razón establece un principio moral que no puede hacerse efectivo adecuadamente en la realidad pues ella se construye —precisamente— a partir de una oposición con la sensibilidad.¹ Como señala Hegel: “El formalismo, desde que ha pasado de un contenido a otro por negación no puede [...] llegar a nada distinto que a relaciones o identidades relativas” (1967, p. 16). Se trata del mismo reproche que Schelling dirigía contra Fichte e, implícitamente, contra Kant. Tal oposición es especialmente nefasta a ojos de Hegel, pues supone oponer el ser (*Sein*) al deber ser (*Sollen*), con lo cual Kant se priva de las condiciones concretas y contingentes del mundo en el que se inserta la acción; acción a través del cual —nada menos— debe realizarse la ley moral en el mundo. En efecto, en Kant la eficacia de la ley moral descansa exclusivamente en la voluntad subjetiva, sin atender al contexto material de su realización. De ello resulta que tal ley moral es una forma de violencia, pues decreta la sumisión de la vida a la ley, como si se comparciese frente a una autoridad extranjera.

Como lo señala Jean Hyppolite en *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, la concepción moral kantiana conduce así una serie de contradicciones, donde el deber puro y la eficacia pretenden estar unidas como autoconciencia moral que es y actúa, pero al mismo tiempo esta unidad aparece como una imposibilidad. Partiendo de la proposición de que no hay conciencia moral efectiva, debemos llegar a la conclusión de que no hay eficacia de la ley moral. La concepción moral kantiana une las dos hipótesis anteriores —autoconciencia moral y efectividad— en una mera “representación”. Esta representación trata de evitar la contradicción pasando de una a otra. Esto se refleja sobre todo en los postulados de la razón práctica que, sin embargo, son contradictorios.

La posición de Kant nos confronta de este modo a la tesis de la supresión de la sensibilidad, desplazándola en una pretendida conformidad de la naturaleza sensible con la moralidad. Para salvar esta concepción moral, y dada la contradicción entre eficacia y racionalidad moral, no queda otro remedio que forzar un desplazamiento de la propia conciencia y situarla más allá, en otra conciencia: la del santo legislador.

Con todo, no solo el dualismo y el formalismo en Kant es denunciado por Hegel, sino también el solipsismo. Ya en *Fe y saber (Glauben und Wissen)*, en el texto de *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y*

de Schelling (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*), en su artículo sobre el Derecho Natural e incluso en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*), Hegel insiste en criticar la doctrina moral kantiana donde “la singularidad es erigida en objetivo y esencia de todo” (1968a, pp. 17-18). De este modo, “la filosofía kantiana cae en una contradicción, pues el legislador es un individuo, una infinitud empírica de la cual sería solidaria la universalidad que precisamente se busca establecer” (Balbontín, 2020, p.44). Así el idealismo de Kant aparentemente niega el empirismo, pero en la práctica no hace más que reforzarlo. Escribe Hegel en *Glauben und Wissen*: “es conocido que, a lo empírico, el concepto infinito le es absolutamente opuesto” (1968b, p. 322). En efecto, tal empirismo no confesado e implícito a la particularidad de la finitud del sujeto trascendental forja una identidad inmediata del individuo a partir de una oposición puramente relativa y contingente, lo que impide el pasaje a una identidad racional objetiva como Kant pretende. De este modo, el empirismo excluye de ella la identidad verdadera y, con ello, la posibilidad de un genuino universal moral, porque dicha identidad es puramente inmediata al individuo, impidiendo el pasaje o reconciliación de las perspectivas de las libertades individuales en una identidad objetiva que encarne un concepto común de libertad.

En síntesis, la pretensión kantiana de hacer coexistir una y otra libertad según una ley moral es una aspiración, por cierto, compartida por todos los pensadores del idealismo alemán. Pero el problema que se le reprocha a Kant es que no da lo mismo “cómo” se accede a ley moral y “qué” supone en concreto esa ley moral. De ahí que la identidad objetiva, común o universal, a través del reconocimiento intersubjetivo, sea tan importante en la crítica a Kant.

Con todo, invirtiendo los motivos, el universal como absoluto en Schelling que es unidad y que “se divide sin cesar en dos, pero se plantea y permanece idéntico en cada una de sus formas limitadas” (Hegel, 1968c, p.123) supone en sí la identidad como la diferencia. Así “el absoluto, como la razón que lo manifiesta, permanece elementalmente uno y el mismo” (Hegel, 1968c, p.10). En pocas palabras, el Absoluto aborda la diferencia y la identidad como si fuesen lo mismo. Si bien este gesto de Schelling es compartido por Hegel en un comienzo, tempranamente se distanciará de este por la contradicción que el Absoluto inevitablemente comporta: en su

carácter especulativo y metafísico se trata de un argumento que termina aboliéndose a sí mismo al caer en la misma unilateralidad que Schelling le reprocha al solipsismo kantiano. A decir de Hegel, en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, sería como una “noche donde todas las vacas son negras”, es decir, donde las cosas no son distinguibles unas de otras. (Hegel, 1968a, p.17).

En efecto, ya en 1800 —en la época del *Differenzschrift*— la comprensión del Absoluto no es la misma en Hegel que en Schelling. Hegel se distancia del formalismo de Schelling y del Absoluto entendido como principio de identidad en favor de la comprensión del Absoluto como “identidad de la identidad de la diferencia [no identidad]” (Hegel, 1968c, p. 69). En efecto, la contradicción en el Absoluto es un momento necesario para comprender la diferencia —y con ello la relación de oposición entre libertades— como un momento distinto de la identidad. Ello supone, a su vez, necesariamente comprender que el Absoluto no es estático sino dinámico; es decir, que se encuentra en movimiento pasando de la identidad a la diferencia y de la diferencia a la identidad. La “dialéctica” será la novedad que introducirá Hegel en la comprensión del movimiento del Absoluto hacia 1802-1803, afianzando así las diferencias con Schelling. Según ello, la afirmación de la identidad del ser y el pensamiento requiere que el ser en cuestión pase por la contradicción o la negación como un momento necesario del autoconocimiento del ser en el pensamiento. Solo así, subjetividad y contenido objetivo pueden ser pensados como unitarios, como un único engendramiento que sea simultáneamente subjetivo-objetivo. El absoluto expresa así su racionalidad como una contradicción práctica. Esta identidad racional de aquel que piensa (desde el punto de vista del sujeto) y de aquello que es pensado (desde el punto de vista del objeto) se cumple o verifica en un saber absoluto que permite aprehender el todo, lo concreto universal como saber de sí, es decir, como sujeto y a la vez como espíritu.

Este es un reproche, por otro lado, igualmente válido contra Kant, quien en la *Crítica de la razón pura* descalifica la dialéctica como pura lógica de las apariencias. En efecto, las dificultades de la concepción moral del mundo de Kant tienen que ver con la rigidez de su dualismo y la necesidad de superarlo. La filosofía kantiana no supo ver que el conocimiento de la naturaleza era también conocimiento de uno mismo, y que el conocimiento

de uno mismo era conocimiento de la naturaleza. Al negar el carácter dialéctico de la moralidad, hemos caído en una dialéctica inconsciente. Cuando la conciencia moral insiste en separar en su representación lo que realmente une en la acción, se produce entonces la hipocresía. Para evitarla, necesitamos pasar a un espíritu activo que esté seguro de sí mismo y que se ponga por delante el desafío de la moralidad como efectividad y como universalidad.

En lo que importa, la distancia de Hegel con Schelling termina por consolidarse con la publicación de la *Fenomenología del espíritu* en 1807, en que la ruptura entre ambos se hace explícita. Si ambos aún comprenden el Absoluto como libertad incondicionada y sin límites en un saber inmediato de sí, Hegel ahora precisa que a tal saber solo se llega al final del proceso de contradicciones y oposiciones donde el Absoluto se revela o pone de manifiesto como espíritu cierto de sí. En cambio, Schelling da por sentada la presencia del Absoluto al comienzo de todo su proceso de manifestación, como si fuese “un tiro de pistola, o por revelación” como Hegel reprocha a Schelling (1968a, p. 24).²

Al no introducir movimiento a la comprensión del Absoluto (cosa que Schelling hará, no obstante, en sus textos posteriores), el Absoluto parece estático y carente de vida, un reproche sobre el cual insistirá Hegel en la *Ciencia de la lógica*. Toda vida, incluyendo la moralidad, se enriquece progresivamente con el despliegue del Absoluto como razón que se sabe a sí misma. Tal mostración se produce concretamente en el curso de la historia, donde la libertad y la moralidad entendida como Absoluto van haciendo laboriosamente su camino. Tal camino laborioso lo llevan a cabo los sujetos y la función negativa que estos desempeñan en el curso trágico que adquiere la historia, donde los conflictos, sacrificios y muertes no son en vano, sino que permiten el desplazamiento y enriquecimiento de la conciencia moral y del concepto de libertad, como un Absoluto que sabe a sí mismo, como identidad cada vez más rica a través de las distintas formas de conciencias subjetivas. Este itinerario trágico, por cierto, lo cumplen las distintas figuras y formas de luchas por el reconocimiento.

Tal es, pues, el sentido de la *Aufhebung*, según la cual la dimensión negativa que opera dialécticamente a través de la historia niega o suprime sus momentos al mismo tiempo que los conserva en una identidad cada vez

más rica; en el terreno moral, supone un concepto de moralidad cada vez más pleno que porta la conciencia de los individuos.

Por cierto, desde la perspectiva de Schelling se podría reprochar a Hegel que finalmente presenta una visión puramente negativa del Absoluto en la cual solo da cabida a una historia trágica de guerras, conflictos y dolor sin paz, redención ni reconciliación, cuestión que sí permite la comprensión del Absoluto como identidad y no como diferencia. Por otra parte, a ojos de Hegel, si en Kant el formalismo implica oponer a la relación oposicional de individuos el poder identificador meramente formal del concepto puro, oponiendo un universal abstracto al contenido sensible, en Schelling su comprensión del Absoluto no es tan distinta de dicho formalismo abstracto. Frente a lo anterior, Hegel defiende un universal concreto que se muestra y se enriquece precisamente en el contexto y trasfondo de la historia; un enriquecimiento del Absoluto donde el espíritu no es idéntico a la naturaleza como en Schelling, sino donde el espíritu sobrepasa la naturaleza y se plasma en ella, transformando la realidad para hacerse efectiva en ella como razón. Como más tarde Hegel declarará en los *Principios de la filosofía del Derecho*: “Lo racional es efectivo, lo efectivo es racional” (Hegel, 2009, p. 14). Esa cuestión es, por cierto, capital para comprender la filosofía moral hegeliana.

Consideraciones finales

En el período de Jena, Hegel ya había afirmado que la belleza moral “no debe carecer ni de la vitalidad como individualidad, ni de la forma del concepto y de la ley, de la universalidad y de la objetividad” (Hyppolite, 1974, p. 458). En el yo actúan tanto lo universal como lo individual. A diferencia del kantismo, lo universal ha adquirido un significado concreto; se ha convertido en un ser para otro. Este momento de la conciencia se caracteriza por la necesidad del reconocimiento por parte de los otros de la convicción del espíritu seguro de sí mismo. La conciencia no ha abandonado el deber como tal presente en el kantismo, sino que este deber puro es ahora un momento esencial que consiste en ser-para-otros, pero también en un ser-con-otros. Tal momento es el que permitiría la unión de la ética del discurso de Jürgen Habermas, de inspiración kantiana, con la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, de inspiración hegeliana.

En lo que importa, lo universal se hace universal, pues, en lo concreto. Y en esta plasmación universal, el deber presente en uno mismo quiere situarse en un tiempo y espacio dado, tanto en la comunidad humana como en la autoconciencia universal. La comunidad de conciencia en relación con los demás se convierte en el lugar donde se expresa este universal como *Sittlichkeit*, y solo ahí podemos dar coherencia a la acción. A través de la acción, la convicción se expresa en la relación con una comunidad de conciencias en el mundo. Y es en esta comunidad de autoconciencia donde la acción percibe la realidad y la eficacia, y donde expresamos el tránsito de su contenido particular a un significado objetivo. Para que esta convicción sea universal, los demás deben reconocerse en ella. Por decirlo de alguna forma, Hegel lleva a cabo una genuina destrucción del “mito” de la interioridad de la ley práctica universal para inscribir la moral enteramente en la exterioridad social de la acción. Y, sin embargo, como hemos expuesto a lo largo de este ensayo, la filosofía moral de Kant es, sin lugar a dudas, el objeto de reflexión crítica que inspira la génesis de la teoría del reconocimiento.

Con todo, resta determinar —desde el punto de vista de Kant— si la moralidad así comprendida por Hegel no cae en una confusión del ser con el deber ser. Si el sentido mismo del deber ser es de oponerse al ser a través del recto uso de la razón, esta razón práctica necesariamente debe ser capaz de distanciarse y poner en cuestión el mundo que le es dado y en el que está situado. Desde esta perspectiva kantiana, la realización de la razón moral y la buena voluntad no puede estar condicionada ni limitada por su contexto, so pena de deformar el sentido mismo de la moralidad.

Notas

¹ Naturaleza sensible que para Hegel está dotada de cierto valor moral, como es el caso del amor y los lazos de afectos al interior de la familia, lo que es destacado por el pensador sobre todo en sus escritos teológicos de juventud en Frankfurt como en el periodo de Jena.

² Progreso dialéctico que para Hegel también es regreso, devenir de opuestos, identificación negativa según un espiral que se desplaza para hacer coincidir el fin y el comienzo, si se entiende que el Absoluto está implícito al comienzo, pero no se ha puesto aun de manifiesto, como lo deja entender el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* haciendo referencia a la precedencia de la *Ciencia de la lógica*.

Referencias

- Kant, I. (1900). Akademie-Ausgabe Bearbeiten. *Kant's Gesammelte Schriften* „Akademieausgabe“. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin. (Citas según volumen y página).
- Balbontin, C. (2020). Hegel y su teoría crítica del derecho: la posibilidad de una lectura pragmatista. *Revista de filosofía*, 77, 41-50. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602020000100041>
- Fichte, J. (1971). *Fichtes Werke. Band I - XI*. de Gruyter.
- Hegel, G. W. F. (1967), *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Hegel, G. W. F. (1968a). *Phänomenologie des Geistes*. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften.
- Hegel, G. W. F. (1968b). *Glauben und Wissen*. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1968c). *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2009) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Felix Meiner Verlag.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu* (F. Fernández Buey, trad.). Península.
- Schelling, F. (1957). *System des transzendentalen Idealismus*. Felix Meiner Verlag.
- Schelling, F. (1978). *Système de l'idéalisme transcendantale*. Peeters.
- Schelling, F. (1983). *Nouvelle déduction du droit naturel*. Ousia.

Honneth as a Reader of Sartre. On the Limits of the Honnethian Interpretation of Sartre's Paradigm of Recognition

Honneth como lector de Sartre. Sobre los límites de la interpretación honnethiana del paradigma de reconocimiento de Sartre

Valentina Santoro
Université Paris Nanterre, Francia

Resumen

Después de trazar el modo en que Honneth interpreta la teoría sartreana de la intersubjetividad y ver cómo se basa esencialmente en la consideración del *El ser y la nada*, este artículo se propone discutir algunas de las tesis del paradigma sartriano del reconocimiento que emergen en la *Crítica de la razón dialéctica*, en particular las relativas al “*groupe en fusion*” que escapan a la interpretación de Honneth. Puede concluirse que la obra filosófica final de Sartre resulta decisiva en el esfuerzo para conceptualizar el reconocimiento, porque ofrece una comprensión más compleja y articulada del mundo de vida social.

Palabras claves: Honneth, Sartre, teorías del reconocimiento, filosofía social

Recibido: 3/5/2024. Aceptado: 8/06/2024



Este artículo forma parte del proyecto ECOS-ANID N°210041.

Valentina Santoro, Doctoranda en filosofía en el laboratorio Sophiapol y profesora (ATER) en la Universidad París Nanterre, trabaja en una tesis cuyo título provisional es “Filosofía social y teorías del reconocimiento en el debate francés contemporáneo” (codirigida por Christian Lazzeri y Hans-Christoph Schmidt am Busch). Es miembro del programa de cooperación ECOS Sud-ANID “North-South network of critical theory. Thinking about recognition and sociocultural conflicts” (2022-25), entre la Université Paris Nanterre, la Universidad Austral de Chile y la Universidad Católica de Temuco. Coorganizó en 2021 y 2023 dos conferencias sobre las teorías del reconocimiento en los siglos XIX y XX-XXI en la Université Paris Nanterre, y la conferencia trinacional “Enfoques transversales sobre el sufrimiento social” (Université Paris Nanterre, Università Roma Tre, Universidad Complutense de Madrid).

Contacto: v.santoro@parisnanterre.fr

Cómo citar: Santoro, V. (2024). Honneth as a reader of Sartre. On the limits of the Honnethian interpretation of Sartre's paradigm of recognition. *Revista stultifera*, 7(2), 39-60. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-03.

Abstract

After tracing the way in which Honneth interprets Sartre's theory of intersubjectivity and seeing how it is essentially based on the consideration of *Being and Nothingness*, this article aims to discuss some of the theses of the Sartrean paradigm of recognition that emerge in the *Critique of Dialectical Reason*, in particular those relating to the "*groupe en fusion*", that elude the Honnethian interpretation. It can be concluded that Sartre's last philosophical work is decisive in the effort to conceptualise recognition, because it offers a more articulate and complex understanding of the social world.

Keywords: Honneth, Sartre, Theories of recognition, Social Philosophy

Confrontation with twentieth-century French philosophy and sociology has always played a major role in the development of Axel Honneth's theory of recognition. Not only is this clear from a reading of his intellectual biography, which shows the centrality of authors such as Foucault, Bourdieu, Lévi-Strauss, Lyotard and Derrida¹, but it is Honneth himself who discusses the influence of French thought on his writings in an interview published in 2012 and recently reissued.² Among these thinkers, a prominent role is given to Jean-Paul Sartre, whom he considers as the most important post-war French writer for his own work.³ Sartre's presence in his texts is indeed obvious: Honneth extensively discusses the foundations of the Sartrean conception of intersubjectivity, both in his major monographs and in many of his articles.⁴ However, contrary to what might be expected given Honneth's interest in intersubjective social dynamics, he almost never confronts with the Marxist phase of Sartre's thought, which led to the redaction of his last philosophical work, the *Critique of Dialectical Reason*, the first volume of which is devoted precisely to establishing a "Theory of Practical Ensembles".⁵ On the other hand, an almost exclusive emphasis is put on *Being and Nothingness*.⁶ In the following article, we will first review the main stages of Honneth's interpretation of Sartre's reflection on intersubjectivity, to see how Sartre's influence has crystallised in his thinking, and then turn to a study of some of the theses of the *Critique of Dialectical Reason* concerning the nature of intersubjective relations. Our general aim is not only to try to focus on the differences between Honneth and Sartre's paradigms of recognition, but also to counterbalance the

Honnethian position in order to restore the importance of Sartre's last philosophical work in the effort to conceptualise recognition.⁷

Honneth's interpretation of Sartre

To understand the Honnethian interpretation of Sartre's paradigm of recognition, it is necessary to review, albeit schematically, the main arguments that characterise this confrontation. We can identify three moments in these arguments, each corresponding to the following works: *The Struggle for Recognition* (1992), *Reification* (2005) and *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas* (2018).

In Honneth's first major work, *The Struggle for Recognition*, the reference to Sartre (as well as to Marx and Sorel) allows Honneth to set his theory of recognition conflicts against the predominant social theory based on the Hobbesian model of struggle as mere competition between individuals to secure their existence. In opposition to this, Honneth takes up Hegel's early writings —*System of Ethical Life* (1802-1803) and *First Philosophy of Spirit* (1805-1806) in particular— read in the light of G. H. Mead's empirical discoveries on child development, in order to develop a theory of social conflict that finds its main explanatory motif in the concept of recognition, to be understood as the moral instance that shapes all subjectivity, at various stages of individual development and social organisation. Through the prism of the normative principle of recognition, Honneth is able to argue that social conflicts are not essentially motivated by material interests, but by moral feelings of injustice.

For Honneth, Sartre is part of an alternative tradition to both Hegel and Hobbes, anchored in the “idea of tracing social conflicts to the violation of implicit rules of mutual recognition” (Honneth, 1995a, p. 160). However, Sartre does not go so far as to articulate the normative implications of his thesis, making it irrelevant to social science, which more often than not continue to conceive social phenomena from a positivist matrix. Thus, despite the importance of his alternative theory of conflict to that of Hobbes and Machiavelli, the main limitation denounced by Honneth is that he did not draw sufficient attention to the “moral infrastructure” (Honneth, 1995a, p. 144) of conflicts of recognition for his interpretation of the social world.

It is interesting to remark that Honneth distinguishes in this study a first phase of Sartre's theory of recognition⁸, properly "negativist" in *Being and Nothingness*, in which reciprocal reification represents the only modality of intersubjective exchange, engendering a conflictuality between consciousnesses that cannot be overcome; and a second phase, which began with *Anti-Semite and Jew*, where the struggle for recognition "came to be interpreted as a phenomenon that is caused by an asymmetrical relationship between social groups and is, in principle, open to being overcome" (Honneth, 1995a, p. 157). The social experience of anti-Semitic contempt suffered by the Jew, as well as the interactions of domination between the master and the native in the colonial system, represent an asymmetrical relationship historically situated where the dynamics of recognition are shown in all their ambivalence: contempt is always accompanied by a certain recognition on the part of the master or anti-Semite of the human condition in the partner with whom he interacts. As Honneth points out, "master has to both recognize and disrespect the native as a human person in just the way that the latter is forced into 'laying claims to and denying the human condition at the same time'" (Honneth, 1995a, p. 157). However, in Honneth's view, the new Sartrean theory of recognition and conflict after *Being and Nothingness* is incapable of elaborating "what is actually supposed to make human beings worthy of recognition (Honneth, 1995a, p. 158), and hence "to provide a systematic justification for the normative presuppositions that had to be employed in viewing conflicts from the moral standpoint that is based on the reciprocity of relationships of recognition" (Honneth, 1995a, p. 158). The general conclusion that Honneth reaches is that Sartre, in his later philosophical writings, can "find a normative conception of mutual recognition frequently hinted at but never developed to the level of explication that would have been required for its precise use in analysing events of the day" (Honneth, 1995a, p. 158).

A text that preceded the publication of *The Struggle for Recognition* by a few years, entitled "The Struggle for Recognition: On Sartre's Theory of Intersubjectivity" (Honneth, 1995b), offers further valuable insights into how Honneth interprets the development of Sartrean thought at this stage. He puts forward the "strong thesis" that Sartre's theory of intersubjectivity after *Being and Nothingness* "followed the productive path of a gradual historicizing of the negative. Sartre gradually reworks his conception by increasingly historicizing and socially contextualizing the conditions for the

strategic distortion of human interaction, that is, for the reifying effect of communication” (Honneth, 1995b, p. 166). As Honneth argues here:

The second stage of this transformation of an ontological negativism of interaction into a historically circumscribed negativism of interaction is then represented by the *Critique of Dialectical Reason* in which the fact of a lack of actual possibilities for the satisfaction of human needs is taken to be the cause for the relations of competition among humans. (Honneth, 1995b, p. 166)

As we shall later see, competition is not the only way of understanding collective forms of interaction in this work. Although in *The Struggle for Recognition* his judgement of Sartre seems less abrupt, since he is able to admit the moral significance of Sartre’s theses, the fact remains that Honneth did not attempt to deepen the Sartrean theses elaborated in this second phase of his thought. In Honneth’s later writings, the confrontation with Sartre will take the form of a critical and analytical commentary of *Being and Nothingness* exclusively.

Indeed, it is from the reformulation of the theses of the part three of *Being and Nothingness* (dedicated to the existential category of “being-for-other”) that, in *Reification*, another aspect of the Sartrean paradigm of recognition is mobilised: that which concerns the epistemological significance of recognition. This argument derives from the essay “Erkennen und Anerkennen” (Honneth, 2003) published a few years earlier, which clarifies the theses implicit in the volume on reification concerning the reading of Sartre. In this essay, Honneth examines in depth Sartre’s response to the problem of the existence of others, and in particular his opposition to the solution offered by the intellectualist paradigm (*das Erkenntnismodell*) based on the premise that “relations between subjects can only be understood in terms of the model of relations between objects”⁹. As Honneth clearly shows, Sartre’s response is based on a conception of recognition as an existential category other than mere cognition, which makes it possible to “experience” (*des Erfahrens*) the other through his or her gaze. It is because we are intimately affected by the other that his or her existence is certain and unquestionable. While the other remains fundamentally “incomprehensible” (*unerfaßbare*), his existence is confirmed by the modification that his presence (ideal or real) engenders in my own being, and which the dynamic of recognition expresses.

These premises form the backdrop to *Reification*. Honneth maintains the thesis of the priority of recognition over the reifying attitude towards the other in general, be it the other subject, the world or the self. Sartre is also mentioned for having laid the foundations of a conception of intrapsychic and intersubjective recognition rooted in the existential dimension of consciousness. However, Honneth does not fail to underline the main limitation of the Sartrean conception, namely the denial of the “therapeutic” value of recognition, unlike Cavell who bases his reflection on the same Sartrean premises (Honneth, 2007, p. 50). Since Sartrean recognition is subject to the guiding principle of his ontology, namely the free transcendence of consciousness, the presence of the other can only constitute an obstacle to its free unfolding because of its reifying power.¹⁰

In a completely different sense –not necessarily incompatible with the one we have just outlined– goes the interpretation of Sartre in the last work we are interested in, *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*. In this text, Honneth describes the failure of French social philosophy (notably from Rousseau, Sartre, Althusser and Lacan onwards) in its attempt to found a genuine theory of recognition of a normative or ethical form, whereas the English (with Mill, Hume and Smith) and German (with Kant, Fichte and Hegel in particular) traditions make social recognition the true condition of a moral, rational and autonomous subjectivity within society.¹¹ Returning to the scene of the intersubjective encounter set up by means of phenomenological reduction in the third part of *Being and Nothingness*, Honneth seeks to assess the reifying effects on the two subjectivities resulting from reciprocal recognition. In this case, the central question that Honneth attempts to elucidate is no longer the ontological and epistemological standing of recognition in Sartre, but the implications of Sartre’s theory of intersubjectivity for a normative theory of recognition. As Honneth reconstructs it, after the encounter with another subject and for a “fraction of a second” (Honneth, 2020, p. 43), mutual recognition occurs between the two subjects as an “ontological realization that I exist among others and that we always already ‘recognize’ each other as free subjects is supposed to take place solely in this brief moment, before the consequences of the first subject’s encounter come to pass” (Honneth, 2020, p. 43). But this moment immediately leads to the dramatic situation in which the subject:

After all, as soon as this first subject feels itself observed by another subject in the process of a given activity (Sartre uses the example of peering through a keyhole), it will suddenly feel itself robbed of its entire “being-for-itself”. The observation of the other inevitably commits the subject to certain characteristics, thus turning it into a being “an sich”, to an “être-en-soi”. According to Sartre, the drama of the subject that experiences itself as free consists in the fact that it can only experience the other as a free, undetermined subject with an open future if it reciprocally and simultaneously sees itself reduced to a mere thing. (Honneth, 2020, pp. 43-44)

Honneth considers that the Sartrean approach (in analogy with Rousseau’s) “grasp the type of recognition accorded to individuals as a kind of propositional cognition or factual claim, rather than as an act of moral consideration or respect” (Honneth, 2020, p. 45), insofar as the existence of the other manifested through the dynamic of the gaze is not qualified normatively but “as a mere cognition of the existence of another person, which causes the latter to lose its being-for-itself” (Honneth, 2020, p. 46). Devoid of any moral connotations, recognition is here identified with the act of attributing or fixing ontological properties, which translates, in Sartrean terms, into the destitution of the subject’s free transcendence, or “being for-itself”, and its reduction to the rank of the thing, or “being in-itself”. Now, this form of “cognitivist one-sidedness” (Honneth, 2020, p. 45), which consist of seeing “recognition primarily as a cognitive act in which we take note of personal attributes, an act that thus has no moral qualities (Honneth, 2020, p. 46), represents the real deficit in Sartre’s (and Rousseau) approach to recognition. For these reasons, when at the end of his book Honneth attempts to synthesise the three European traditions into a unified model, he refrains from including the Sartrean theory of recognition from *Being and Nothingness*¹²: not only would its differences in method render it irreducible to the others, but its inability to include the values of reciprocity and respect uniquely cognitivist and reifying character of recognition, would cancel all its relevance. Nevertheless, he gives Sartre’s and Rousseau’s model a place alongside the two other models, the English model and the German model, which means that in a way, although Sartre’s recognition is stripped of any ethical dimension, according to Honneth, it can however be useful for a theory of recognition.¹³

For different reasons, this conclusion seems to be similar, to some extent, to that of *The Struggle for Recognition*, except that here it is not the insurmountable conflict between consciousnesses that is problematic, but rather the intrinsic value of intersubjective exchange. This point places Sartre's theory of *Being and Nothingness* at the other extreme of Honneth's model of recognition. Yet this Honnethian interpretation merely confirms his general interpretation of Sartre's philosophy: from *The Struggle for Recognition* (where Honneth characterised Sartre's proposition as the bearer of a kind of moral negativism, as we have seen) to the most recent texts, Honneth considers that Sartre's theory of intersubjectivity is devoid of any moral positivity.

After this overview, we can try to characterise Honneth's general assessment of Sartre's theory of intersubjectivity. In *The Struggle for Recognition*, Honneth focuses on the evolution of Sartre's thought, highlighting the shift from a structurally and irremediably conflictual conception of intersubjectivity to the possibility of overcoming this conflict through historicization and sociologization of reification, emphasising at the same time that Sartre's interest will be that of considering pathological and asymmetrical forms of interaction between social groups, without going so far as to make recognition the pivot of a normative or ethical theory. Secondly, in the context of his reflection on reification as "forgetfulness of recognition" (Honneth, 2005, p. 52), the theoretical dimension of recognition is brought to the fore, in order to reflect on the status of affective and existential subjectivity. Finally, in his most recent work, the emphasis is put on assessing the "cognitivist" limits of recognition, which deprive it of a moral-practical value. Despite the variations that characterise one or other of these interpretations, the unchanged aspects of Sartre's conception that Honneth highlights concern the inability of his theory of recognition to grasp the ethical and normative significance of recognition, or to put it another way, to finally resolve the conflict in a new, stable ethical perspective. As we have seen, this overall judgement is still based almost exclusively on reference to the third part of *Being and Nothingness*, and fails to take proper account of the subsequent development of Sartre's theses on intersubjectivity, which will find its ultimate articulation in the *Critique of Dialectical Reason*.¹⁴

In our approach, we want to take step aside from Honneth's interpretation, and try to show how Sartre defends in this book a conception

of intersubjectivity able to offer interesting paths for a theory of recognition. What Sartre brings to the fore are precisely the practical stakes (linked to the *praxis* of individuals) of mutual recognition, going so far as to define the features of an ethical model of recognition¹⁵ capable not only of going beyond reification (as in the case of the “*groupe en fusion*” that we are going to analyse), but also of taking full account of the weight of material and social determinations.¹⁶ We will now take a brief look at the significance of these aspects, through a more complete and descriptive reading of Sartre’s approach.

Intersubjective relations in Sartre’s *Critique of Dialectical Reason*

Without detailing the context of the publication of the first volume of the *Critique of Dialectical Reason* in 1960, we should at least remember that this unfinished work is the result of Sartre’s efforts to merge the existentialist project with Marxism.¹⁷ The novelty of this work lies in a new conception of subjectivity resulting from Sartre’s confrontation with the Hegelian-Marxist tradition, which is articulated around two fundamental instances that make it possible to think about the social and material dimension of consciousness: the notion of *praxis* and the “practical-inert”. *Praxis* denotes the action of a subject (individual or collective) in a specific material environment, through the realization of a project freely chosen. Initially motivated by the need to produce and reproduce one’s life, *praxis* is defined by the organization of behaviour and the material environment in pursuit of an established aim, a process that Sartre calls *totalization*. However, by its own constitution, all human *praxis* is destined to reify itself in matter: in this way the practical-inert is generated, the instance that constitutes the reverse side of *praxis*, as a kind of inertia that can reverse on it by diverting its initial finality. With the concept of the practical-inert, Sartre does not simply indicate a form of inertia immediately indexed on the incorporation of human activity into matter, as in the case of labour products, but more broadly, extends it to human products such as language, habitus, institutions, etc. Each human being realises himself through his action in this common world built by his equals before him, through a movement of synthetic totalization of the diversity of his perceptive field, guided by his free project. In this new ontological universe, intersubjective relations are the result of mediation between individual *praxis* and the various sectors of materiality. Sartre shows that, at their first level, intersubjective relations are regulated by relations of reciprocity, that is, by “lived relations whose

content is determined in a given society, and which are conditioned by materiality and capable of being modified only by action” (Sartre, 2004, p. 109). Reciprocity represents the transhistorical condition of social interactions, historical formations and material productions, but it is at the same time immanent to them and is always realised as socially and historically determined “concrete reciprocity” or “mutual recognition”:

It is the individual’s *praxis*, as the realization of his project, which determines his bonds of reciprocity with everyone. And the quality of being a *man* does not exist as such: *this* particular gardener recognises in *this* particular road-mender a concrete project, which is expressed in his behaviour and which others have *already recognised* by the very task which they have set him. Thus everyone recognises the Other on the basis of a social recognition to which his clothes, his tools, etc., passively bear witness. From this point of view, the mere act of speaking, the simplest gesture, and the elementary structure of perception (which, moving from future to present, from totality to particular moments, discloses the behaviour of the Other) imply mutual recognition. (Sartre, 2004, p. 110)

Each individuality is thus free to constitute itself in its own project, while being conditioned by the materiality in which the relationship of reciprocity is contained. According to Sartre, however, what makes these relationships of practical reciprocity specific is that they are embedded in a material environment marked by the “scarcity”.¹⁸ It is scarcity that structures reciprocal relations, transforming the other human being into a threat to my existence, in what Sartre calls a “*contre-homme*”. Sartre writes:

In pure reciprocity, that which is Other than me is also the same. But in reciprocity as *modified by scarcity*, the same appears to us as anti-human in so far as *this same man* appears as radically Other —that is to say, as threatening us with death. (Sartre, 2004, pp. 132-133)

Since man is the historical product of scarcity (for Sartre, history is a succession of struggles against scarcity), any relationship of reciprocity is transformed into a relationship of opposition. As a result of scarcity, we are confronted with the re-emergence of the problem of reification, which is now configured as a direct effect of scarcity due to rivalry for consumption and the monopolization of resources, which directly affects intersubjective relations and transforms human relations of reciprocity into inhuman relations of subjugation and violence. Conflict seems once again to be the

inevitable outcome of any intersubjective relationship, a conflict generated by the need to appropriate resources whose causes are now to be found outside consciousness, in the material structure of reality.¹⁹ Nevertheless, as Christian Lazzeri has already observed, this situation of conflict does not affect the reciprocity between its protagonists; on the contrary, it “presupposes the existence of the original relationship of recognition in order to produce the reification that inverts it while preserving it” (Lazzeri, 2014, p. 252). If the new problematization of recognition still has a conflictual and negative arrangement that seems to renew the Hobbesian anthropological framework, it nonetheless proceeds to an important inflexion of the theses of *Being and Nothingness* that directly affects the status of reification, and by extension, of recognition in intersubjective relations: whereas in *Being and Nothingness* reification represented the inevitable outcome of any intersubjective relationship, and took place through the gaze of others, in the new ontological framework of the *Critique of Dialectical Reason*, reification (as the degradation of human relationships into inhumanity) is a secondary moment in relation to the mutual recognition (or practical reciprocity) of the *praxis* of the other, whose origin is essentially external to the intersubjective relationship.²⁰ Indeed, according to Sartre, “man becomes a *thing* for the Other and for himself only to the extent that he is initially posited as human freedom by *praxis* itself” (Sartre, 2004, p. 110). In other words, recognition and reification are not identical processes. Given the priority of the relation of recognition, it is possible to consider the reification as a possible expression of a primary form of recognition.

From this point on, a new thesis, unprecedented in relation to *Being and Nothingness*, emerges, which posits an ethically positive variation of recognition, as well as an overcoming, albeit temporary, of reification. This variation emerges in the transition from individual to collective *praxis*, when Sartre discusses the social formations of “collectives” and “groups”. “Collectives” represent the most elementary form of human gathering, the nature of which can be summed up by the property of “seriality”: each individual remains separate and independent from the others, and no collective action is involved (the classic example is represented by a number of people waiting for the bus: the end that unifies their action, taking the bus, remains external to each person’s individual project). As Sartre notes, we are dealing here with “reciprocal isolations, as the negation of reciprocity” (Sartre, 2004, p. 257). In opposition to the “collective” (but based on this),

the “group” is formed, defined as a gathering capable of integrating each of its members by eliminating any form of inertia or passivity. This is possible when confronted with the need to deal with a common threat or danger: when a common, shared objective is given, individuals emerge from their serial nature to become a group in which each member freely and jointly aims for the same practical totalization of the other (the same project).

The group assumes many forms, the analysis of which occupies a large part of Book II entitled “From Group to History”, of the *Critique of Dialectical Reason* (volume 1). The first group formation after the collectives is the “fused group” (*groupe en fusion*).²¹ To explain its nature, Sartre uses the political case of the resistance of the French people against monarchical rule during the events leading up to 14 July 1789. Sartre’s fascinating description, which combines historical rigour with narrative bite, shows that the key to understanding the nature of the fused group lies in the figure of the “third party”. This concept was already employed in *Being and Nothingness* to articulate the problem of the constitution of *Mitsein* (of “being-with”), the modality of “being-for-others” that made it possible to pose the problem of the communal experience of individuals, in other words the constitution of a veritable “we”. However, in contrast to *Being and Nothingness*²², where the “we” was constituted in opposition to an external third actor, confirming the reifying nature of intersubjective exchange²³, in the *Critique of Dialectical Reason* the third actor is both an immanent operator in relation to the group as a constituted totality, and transcendent in relation to the group, the object of its constitutive totalization.²⁴ In other words, in the group, each individual is a third party in relation to the group and the others that constitute it, so that the figure of the third party is integrated, on the level of immanence, into the action of each member of the group, while remaining the only unifying centre of its own transcendence. To this alternation of immanence and transcendence that characterises the figure of the third party, we can also add its circulation within each member of the group. As Sartre writes:

the individual, *as a third party*, is connected, in the unity of a single *praxis* (and therefore of a single perceptual vista), with the unity of individuals as inseparable moments of a non-totalised totalization, and with each of them *as a third party*, that is to say, through the mediation of the group”. (Sartre, 2004, p. 374)

Thus, Sartre concludes, the other, as a third party and through the mediation of the group “is neither the Other nor identical (identical with *me*): but he comes to the group as I do; he is *the same* as me” (Sartre, 2004, p. 377). The ternary relationship makes it possible to account for the dyadic relationship of reciprocity, realising between each individual *praxis* a form of “mediated reciprocity” where the action of each is the same as that of the other, and where each act as a third party mediator between himself and the others within the group, being the foundation of this mediation. This allows the realization of a genuine symmetry in the reciprocal relationship, without crushing the difference of each member of the group, according to paradigm of “the same” (*du même*) seen in the dyadic relationship of the “anti-human”. Above all, through this triangulation of the intersubjective relation, at the same time as each person interiorises his own being-object for others, recognising himself as a third party in relation to a dyad of persons, he recognises the freedom of others as identical to his own:

This has nothing to do with the radical transformation of freedom as individual *praxis*, since the statute of this freedom is to live the very totality of the group as a practical dimension to be realised in and by its individuality. But it is true that there is a new relation between freedoms here, since in every totalization of the group, the freedoms acknowledge themselves to be *the same*. This relation, which differs from ternary relations of reciprocity and from third-party relations, is a reciprocal recognition between third parties in so far as it is mediated by the developing totalization of all the reciprocities; and this recognition is neither contemplative nor static: it is simply the means required by a common emergency (Sartre, 2004, p. 403).

The Sartrean scheme makes the third person the regulator, both the condition for the immanent integration of each individual into a common project (the realization of which depends on the equal, symmetrical and reciprocal recognition of the freedom of the other) and the condition to maintain the distinction between individual consciences.

This rapid overview of Sartre’s theses in the *Critique of Dialectical Reason* sheds new light on his theory of recognition: not only recognition of the freedom of others is to be considered as the foundation of any intersubjective relationship, but, as the theory of the group shows, it is also to be considered as the foundation of a common action (of the constitution of a veritable “we”), which, although always contained within the frame of

scarcity, conflict and conditioning materiality, can succeed in producing the transformation of pre-existing conditionings, through a collective action which finds its foundation in the mutual recognition of freedoms. It is precisely in the possibility of mediating the relationship between consciousnesses through a common project that they are prevented from remaining systematically antagonistic and solitary. The case of the *groupe en fusion* thus represents the archetype of this symmetrical and positive dynamic of mutual recognition between consciences, opening the horizon towards a form of ethical recognition, whose object is the realization of freedoms and whose stakes are the change of pre-existing conditions.

The issues at stake in the paradigm of recognition, which emerge from a reading of these passages in the *Critique* have yet to be fully explored. From this brief study, it is nevertheless possible to draw some lines of thought beyond Sartre's Honnethian interpretation. Three points seem important to underline: firstly, the centrality of the material dimension in the structuring of any intersubjective relationship, through the notion of *praxis* and its correlation with the practical-inert; secondly, the ontological centrality of the instance of need, which motivates the conflicts of recognition, making it possible to understand these conflicts beyond the opposition between material interests and moral interests; finally, the understanding of recognition as an ambivalent dynamic, because there is always a residue of negativity and antagonism in intersubjective relations in the pursuit of each person's free project, as the reflection on the triangularity of the relationship helps to show. If Sartrean recognition does not hold the key to a transparent and reconciled intersubjectivity, as Honneth rightly asserts, it does seem to us to allow us to grasp more fully than the Honnethian paradigm of recognition what Barbara Carnevali defines as the "dark side"²⁵ of intersubjective relations. It shows that recognition, which is the foundation of collective action, is also the foundation of competition, inauthenticity and reification. In this sense, through the prism of recognition, Sartre's reflection in the *Critique of Dialectical Reason* seems to offer a more articulate and complex understanding of the social world than Honneth seems to believe.

Notes

¹ Moreover, this confrontation with French thought is still going on extensively today, through the interdisciplinary convergence of Honnethian theory of recognition with critical sociology (Boltanski, Tavenhot), the anti-utilitarian current of the philosophy of the gift (Caillé, Hénaff) and the theories of justice (Lazzeri), the rich debate with contemporary critical theory (Rancière, Renault, Deranty, Fischbach, Haber, Genel), which is also developing in the framework of a dialogue with Dejours' psychodynamics of work (on this topic, see our latest monograph edit by Cukier, A., Genel, K., Rolo, D., Dejours, Ch., Honneth, A. & Whitebook J. (2022). *Le sujet du travail: théorie critique, psychanalyse et politique*. Presses Universitaires de Rennes). The extent of this debate is so vast that it is difficult to summarise.

² A first English version of this interview is Bankovsky, M., & Honneth, A. (2012a). The Relevance of Contemporary French Philosophy for a Theory of Recognition. In Bankovsky, M., & Le Goff A., *Recognition Theory and Contemporary French Moral and Political Philosophy: Reopening the Dialogue* (pp. 23-38). Manchester University Press. A version of this interview is also available in French: Bankovsky M., Honneth A. (2012b). L'apport de la philosophie française contemporaine à la théorie de la reconnaissance: entretien avec Axel Honneth. In Bankovsky M., Le Goff A. *Penser la reconnaissance. Entre théorie critique et philosophie française contemporaine* (pp. 32-50). CNRS Ed. Finally, the updated version of this interview to which we refer here was published on the occasion of the publication of the English translation of Honneth's monograph *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas* and contains new reflections about Rancière, Bourdieu, Boltanski and Thévenot (Bankovsky, M., & Honneth A. (2021). Recognition Across French-German Divides: The Social Fabric of Freedom in French Theory. *Critical Horizons*, 22(1), 5-28. <https://doi.org/10.1080/14409917.2021.1886668>).

³ Honneth & Bankovsky (2012a, p. 10). Here is the full citation:

Of all the post World War II French writers, Sartre is still the most important for my work. For almost thirty years, his work has been of extreme importance for me. Indeed, I continue to rework my views on Sartre's *Being and Nothingness*. (2012a, p. 10)

⁴ Monographs in which the confrontation is massive and direct include: Honneth, A. (1995a). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Polity Press. (Original work published in German in 1992); Honneth, A. (2007). *Reification: A Recognition-Theoretical View*. Oxford University Press. (Original work published in German in 2005); Honneth, A. (2020). *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*, Cambridge University Press. (Original work published in German in 2018). The articles that Honneth has dedicated explicitly to Sartre

(although references to Sartre are disseminated in many other works of his production) include: Honneth, A. (1987). Ohnmächtige Selbstbehauptung. Sartres Wef zu iner intersubjektivistischen Freiheitslhre. *Babylon. Beiträge zur Philosophie und Wissenschaften*, 2, 82; Honneth, A. (1995b). The Struggle for Recognition: On Sartre's Theory of Intersubjectivity. In A. Honneth, *The Fragmented World of the Social* (pp. 159-167). State University of New York Press. (Original work published in German in 1990); Honneth A. (2003). Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität. In A. Honneth, *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (pp. 71-105). Suhrkamp. It is on these studies that we will focus in what follows. For the purposes of this study, Honneth's and Sartre's citations are taken from the English versions of his texts, unless otherwise indicated.

⁵ The first volume entitled in French *Théories des ensembles pratiques*, preceded by *Questions de méthode*, was published in 1960 (in English in 1976). The second volume, entitled *L'intelligibilité de l'histoire*, remained unfinished and was published posthumously in 1985.

⁶ Honneth himself explains in the above-mentioned interview that he did not use Sartre's last philosophical work in his theory because the *Critique of Dialectical Reason* lacks the existential dimension capable of grasping the effectivity of subjects in their relation to the social world that marks the investigation of *Being and Nothingness* (Honneth & Bankovsky, 2021a, p. 11). Honneth's choice not to use the *Critique* is, however, remarkable given the very limited general reception of this work in Europe. We will not dwell here on the origins and reasons for this lack of reception, which goes well beyond our analytical framework and would be the subject of a study in its own right. However, it is interesting to note how contemporary Sartre studies in France, are moving towards an unprecedented rediscovery of this work. See for example: Barot, E. (2000). Sartre: de la réification à la révolution, *Marx 2000* (pp. 143-154). PUF. <https://www.contretemps.eu/sartre-revolution-reification-alienation/>; Caeymaex, F. (2010). Vie et praxis: le statut de l'organisme dans la *Critique de la Raison dialectique*. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 6(2). <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=360>; Barot, E. (2011). *Sartre et le marxisme*, La Dispute; Collamati Ch. (2016). Alienation between the *Critique of Dialectical Reason* and the *Critique of Economic Reason*: Sketch of a Materialist Ethics. *Sartre Studies International*, 22, 83-98. (A French version of this article is available here: <https://marx.hypotheses.org/311>).

⁷ There have been many attempts to reread Sartre from and above Honneth, among the most recent see: Le Goff A. (2012). Conflit, reconnaissance, réification: figures de la réciprocité chez Sartre. In Bankovsky M., Le Goff A., 2012b, pp. 91-113;

Herrmann, S. (2021). Misrecognising Recognition. Foundations of a Critical Theory of Recognition. *Critical Horizons*, 22(1), 56-69. <https://doi.org/10.1080/14409917.2021.1886670>.

⁸ The part in which Honneth discusses Sartre extensively is Chapter VII, entitled “Traces of a Tradition in Social Philosophy: Marx, Sorel, Sartre” (pp. 156-159).

⁹ Here is the complete passage: “Insofern versperrt die Prämisse, die Beziehungen zwischen den Subjekten nur nach dem Muster des Verhältnisses von Gegenständen aufzufassen, jede Möglichkeit, das Problem der Fremdexistenz anders als auf erkenntnistheoretischem Wege zu lösen” (Honneth, 2003, p. 78).

¹⁰ However, what Honneth does not seem to take into account is that in the *Critique of Dialectical Reason* this principle changes status: if individual freedom remains a form of transcendence, what counts is its practical manifestation subject to the foundations of the new ontological universe articulated in this work.

¹¹ According to Honneth:

At any rate I have found enough evidence to dare to make the claim that French philosophy has a tendency to view intersubjectivity as a problem rather than as an opportunity for individual subjects. Certainly, there are a few French thinkers who saw matters differently and thus pose an exception to the rule, for example, Durkheim and Mauss, whom I mentioned earlier, as well as Montesquieu. Nevertheless, on the whole we find sufficient evidence to claim a certain cultural bias. (2020, p. 53)

¹² Honneth thus questions in a systematic perspective the legitimacy of the various evolutionary sequences:

We will see that some approaches in the traditions of thought I have dealt with here can be more easily integrated into a coherent understanding of our dependence on social recognition. For example, right away we will see that Sartre’s ontological analysis of the necessary transformation of every experience of recognition into a state of reified obligation is hardly reconcilable with positive assessments of the effects of being addressed by another person. In this case, the odd and oft-criticized presuppositions in Sartre’s concept of human subjectivity are what make it impossible to bring his approach into line with other ways of describing the act of recognition. The example of Sartre shows just how difficult it is to theoretically integrate our three different ideas of recognition; we are dealing not only with merely apparent irreconcilabilities with regard to the essence and effects of recognition, but also with starkly contrasting methodological approaches [...]. (Honneth, 2020, p. 146)

¹³ Later in the essay, Honneth discusses the importance of post-structuralist thinkers Althusser and Lacan for the French recognition theory, as a kind of “radicalization” of Sartrean thought (cf. Honneth, 2020, p. 48): not only the recognition is stripped of all moral connotations, but it is no longer even identified with a mere cognitive act. Recognition is now identified with an unconscious act of ascribing certain characteristics through the internalization of a symbolic order that makes the process of subjectivation possible, but at the same time reproduces the system of domination (p. 48 and following).

¹⁴ Except in *The Struggle for Recognition*, on the question of social esteem, where he mentions the *Critique of Dialectical Reason* and the “fused group” (Honneth, 1995a, p. 196, note 67). It is therefore possible to acknowledge a certain influence of this work in the development of the Honnethian concept of social esteem.

¹⁵ There are already several attempts to read the Sartrean paradigm in terms of an “ethic of recognition”, in particular the contribution by Alice Le Goff mentioned above, in which she takes up Anderson’s theses on the transition from an ethics of authenticity to an integral ethics (Anderson, T., 1993. *Sartre’s Two Ethics. From Authenticity to Integral Humanity*, Open Court). Similarly, Christian Lazzeri in his study “Le ‘contre-homme’: reconnaissance et réification chez Sartre” (2014. In Chanson, V., Cukier, A., Montferrand, F. (Eds.), *La réification. Histoire et actualité d’un concept critique* (pp. 235-273). La Dispute) speaks of a “conflictual ethics of recognition” in Sartre as “a kind of unfinished historical project because there is no definitive victory against reification” (Lazzeri, 2014, p. 237).

¹⁶ J.-Ph. Deranty has already indicated the relevance of the Sartrean concept of *praxis* posited in the *Critique* for a materialist reformulation of the Honnethian theory of recognition. See: Deranty, J.-P. (2005). Les horizons marxistes de l’éthique de la reconnaissance. *Actuel Marx*, 2(39), 159-178.

¹⁷ For a reconstruction of the historical-philosophical context of those years, as well as of the controversial and changing relationship between Sartrean materialism and existentialism, see Feron, A. (2021). *Le moment marxiste de la phénoménologie française: Sartre, Merleau-Ponty, Trần Đức Thảo*. Springer; Cabestan, Ph. (2021). De *L’Être et le Néant* à la *Critique de la raison dialectique*: le tournant “marxiste” de Sartre, *Alter*, 29, 85-100. <https://doi.org/10.4000/alter.2322>; Iofrida, M. (2021). Phénoménologie, existentialisme et marxisme dans la France de l’après-guerre: Enjeux philosophiques et politiques. *Phénoménologie et marxisme: Perspectives historiques et legs théoriques* (pp. 13-40). ENS Éditions. <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.16904>.

¹⁸ Sartre states:

It would be quite wrong to interpret me as saying that man is free in all situations, as the Stoics claimed. I mean the exact opposite: all men are slaves in so far as their life unfolds in the practico-inert field and in so far as this field is always conditioned by scarcity. In modern society, in effect, the alienation of the exploited and that of the exploiters are inseparable; in other societies, the relation between master and slave—though very different from what Hegel described—also presupposes a reciprocal conditioning in alienation. (2004, p. 332)

¹⁹ For a discussion of the different dimensions of the meaning of reification in the *Critique of Dialectical Reason*, see Lazzeri (2014).

²⁰ As Lazzeri points out (2014, p. 249), the priority of recognition is not to be understood historically or ontogenetically, but analytically: it is because we have begun by recognising others as free to constitute themselves in their project that the reification of their freedom in social relations can occur (a type of reification which, according to Sartre, takes multiple and historically variable forms such as the constraint of slavery and colonization, the constraint of the wage contract in capitalist society, social atomization in mass society, all forms of “serialities” in “collectives”).

²¹ The eponymous part on the fused group can be found starting on p. 345.

²² See Sartre, 2021, from p. 543 (Part Three, Chapter III, 3, “Being-with” (*Mitsein*) and the “we”).

²³ Here, the situation of the “we-subject”, characterised by the common belonging of individuals with the same project and the same ends, would perhaps seem to offer a positive path to the encounter with others and thus to the establishment of a certain reciprocity. Nevertheless, Sartre is clear on this point: this kind of unification is nothing more than a psychological experience, not an ontological one, because ontologically no real unification can take place between ontologically separate selves. The *Critique of Dialectical Reason* will make its turn precisely on this point, with the study of the collective and the group as a genuine we-subject mediated by the third party.

²⁴ The work of Hadi Rizk, which we follow here, has clearly grasped the full scope of the function of the third party in Sartre’s enterprise. See in particular: Rizk, H. (1996). *La constitution de l’être social: le statut ontologique du collectif dans La Critique de la raison dialectique*. Kimé; Rizk, H. (2014). *Individus et multiplicités: essai sur les ensembles pratiques dans la Critique de la raison dialectique*. Kimé; Rizk, H. (2011). *Comprendre Sartre*. A. Colin.

²⁵ Carnevali, B. (2020). Grandeur et misère du social. L'itinéraire philosophique d'Axel Honneth. *Revue de métaphysique et de morale*, 105, 85-108. <https://doi.org/10.3917/rmm.201.0085>

References

Bankovsky, M., & Honneth, A. (2012a). The Relevance of Contemporary French Philosophy for a Theory of Recognition. In M. Bankovsky & A. Le Goff A. (Eds.), *Recognition Theory and Contemporary French Moral and Political Philosophy: Reopening the Dialogue* (pp. 23-38). Manchester University Press.

Bankovsky, M., & Honneth, A. (2012b). L'apport de la philosophie française contemporaine à la théorie de la reconnaissance: entretien avec Axel Honneth. In M. Bankovsky & A. Le Goff A. (Eds.), *Penser la reconnaissance. Entre théorie critique et philosophie française contemporaine* (pp. 32-50). CNRS Ed.

Bankovsky, M., & Honneth, A. (2021). Recognition Across French-German Divides: The Social Fabric of Freedom in French Theory. *Critical Horizons*, 22(1), 5-28. <https://doi.org/10.1080/14409917.2021.1886668>

Barot, E. (2000). Sartre: de la réification à la révolution. *Marx 2000* (pp. 143-154). PUF. <https://www.contretemps.eu/sartre-revolution-reification-alienation/>

Barot, E. (2011). *Sartre et le marxisme*. La Dispute.

Cabestan, Ph. (2021). De *L'Être et le Néant* à la *Critique de la raison dialectique*: le tournant "marxiste" de Sartre. *Alter*, 29, 85-100. <https://doi.org/10.4000/alter.2322>

Caeymaex, F. (2010). Vie et praxis: le statut de l'organisme dans la *Critique de la Raison dialectique*, *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 6(2). <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=360>

Carnevali, B. (2020). Grandeur et misère du social. L'itinéraire philosophique d'Axel Honneth. *Revue de métaphysique et de morale*, 105, 85-108. <https://doi.org/10.3917/rmm.201.0085>

Collamati, Ch. (2016). Alienation between the *Critique of Dialectical Reason* and the *Critique of Economic Reason*: Sketch of a Materialist Ethics. *Sartre Studies International*, 22, 83-98. <https://marx.hypotheses.org/311>

- Cukier, A., Genel, K., Rolo, D., Dejours, Ch., Honneth, A., & Whitebook, J. (2022). *Le sujet du travail: théorie critique, psychanalyse et politique*. Presses Universitaires de Rennes.
- Deranty, J.-P. (2005). Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance. *Actuel Marx*, 2(39), 159-178.
- Feron, A. (2021). *Le moment marxiste de la phénoménologie française: Sartre, Merleau-Ponty, Trần Đức Thảo*. Springer.
- Herrmann, S. (2021). Misrecognising Recognition. Foundations of a Critical Theory of Recognition. *Critical Horizons*, 22(1), 56-69. <https://doi.org/10.1080/14409917.2021.1886670>
- Honneth, A. (1987). Ohnmächtige Selbstbehauptung. Sartres Wef zu iner intersubjektivistischen Freiheitslhre. *Babylon. Beiträge zur Philosophie und Wissenschaften*, 2, 82.
- Honneth, A. (1995a). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Polity Press. (Original work published in German in 1992).
- Honneth, A. (1995b). The Struggle for Recognition: On Sartre's Theory of Intersubjectivity. In A. Honneth, *The Fragmented World of the Social* (pp. 159-167). State University of New York Press. (Original work published in German in 1990).
- Honneth, A. (2003). Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität. In A. Honneth, *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (pp. 71-105). Suhrkamp.
- Honneth, A. (2007). *Reification: A Recognition-Theoretical View*. Oxford University Press. (Original work published in German in 2005).
- Honneth, A. (2020). *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*. Cambridge University Press. (Original work published in German in 2018).
- Iofrida, M. (2021). Phénoménologie, existentialisme et marxisme dans la France de l'après-guerre: Enjeux philosophiques et politiques. In M. Vincenzo d'Alfonso & P.-F. Moreau (Eds.), *Phénoménologie et marxisme: Perspectives historiques et legs théoriques* (pp. 13-40). ENS Éditions. <https://doi.org/10.4000/books.enseditons.16904>

- Lazzeri, Ch. (2014). Le “contre-homme”: reconnaissance et réification chez Sartre. In V. Chanson, A. Cukier & F. Montferrand (Eds.), *La réification. Histoire et actualité d'un concept critique* (pp. 235-273). La Dispute.
- Le Goff, A. (2012). Conflit, reconnaissance, réification: figures de la réciprocité chez Sartre. In M. Bankovsky & A. Le Goff A. (Eds.), *Penser la reconnaissance. Entre théorie critique et philosophie française contemporaine* (pp. 91-113). CNRS Ed.
- Rizk, H. (1966). *La constitution de l'être social: le statut ontologique du collectif dans La Critique de la raison dialectique*. Kimé.
- Rizk, H. (2011). *Comprendre Sartre*. A. Colin.
- Rizk, H. (2014). *Individus et multiplicités: essai sur les ensembles pratiques dans la Critique de la raison dialectique*. Kimé.
- Sartre, J.-P. (2004). *Critique of Dialectical Reason, Volume 1, Theory of Practical Ensembles*. Verso. (Original work published in French in 1960).
- Sartre, J.-P. (2021). *Being and Nothingness: an essay in phenomenological ontology*. Washington Square Press. (Original work published in French in 1943).

Teoría crítica y justicia contextual en la filosofía actual: 100 años de problemas y perspectivas compartidas

Critical Theory and Contextual Justice in Current Philosophy: 100 Years of Problems and Shared Perspectives

Ricardo Salas Astraín
Universidad Católica de Temuco, Chile

Resumen

Este artículo se enmarca en la discusión contemporánea de varios conceptos ligados a las teorías de la justicia, analiza la cuestión del universalismo y de la identidad desde el legado de la Escuela de Frankfurt, y plantea una reelaboración a partir de un cuestionamiento del capitalismo que se expande hoy a nivel global. En forma específica, la propuesta articula el nexo entre injusticia y contexto mediante un diálogo transatlántico en el que las ideas de justicia se ponen en relación con el sufrimiento social, el sentimiento de injusticia y el fragor incierto de luchas y conflictos sociales, esas asimetrías que no solo fueron parte del periodo de entreguerras de inicios del siglo XX, sino que responden hoy a la situación de un “desorden global”. Nos interesa aportar también a un pensamiento periférico mundial que responda a los problemas definidos por las teorías universalistas que justifican la estabilidad social, supere los usos ideológicos en el campo de la economía, de la política y del derecho, y vincule al menos a tres continentes atrapados en una larga historia de colonialismos y dependencias. Con este propósito queremos abordar las formas de asimetrías e injusticias históricas que son parte de mundos históricos, a saber: Europa, América y África. Para elaborar una teoría contextual de la justicia, no se necesita partir de un conjunto de principios universales, casi siempre racionales y abstractos, sino de un diálogo de experiencias y eticidades enraizadas en tradiciones que nutren las propuestas teóricas en el

Recibido: 23/04/2024. Aceptado: 24/05/2024



Este artículo resume las principales conclusiones del proyecto de investigación Fondecyt 1170383 titulado “Problemas y Perspectivas de una teoría contextual de la justicia”, y del trabajo elaborado como co-investigador del proyecto ECOS-ANID N°210041: “North-South Network of Critical Theory. Thinking about Recognition and Sociocultural Conflicts”.

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). Teoría crítica y justicia contextual en la filosofía actual: 100 años de problemas y perspectivas compartidas. *Revista stultifera*, 7(2), 61-92. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-04.

TEORÍA CRÍTICA Y JUSTICIA CONTEXTUAL EN LA FILOSOFÍA ACTUAL

campo de la racionalidad práctica (moral, política y derecho), lo que impone la tarea de clarificar complejos y disímiles problemas filosóficos de dichas teorías que, frecuentemente, confunden el contexto con lo meramente particular y opuesto a la universal.

Palabras claves: justicia contextual, universalismo, experiencia de injusticia, justificación

Abstract

This article is framed in the contemporary discussion of various concepts linked to theories of justice, analyzes the question of universalism and identity from the legacy of Frankfurt critical theory, and reworks them from a questioning of capitalism that expands today globally. Specifically, it articulates the nexus between injustice and context based on a transatlantic dialogue in which ideas of justice are put in relation to social suffering, the feeling of injustice and the uncertain heat of social struggles and conflicts, asymmetries that were not only part of the interwar period at the beginning of the 20th century, but today respond to the situation of a “global disorder.” We are also interested in contributing to a global peripheral thought that responds to the problems defined by universalist theories that justify social stability, overcomes their ideological uses in the field of economics, politics and law, and links at least three continents. trapped in a history of colonialism and dependencies. With this purpose we want to address the forms of historical asymmetries and injustices that are part of historical worlds, namely: Europe, America and Africa. If there is a contextual theory of justice, it needs to start not from a set of universal principles, almost always rational and abstract, but from a dialogue of experiences and ethics rooted in traditions that nourish theoretical proposals in the field of practical rationality (moral, politics and law), which imposes the task of clarifying complex and dissimilar philosophical problems of the theories which confuse the context with the merely particular and opposed to the universal.

Keywords: Contextual Justice, Universalism, Experience of Injustice, Justification

Las perspectivas de la teoría crítica, de la filosofía social y de las ciencias sociales que se abren a un pensamiento contextual se refieren a un nuevo enfoque pluridimensional de la experiencia sufrida de sujetos y de la comprensión de una acción humana situada. Esa perspectiva parte necesariamente de la consideración de las experiencias sociales de las múltiples formas de sociedades y culturas existentes: se trata de visualizar sujetos enraizados a mundos de vida disímiles, y diversas formas de experimentación que buscan encontrar el justo protagonismo en medio de

sistemas socioculturales, políticos y económicos impuestos por la desigual expansión del capitalismo global actual (Fraser y Jaeggi, 2019). Esta mirada analiza las búsquedas de justicia y de reconocimiento, yendo mucho más allá del pensamiento europeo, y recuerda hoy parte de las vicisitudes de la teoría crítica frankfurtiana en el marco de un siglo (Sánchez y David, 2023). Hemos indicado, a partir de varios trabajos que hemos elaborado en estos últimos años acerca de temáticas *ad hoc* y algunos de sus principales autores, que la teoría crítica necesita ser entendida en sus diversas recepciones y, por lo mismo, requiere un estudio que vaya mucho más allá del aporte filosófico germano del siglo XX, para asumir las eventuales diversas convergencias, interferencias y recepciones que se han hecho entre tradiciones filosóficas. Señalaremos de partida que la expresión “teoría crítica” es ampliamente equívoca: no se refiere a un solo conjunto de temas, propuestas y enfoques que hayan perdurado a lo largo de las décadas, sino a un espíritu de época basado en el cuestionamiento del capitalismo, y permite indicar puntos señeros para su continuación en confrontación con otras tradiciones críticas (cp. Vergara y Insausti, 2012).

La situación histórica concreta en que emerge la teoría crítica en la Alemania de entreguerras de inicio del siglo XX es bien diferente en muchos sentidos a lo que se vive hoy en la situación de crisis del Estado de Bienestar en la Unión Europea y, más aún, en la grave crisis ecológica de un planeta expuesto a la voracidad del capital (Leff, 2018), que se desliza lentamente a su autodestrucción. Esto se refleja en diferentes catástrofes puntuales relativas a las guerras, al calentamiento global, al aumento de estados fallidos y países con crisis crónicas, al aumento exponencial de migrantes y refugiados, al aumento de la vorágine armamentista, a los nacionalismos de extrema derecha, entre muchas expresiones de la negatividad presente. La crítica filosófica de estos acontecimientos patentiza el modo en que las sociedades opulentas (o no) llevan nuevamente a imponer la disyuntiva entre la guerra y la paz (Salas, 2024); se van deslizando así peligrosamente a formas extremas de imponer una resolución por la fuerza y resolver por la facticidad de los poderosos y señores de la guerra que preconizan el odio hacia otros seres humanos. Se parece de alguna manera a unas ideas y experiencias sociales y políticas que ya conoció Europa y el orbe en el siglo XX y fue parte del entorno sociopolítico que dio origen a la teoría crítica hace un siglo. Lo mismo ocurre con las líneas y los basamentos de los estilos filosóficos predominantes en el campo político-cultural. Con todo, en esa “escuela” existen algunos elementos comunes que destacaremos aquí acerca

de la renovada búsqueda de la paz, de la justicia y del reconocimiento (Dellmayr y Demenchonok, 2017).

Las diferencias de la teoría crítica con el pensamiento crítico periférico no son pocas, pero entre ambas existe un común espíritu que cuestiona lo que acontece con “los condenados de la tierra” y la mayor conciencia de las trabas que tienen los pueblos de la tierra que limitan su plena expansión (Vergara & Insausti, 2012). Los procesos de resistencia y emancipación, en la mayoría de los casos, se producen por una imposición de la lógica de los sistemas financieros que obedecen al movimiento del capital global y a los intereses de las empresas multinacionales. La mayor parte del pensamiento crítico que se expande entre los movimientos sociales y en sectores intelectuales progresistas destaca el sentido del cuestionamiento de las formas hegemónicas dominantes que impiden proponer formas alternativas de organización de las sociedades periféricas (Devés-Valdés, 2018). Aunque el origen filosófico de la teoría crítica y del pensamiento crítico es diferente, existe un aire de familia: ambos cuestionan una racionalidad tradicional que permite justificar unos sistemas sociales que benefician a unas elites gobernantes y a unos pocos plutócratas y a clases tecnocráticas globalizadas, quienes velan por intereses multinacionales, descuidan la suerte de sus pueblos y dejan sin caminos viables para encontrar una genuina respuesta a las necesidades de las mayorías sociales. La versión de la crítica cambia ciertamente en uno y otro caso, pero en ambos se refiere a una crítica de un modelo instrumental de la razón, y en uno y otro caso alude a fenómenos de injusticia ligados a la dominación y a la explotación planetaria y al uso de la violencia global (Aguirre, 2015).

En este sentido, el artículo da cuenta de la relevancia de las experiencias y memorias de injusticia en muchos planos de la vida socio-histórica (Reyes, 2011). Esto implica pensar —como lo indica bien Emmanuel Renault— en una perspectiva basada en los sentimientos sociales negativos y, más precisamente, en las experiencias de injusticia (Renault, 2017a); así se aporta a otras formas de recepción de las teorías del reconocimiento y se hace una sinergia singular con otras formas posibles de interacción entre los teóricos críticos de Frankfurt y los pensadores críticos latinoamericanos (Salas en Picarella y Guadarrama, 2022). Así entendido, visualizamos varias convergencias y divergencias entre estos diálogos críticos de las últimas décadas, y proponemos aquí una nueva modalidad situada de concebir las experiencias de injusticia, a fin de asumir el ser, el pensar, el imaginar, el valorizar y el hacer humanos de los grupos y pueblos oprimidos en búsqueda

de emancipación. Estas consideraciones permitirían elaborar una teoría contextual de la justicia que responda a las exigencias de la justicia social (Pereira, 2013) de alcance mundial, que expanda las mediaciones y los espacios sociopolíticos de escucha “de las diferentes voces y silencios de las víctimas en pos de un mundo diferente” (Salas en Picarella y Guadarrama, p. 262). No se trata de proponer un nuevo mundo social que surja inmediatamente, sino que es parte de un conjunto de luchas sociales y culturales, que va haciendo camino al andar, y no se agobia por “ir haciendo camino al andar” y reconstruyendo, en forma ininterrumpida, mundos históricos en medio de esa metafórica expresión del “desorden global” utilizada por Dellmayr y Demenchonok.

La interrogante principal, asumiendo *a mes frais et périls*, se refiere a la elaboración de una crítica socio-histórica contextualizada, la cual considera que todo pensamiento político intercultural/decolonial no cesa de reconstruir las tradiciones críticas que encontramos los seres humanos en el camino de toda la humanidad por resistir y superar los modelos imperiales hegemónicos y dominantes. Así, se incluyen cuestiones que vienen de mucho antes que la tradición hegeliano-marxista y permiten renovar un diálogo con temas centrales tratados por los autores de los humanismos, y por los pensadores asociados a la Escuela de Frankfurt, así como recoger las tesis de otras tradiciones críticas. Esta mirada intercultural/decolonial (como la de Bonilla, Díaz, Guerrero y Pizzi) que se desarrolla hoy asume la necesidad de considerar las asimetrías e injusticias como parte de un proceso histórico que permite dar cuenta de una larga historia de luchas de diverso tipo en contra de las diversas formas específicas de dependencia económica y política estructural, lo cual aún mantiene el ideal de una emancipación antiimperial y antihegemónica (Dellmayr y Demenchonok, 2017). Las historias de emancipación se han configurado casi siempre a partir de luchas de resistencias contra las múltiples formas culturales, imaginarios e ideologías xenofóbicas e ideas racistas y violentas, y se han opuesto a las argumentaciones pseudocientíficas y neocolonialistas, que mantienen hasta la actualidad subordinaciones destructoras de la vida humana genuina. La crítica refuta a los que niegan los mundos de vida en que se ha expresado hasta hoy la rica fecundidad de la vida cultural humana y la preservación de la vitalidad de los sistemas ecológicos. Podría también aquí considerarse la obra de Dussel (2020) y Fonet-Betancourt (2014), quienes aportan críticamente a procesos de liberación que destacan una mirada “desde abajo” en pos de la convivencia, de la justicia y del reconocimiento, en tensión permanente con los contextos históricos de las luchas sociales.

TEORÍA CRÍTICA Y JUSTICIA CONTEXTUAL EN LA FILOSOFÍA ACTUAL

Se han recibido, empero, críticas a las éticas contextuales, debido a su arraigo a la historia particular de los sujetos sufrientes y como indicamos en un libro a “las luchas de los pueblos por su dignidad” (Salas, 2020 b, p. 257); se considera —de un modo incorrecto— que eso abre una pendiente hacia el relativismo moral, el perspectivismo y la pérdida de visiones universales. En muchas de esas observaciones se tiende a considerar que los males del mundo están asociados a estas ideas ligadas a la identidad, pero no se considera suficientemente que ha existido un exceso de universalismo ideológico. Este trabajo ahonda por ello mismo en la relación de la universalidad y de la particularidad, abogando por construir otras sendas de universalización de las formas de comprensión de las experiencias sociales. Propondremos, por ello, la construcción de unas categorías teoréticas que pueden conectar de un modo coherente con las múltiples voces de los sujetos y las formas de un pensar político renovado, esas que justifican un quehacer político que emerge desde las experiencias arraigadas de los diversos sujetos, comunidades y pueblos; al mismo tiempo se plantea la búsqueda de razones que justifican dicho quehacer político en un marco global. Este ejercicio crítico se justifica si logramos comprender la creciente heterogeneidad de los sentimientos de injusticias presentes en la actualidad, y que se expresan en los movimientos sociales y étnicos que han enfrentado desde siglos con gran protagonismo y creatividad la dominación y las injusticias que prosiguen bajo diferentes formas en las sociedades actuales.

La teoría contextual de la justicia y del reconocimiento que defendemos aquí es la que se ha ido construyendo en la actualidad, donde se muestra, en primer lugar, la necesidad de discutir la perspectivas teóricas del liberalismo y del comunitarismo dadas las dificultades del liberalismo político del siglo XX (Forst, 1996); dicha crítica es relevante para dar cuenta de las disyuntivas que abre la situación sociopolítica que afecta principalmente a los países periféricos y a los pueblos indígenas en la era global actual. Al destacar la dimensión contextual, esta teoría de la justicia se encamina, en segundo lugar, a una revisión de la idea de razón que no renuncia a la búsqueda de justificación de los principios de justicia, y destaca el relevante lugar de las experiencias sociales negativas y en donde se articulan las potencias creativas de los sujetos desprovistos y de los pueblos de la Tierra. En tercer lugar, considera que los contextos de vida son decisivos para conectarse, de un modo reflexivo, a las prácticas sociales y a las experiencias solidarias, cooperativas y creativas que coadyuvan a la emanciparse de los sistemas de dominación y de subalternación que cooptan los protagonismos comunitarios y libertarios de los sujetos. En tal senda, el

pensar contextual está abierto a un legado de la filosofía latinoamericana y africana que destaca las enormes potencialidades sociales y políticas de los pueblos para construir lo intercultural (Tshibilondi, 2019), y prosigue una larga tradición humana de emancipación social y cultural.

La hipótesis principal desplegada aquí tiene que ver con trabajos publicados por redes intelectuales alter-globalizadoras en que se configura el reconocimiento en contextos asimétricos; ahora proponemos basarnos en las experiencias sociales de las injusticias en el sentido de Emmanuel Renault (Salas, 2021a y 2021b). Dicho de otra manera, estas discusiones contextuales son parte de los avances filosóficos del pensamiento periférico emancipador que tiene sus propios referentes latinoamericanos y africanos; pero no solo son parte de un pensamiento del sur global, sino que son parte de unas interacciones tricontinentales que pueden referirse a las actuales discusiones de la teoría crítica europea. Las ideas teóricas específicas se proyectan con los aportes de la revisión de los planteos de tesis como las de Forst y Renault, pues obligan a enfrentar

el fuerte vínculo que existe entre el momento deontológico (universal) y el momento de las costumbres (contextual), lo que implica no justificar su quiebre, ni hacerse proclive a los eventuales desgarramientos que surjan desde los modos específicos de articular cada uno de estos momentos de una teoría del reconocimiento” (Salas en Picarella y Guadarrama, 2022a, p. 341)

Pero, en nuestra visión, se exige sobrepasar mucho de lo indicado en las teorías universalistas que se despreocupan de indagar en su nexos con los contextos asimétricos. Planteado así el problema general, las tesis de Forst acerca del poder son interesantes para avanzar en una teoría crítica de la política, donde se ponga de relieve la cuestión de la justificación de las razones y las implicancias para una comprensión del poder en su sentido a la vez universal y contextual (Salas, 2022 b). La concepción del sufrimiento social, por su parte, precisamente contribuye a comprender las enormes y crecientes asimetrías existentes entre sujetos y pueblos en la actualidad. La interacción de estas perspectivas de Forst y Renault nos parece ineludible para asumir los desafíos de una teoría crítica contextual que dialoga con un pensamiento crítico periférico.

Solo para dar una visión abreviada (Salas, 2021a y 2021b) de lo que permite el entrecruzamiento de ambos enfoques, se podría sintetizar lo siguiente. La visión del poder de Rainer Forst no se reduce a un enfoque cognitivista de tipo universal, sino que es preciso entenderla en su completa

inteligibilidad, para la cual es preciso tener en cuenta “la productividad de los contextos y, en particular, detectar los procesos de reconocimiento y búsqueda de justicia de las comunidades de vida en permanente búsqueda de universalización” (citado en Salas Picarrella y Guadarrama, 2022 b, p. 246). Es lo que acontece en los territorios interétnicos de toda América y se vive con singular dramatismo a lo largo del planeta. Dicho sufrimientos y dolores, y todo lo que es susceptible de reparación (Bonilla, 2000), implica memorias del cautiverio y potencialmente implica procesos universalizables de emancipación para todos los pueblos (Reyes, 2011).

Desde la elaboración de su tesis doctoral, la principal tesis de Rainer Forst religa el principio de justicia con los contextos de la vida y, con ello, asume como principal problema el principio de la justificación (Forst, 1996). El principio aludido es considerado como parte de una teoría política de la justicia que vincule los principios y los “contextos”. La idea de justicia que puede subsumir la contextualidad histórica, socio-cultural y política necesita asumir los sentimientos sociales negativos, eso que denomina Renault “las experiencias de injusticia”. Con esta conexión no se puede aludir a una justicia sin relación con los diferentes modos conflictuales, y los modos violentos e injusticias crónicas que viven los individuos, las clases sociales y, sobre todo, los pueblos históricamente subordinados. Por ello nos dice Forst que la justicia interroga las estructuras del poder social:

[...] quiere decir que los lugares de la justicia han de buscarse allí donde haya que brindar las justificaciones centrales de una estructura básica social y donde se fijen los lineamientos institucionales que determinan la vida social desde el principio. Todo depende, si se quiere, de las relaciones de justificación en una sociedad. El poder, entendido como “poder de justificación” efectivo de los individuos, es el bien de mayor jerarquía de la justicia: el poder “discursivo” de exigir, de aportar justificaciones y de desafiar las legitimaciones falsas. (Forst, 2014, p. 43)

Los presupuestos de la visión forstiana son los de una filosofía política universalista, que proviene de Kant, y que está a la base de los proyectos teóricos de Rawls y Habermas. Tal legado, que ha inspirado las teorías de la justicia, se funda sobre unos pocos principios de tipo universal que no aluden a contextos o situaciones histórico-culturales. Para todos los que razonan en este campo teórico discursivo del mundo de la historia y de la vida, parece que ellos no pueden proporcionar nunca criterios, porque se considera que son contingentes, plurales e históricos. Las principales tradiciones políticas —ligadas al liberalismo occidental— han argumentado la

universalidad de los derechos en relación con una determinada concepción del individuo, así como se lo entiende en los derechos humanos, rechazando una argumentación basada en los elementos comunitarios propios de los contextos; por ello, “se alude a ellos sin referencias explícitas a su construcción histórica reciente y ocultando muchas veces las tensas negociaciones políticas entre las principales potencias” (Salas, 2021 a, p. 22). Así formulados, no se explicitan sus lugares de enunciación ni tampoco sus genuinos alcances en el terreno de la aplicación.

La cuestión del poder en Forst (2014 y 2019) es interesante en este asunto, ya que refiere a las capacidades racionales de los sujetos de justificar, de apelar a un derecho de exigir y dar razones. Forst se plantea la pregunta de la justificación del dominio político (en clave reflexiva). Lo que interesa aquí es indagar si esta propuesta discursiva permite conectarse con la apelación política que hacen amplios sectores minusvalorados e invisibilizados de la humanidad y, más específicamente, desde los sujetos y comunidades que sufren individual y colectivamente. Planteado así, el problema de una perspectiva contextual radicaría en cómo ella contribuye al esclarecimiento de la negatividad social en el marco emancipatorio de la humanidad y, por lo mismo, de una acción social concertada acerca de los diálogos de la justicia, en los que habría que considerar específicamente lo que acontece en la complejidad sociopolítica y cultural de las sociedades como *espacios sociales de disputa de razones*.

En el caso de la teoría de Emmanuel Renault, nos encontramos con una diferente noción del poder que surge de la polémica sobre el nexo entre redistribución y reconocimiento ya propuesta por Honneth y Fraser (Renault, 2017b). En este sentido, aquí estamos más allá del terreno de la justificación de tipo habermasiano, y se hace referencia a una recepción de la controversia sobre las luchas del reconocimiento y de la distribución. La precisa revisión del marxismo que realiza la obra de Renault y, sobre todo, la reinterpretación de la categoría de experiencia social —corregida de su basamento fenomenológico ideal— forja un fecundo punto de partida tal como lo señalamos (Salas en Picarrella y Guadarrama, 2022 b). El concepto del que cabe partir es el que describe Renault del modo siguiente en *L'expérience de l'injustice*:

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)

A partir de ambos referentes, denominamos como justicia contextual una propuesta teórica que parte de la constatación de la crisis problemática de la justicia global en un marco liberal y propone una argumentación donde se establece un eje articulador entre el principio de justificación y las reivindicaciones que surgen de las experiencias contextuales de injusticia. Los contextos no deben ser solo entendidos como instancias contingentes y particulares, sino como requerimientos dinamizadores de racionalidad. Por esta vía, una justicia contextual se propone como un basamento ético-político de las dinámicas presentes en las luchas de emancipación que surgen en las mayorías sufrientes y que responden a las múltiples memorias y experiencias de injusticia vividos por los pueblos de la Tierra en sus respectivas luchas de emancipación (Salas, 2020). Empero, en lo que se refiere al sentido contextual de la justicia, no hay apelación a un cierto *humus* histórico social, sino que está implicado un conjunto de semillas discursivas que responden a múltiples dimensiones de dominación y explotación que embargan las experiencias humanas de modo tal que las formas de alienación existen al mismo tiempo que otras de índole contrafáctica (Hunyadi, 2015).

Reflexionar los sentidos ético-políticos de lo que denominamos justicia contextual es lo que se tratará de elucidar aquí. Señalaremos hasta dónde las experiencias sociales negativas posibilitan nuevas formas de acción que dan pasos relevantes para avanzar y superar las limitantes de una situación deficitaria, y que coadyuven a las búsquedas de procesos de resistencia, de luchas y de emancipación. Esta cuestión es, entonces, ética y política, ya que implica repensar nuevas formas de practicar una crítica del poder, y revisa los modos de justificar la interacción de comunidades y de los Estados (Aguirre, 2015). Atendamos ahora el modo específico en que se entienden las experiencias de injusticias en Renault. Con esta categoría conectaremos los mundos de vida, la alienación propia de las formas de dominación y, sobre todo, objetamos la ilusión del cambio radical violento como el único recurso que posibilita otro mundo más humano.

Espacio social y experiencias injusticia en Emmanuel Renault

La obra de Renault contiene una propuesta interesante de la dominación, de la explotación y de los conflictos sociales (Renault, 2023). En esta investigación procuramos avanzar en una delimitación de las bases contextuales de una teoría de la justicia, y nos parece que un primer concepto clave de su filosofía crítica se encuentra en las experiencias de injusticia. Lo que se señala con este concepto parece significativo para dar cuenta de lo que acontece, sobre todo, en las sociedades actuales y especialmente en las periféricas, como ya lo señalamos en otra parte (Salas, en Picarrella y Guadarrama, 2022). Las deficitarias situaciones socio-económicas e históricas que afectan al pleno desenvolvimiento de las personas, de las comunidades y de los pueblos de la Tierra nos han llevado a destacar el estructural carácter asimétrico y las profundas marcas de inhumanidad que caracteriza la vida social. Los sentimientos sociales de injusticia que interesan a Renault nos parece que sirven para describir los múltiples contextos de la mayoría de las sociedades periférica (Devés-Valdés, 2018), que están bien caracterizadas por asimetrías, racismos y discriminación de diversa índole, fenómenos asociados a su vez a formas de dominación y explotación internas y externas.

La propuesta de Renault es sugerente porque distingue entre lo que se vive y lo que logra percibir: “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*)” (citada en Salas, 2022 a en Picarella y Guadarrama, pp. 242-243). Para considerar la cuestión de las posibilidades efectivas de emancipación y la posibilidad de afirmar principios de justicia contextualizados se requiere entender de un modo claro la dinámica normativa que conlleva la experiencia de la injusticia. El filósofo parisino señala explícitamente en su libro *La experiencia de la injusticia*:

[...] 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)

Para Renault (2017a) tal experiencia no está determinada de ningún modo, y por lo mismo las situaciones vividas no condenan a los sujetos a una falta de libertad y de justicia, ya que todas las dinámicas negativas son

indecidibles y en todas ellas se puede constatar pulsiones interrogativas y un sinnúmero de prácticas que, dadas ciertas condiciones, pueden generar emancipación y búsquedas de reparación de los daños sufridos. El trabajo de una teoría contextualizada de la justicia es atisbar “los objetos de la filosofía política, a partir del tipo de normatividad específica que se despliega en estas iniciativas (p. 40).

Renault (2017a; 2017b) asume así una posición específica al interior de la renovación de la filosofía política liberal al estilo de Rawls y Habermas, porque su teoría del reconocimiento y la recuperación de los sentimientos negativos es un diálogo específico con la postura de Honneth. Con este filósofo inicia su discusión del proyecto preliminar del reconocimiento, pero termina alejándose de su perspectiva por no observar una salida a la discusión sobre la justicia. Estas limitaciones de las teorías de la justicia no pueden superarse solo a través de una crítica de la política vigente, sino que necesitan vincularse con las experiencias sociales de nuestro tiempo y con las protestas de la acción colectiva que aumentan siempre la conflictividad política. Dicho de otro modo, al cuestionar la organización vigente de la sociedad y de las instituciones, Renault (2017 a, p. 84) supera el susodicho campo teórico de la justicia liberal y puede avanzar hacia posiciones comunitarias y sociales en vista de la transformación social. La crítica de las posiciones rawlsianas y habermasianas permite a Renault recoger de otro modo el legado hegeliano-marxista de la acción histórico-social y, así, conectarse con las interacciones sociales. Para esta concepción de la justicia no se trata solo de concentrar los principales esfuerzos teóricos para generar transformaciones institucionales, sino de llevar adelante transformaciones político-sociales a través de las múltiples luchas y de empoderamiento. Para Renault existirán tres tipos ideales de movimientos sociales a considerar: las luchas sociales, las luchas identitarias y las luchas de los “sin” abrigo, papeles, etc., que son parte de las *luchas sociales de los pueblos* (Salas, 2020 a).

Las ideas que propone Renault abren una nueva veta para nuestra investigación en la medida que permiten distinguir cuatro inflexiones de los nuevos fenómenos político-sociales contemporáneos: (a) La cuestión de la experiencia de la injusticia tiene que ser articulada estrechamente a la experiencia de la dominación. (b) El modelo honnethiano tiene que ser completado por una psicología social y por una teoría sociológica. (c) 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. (d) Es importante superar la idea de una teoría política neutra que podría ser interpretada en términos liberales, republicanos o comunitarios (Renault, 2017a).

La cuestión ético-política que se busca responder tiene que ver, entonces, con los alcances que podría tener una teoría del reconocimiento para poder explicitar los problemas de la falta de libertad y de justicia, que no es solo actual, sino que es parte de una comprensión de la política vivida en la historia y memoria de los oprimidos (“los condenados de la tierra”, como decía Fanon). No se trata, pues, de cualquier teoría del reconocimiento, sino de un enfoque que asuma las implicancias políticas y, más específicamente, de interrogarse: ¿cuáles son las definiciones de la política y de la filosofía política que están implicadas en esta teoría? (Renault, 2017a). Se busca no tanto un acuerdo universal sobre los principios de la crítica social (al modo rawlsiano):

[se] debería más bien adoptar el modelo de una participación en 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)

La cuestión relevante aquí para nuestra investigación es que, para lograr describir el nexo justicia y contexto, se requiere 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 la irrealidad de sus dolores. Por ende, en esta perspectiva fenomenológica no se alude únicamente a un sentimiento personal o sufrimiento psíquico individual, sino a un fenómeno social donde encontramos los sufrimientos que afectan comunitaria y colectivamente a muchas personas y a amplios sectores de la población minusvalorada (v.g.: los indígenas, los migrantes, las mujeres mal renumeradas y las explotadas por la trata de blancas, los *sin casa*, los *sin trabajo*, etc.).

Al situar los sufrimientos negativos en su base social y política, se abre la posibilidad de reconocer lo que acontece en la vida de muchas personas y sectores de la población, y eso permite situar los esfuerzos eventuales que sujetos y movimientos hacen para salir de esta situación ambivalente y frecuentemente dramática. Los marginados, explotados y discriminados no permanecen inactivos frente a lo que les aqueja, sino que los procesos de resiliencia, de resistencia y de protesta son siempre permanentes en las

sociedades. La posición de Renault es válida en las sociedades modernas, pero es mucho más nítida en las sociedades periféricas donde los derechos más básicos no están asegurados para todos, y conllevan un conjunto de estrategias institucionales dispares, ambivalentes y contradictorias por reactivar una vida con mayor dignidad. Lo que destaca una teoría contextual de la justicia es que las aspiraciones humanas por una vida mejor son parte de la vida humana histórica que confronta esas negatividades y donde, dadas ciertas condiciones, se pueden transitar caminos comunes de emancipación. Por ello, Renault (2017a) considera que esta experiencia de injusticia es digna de ser tomada en consideración en relación con las deliberaciones y con las confrontaciones políticas (p. 11).

Resumida la dimensión incoativa de la experiencia de la injusticia, es preciso retomar la detallada descripción que Renault hace del problema del reconocimiento que orienta su trabajo hacia una fenomenología de las experiencias negativas y, por ello, precisar los contextos en que actúan los sujetos, procurando dar cuenta de las diferentes dimensiones de esa ambivalente experiencia. Esta fenomenología se enriquece por el esclarecimiento sociológico, psicológico y psicoanalítico, 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)

Con estas ideas presentes, se bosqueja una interesante propuesta política contextualizada que se basa preponderantemente en la reivindicación de posibilidades cotidianas, en las eventuales rebeldías y resistencias cotidianas que pueden proyectarse luego a las masivas luchas sociales, políticas y culturales por la dignidad (Salas, 2020 a) o por la identidad. Allí se encuentran todas las pequeñas y grandes historias de las interacciones sociales y de las comunidades de vida por lograr mayor justicia y reconocimiento en sus vidas.

La filosofía social de Renault, en diálogo con la psicología, la sociología y el psicoanálisis, permite revisar la fenomenología de los sentimientos negativos y demostrar las potencialidades emancipadoras; así, las luchas de resistencia y de liberación pueden empezar desde las mismas experiencias de los sujetos y ampliarse hacia otros sectores sociales, con el fin de lograr superar los aspectos negativos que están asociados al carácter asimétrico del

poder en tiempos del capitalismo global. En este sentido, esta filosofía crítica la justicia del universalismo radical porque no permite comprender las múltiples asimetrías vividas por amplios sectores de la población, y definitivamente no tiene capacidad para visibilizar el drama de los millones de exiliados que dejan los conflictos bélicos; tampoco da cuenta de la lucha incesante de las mujeres en el mundo patriarcal y machista para lograr el necesario inter(re)conocimiento que ellas se merecen (Mate, 2011). Estas ideas acerca de la injusticia son ampliamente convergentes con el tesón del pensamiento crítico que ausculta las búsquedas de las sociedades periféricas y lo que acontece en los territorios interétnicos de Chiapas, Amazonía y Wallmapu. En esos contextos, los pueblos indígenas siguen resistiendo a partir de sus saberes ancestrales y luchando por la dignidad propia y comunitaria. En síntesis, la teoría crítica francesa señalada, y estas descripciones socio-empíricas y etnográficas, consolidan una filosofía crítica alter-globalizadora que da cuenta de esa necesidad moral y política de todas las sociedades genuinamente humanas, y que tiene un relieve para las luchas democráticas y plurales.

Un enfoque contextual de las injusticias en un mundo tardocapitalista global apela, entonces, a un modo filosófico crítico de comprender y explicar las relaciones asimétricas que siguen existiendo en nuestras sociedades. No solo se cuestiona la desintegración que se sigue llevando a cabo de los erosionados mundos de vida que cargan con injusticias y explotaciones históricas de diferentes tipos, sino que se procura develar las posibilidades de pensar un mundo mejor y donde “todas las vidas sean valiosas”. Lo que buscamos defender, acompañando de la elaboración de Renault, es que tal filosofía social no trata solo de comprender un diagnóstico del sufrimiento social de las mayorías, sino que lo considera de un modo reflexivo y crítico para destacar las potencialidades liberadoras. La teoría crítica de la justicia esbozada aquí lleva a analizar las experiencias negativas ambivalentes para conducir las hacia un camino de emancipación y, así, a justificar prácticas sociales que van en camino de asumir el protagonismo de los sujetos y de las comunidades en vistas a superar la alienación. Se trata de entender, por tanto, la justicia socio-política no de un modo aislado, sino en el seno mismo de las tensiones de las sociedades actuales, de sus problemáticas y controversias sociopolíticas y culturales. No es de ningún modo casual que esta sociedad global, que ha profundizado las formas de reflexividad, sea la que acepte ampliamente el camino de la protesta y de la movilización social (Salas, 2020 a), la que permite cuestionar socialmente el tipo de racionalidad economicista predominante que ha ido hegemonizando los diferentes planos

estructurales de la sociedad y no logra incluir a todos los sectores sociales, incorporándolos solo de un modo segmentado y marginal. En este sentido, se trata de un tema desplegado por la teoría crítica frankfurtiana que, desde sus orígenes, ha cuestionado la primacía de la racionalidad instrumental (Salvat, 2014).

Reivindicar el contexto en su sentido ético y político —como lo proponemos aquí— es entender que todos los seres humanos son personas y que no es aceptable para su dignidad que sean meros sobrevivientes de las consecuencias desastrosas de la forma instrumental hegemónica que defiende el valor supremo del capital y no de la dinámica de la vida; asimismo, es comprender que la dignidad humana es parte de una consideración amplia y no instrumental de las bases biológicas de la vida (Leff, 2018). Las teorías universalistas y abstractas de la justicia siguen siendo parte de filosofías que no cuestionan a cabalidad la forma económico-productivista predominante. La crítica esbozada aquí recuerda que el quehacer filosófico político actual olvida con frecuencia pensar desde las inequidades sociales, las injusticias y la explotación que reina en el mundo del trabajo.

Es importante señalar la íntima relación que tiene esta investigación contextual con el programa de una filosofía política intercultural: destacar el necesario papel contextual del pensar permite elucidar el potencial sentido emancipador de ubicarse desde las experiencias múltiples de los oprimidos, entender sus resistencias y sus luchas en contra de las injusticias. Así se plasma una noción de justicia contextualizada en relación con los otros. También ella precisa valorizar la autocrítica frente a la perversión del poder asistencialista, ya que la crítica ideologizada puede generar a su vez más ideología: no siempre la lucha ligada al racismo, a la discriminación y a la violencia conduce a una mayor justicia. La contextualización de la justicia invita a avanzar en procesos lentos y pacientes (Salas, 2020 b).

En este último sentido, si requerimos de los contextos histórico-sociales y culturales para redefinir y combatir las injusticias, se necesita un tipo de examen racional que entienda los principios de universalización de tal teoría. Por ello, tales principios necesitan inspirarse en las plurales formas de experiencia que obligan a desarrollar un pensamiento moral y político plural. Si esto es así, una nueva filosofía política de lo intercultural requiere un análisis crítico del actual cambio civilizatorio y tecnológico que lleva adelante el capitalismo global. Por ello, junto con pensar las

experiencias de injusticias, es necesario precisar la cuestión de la justificación de los derechos, tal como lo plantea Forst.

Contextos, justificación y política en Rainer Forst

En las elaboraciones de la teoría crítica contemporánea, la cuestión de los mundos de vida alienados y de las potencialidades de liberación ha sido considerada por diversos autores (Fraser y Jaeggi, 2018; Hunyadi, 2015). A nuestro parecer, eso obliga a repensar de otro modo la comprensión del poder y, especialmente, de las formas de justificación. Esta cuestión central ha sido destacada sobre todo por la teoría política de Rainer Forst, a la que a veces no se le ha prestado suficiente atención en el pensamiento crítico habitual, en el que se considera que el poder se identifica sin más con la dominación. Forst, en su libro *Crítica y Justificación*, desarrolla este punto en sus diversos artículos, y lo precisa en un artículo relevante “Poder Nouménico” cuyo resumen indica en forma sintética que:

Al igual que con muchos otros conceptos, una vez que se considera el concepto de poder más de cerca, surgen preguntas fundamentales, tales como si una relación de poder es necesariamente una relación de subordinación y dominación, visión que dificulta identificar formas legítimas de ejercicio de poder. Para contribuir a su claridad, tanto conceptual como normativa, en lo que sigue propongo una nueva forma de concebir el poder. Mi argumento es que sólo podemos entender qué es el poder y cómo es ejercido una vez que entendemos su naturaleza esencialmente nouménica. Sostengo que el fenómeno real y general del poder se encuentra en el reino nouménico, es decir, en el espacio de las razones, entendido como el reino de las justificaciones. (2019, p. 161)

Esta teoría crítica de Forst distingue varias formas de poder tales como el dominio, la coerción o la dominación. En este sentido, el poder hay que entenderlo en un espacio comunicativo y por ello es discursivo. La idea de Forst es que “la lucha por el poder es la lucha por la posibilidad de estructurar o dominar este presupuesto de justificación de otros” (2014, p. 27). En todas las justificaciones del poder se juegan intereses concretos, ya que es, de hecho, un espacio social. En otros trabajos (Salas, 2021a y 2021b) señalamos que esta tesis cognitivista es deudora de una teoría crítica de la política, en el sentido habermasiano de una política deliberativa. Esta tesis, aunque plausible, ya que tiene avances significativos para una comprensión política del poder, mantiene algunas dificultades para visualizar una mirada desde abajo que permita entender correctamente el espacio social desintegrado por conflictos históricos de larga data. Un espacio social

concreto se forja siempre desde la multidimensionalidad histórica de las vidas de los sujetos y de las comunidades, y por ello debe clarificar el modo preciso de lo que distingue la facticidad de los hechos sociales y la dimensión contrafáctica del poder, que están presentes en los procesos de resistencia de los pueblos de la Tierra.

Pero en la óptica de una teoría contextual de la justicia, es preciso preguntarse cuál es el nexo entre el espacio social plural y la moderna construcción política del poder por parte del Estado-nación y de las sociedades tecno-modernas más poderosas. Si consideramos que las principales justificaciones son las que surgen desde el aparato estatal y las ideologías prevalecientes en la sociedad globalizada, que acentúa las medidas de control y de vigilancia, se trataría de expresiones subyacentes del sistema de poder global vigente, mientras que se menosprecian habitualmente la justificación de la mayor parte de las luchas movilizadoras y de las resistencias sociopolíticas, porque no responden a la dinámica que espera un orden social y económico global. Interpretamos así que en la apelación a este principio de justificación al que apela el orden global se observa, con bastante claridad, que existirían justificaciones legítimas y otras que no lo serían, unas que se adjetivan como dialógicas y pacíficas mientras que otras serían belicosas (Salas, 2024). Por tanto, habría justificaciones que se tildarían de racionales mientras que las otras no lo serían. Así, en referencias muy concretas, no parece posible apelar a un espacio único, a no ser que se lo entienda como un ejercicio nouménico entendido como un espacio social abstracto, ya que dichas justificaciones en el terreno fenoménico refieren a esta dispersión de razones en disputa. En ese sentido, un enfoque cognitivista no contribuye a criticar la violencia argumentativa de las instituciones globales poderosas.

En unos trabajos anteriores publicados (Salas, 2021a; 2021b; 2022a; 2022b) señalamos de un modo bastante claro cómo opera la razón de Estado y la interpretación tajante de que las razones del Estado son omnímodas porque ahí se encuentran los intereses de las elites poderosas:

las razones justificatorias del Estado moderno aparentemente no pertenecen a un sujeto social específico, ya que se presupone una categoría política moderna que estima que el Estado representa un orden sociojurídico que encarna todos los sujetos. Donde se observa con mayor claridad esta ambigüedad es en el uso de la fuerza, y esta dificultad se grafica en las formas de justificación legal de los usos y abusos de la intervención policial y militar

extrema en pos de mantener el orden socio-político del Estado. (Salas, 2021a, pp. 30-31)

Considerando los usos sociales de la violencia legítima por parte de los gobiernos, que obviamente no favorecen igualmente a todos los que habitan en el territorio que controlan, y los que administran los dispositivos públicos de la fuerza, queda en evidencia que se emplean generalmente “para contener agresivamente las protestas indígenas, sociales u otras, desdibujan sus justificaciones con recursos propios de la manipulación retórica. En este diagnóstico en la forma y en el fondo, esta carencia de justificación racional desperfila las relaciones sociales modernas” (Salas, 2021 a, p. 31). Eso implica que se socava la comunicación racional, al modo habermasiano y, en muchos casos, se manipula la comprensión social de la opinión pública para no dar cuenta de un trasfondo de irracionalidad operante en el conjunto de la sociedad moderna y, especialmente, en las sociedades periféricas. Esta cuestión lleva directamente a repensar políticamente el uso y abuso de la violencia estatal en las ideologías comunicacionales. Al respecto, Forst propone una categoría de violencia que ayuda a entender estas dificultades:

Finalmente, encontramos violencia donde el intercambio de justificaciones es negado por completo y el espacio de las razones se suplanta por medio de pura fuerza física. Cuando esto sucede, una relación de poder nouménico se convierte en una relación de facticidad física arrolladora: a la persona sometida a violencia ya no se la hace hacer algo; él o ella es un mero objeto. En ese momento, el poder como fuerza normativa que mueve a un agente al menos mínimamente libre se desvanece; podría reaparecer cuando aquellos sometidos a la violencia comiencen a actuar como voluntades que ejercen poder, ya sea por miedo o porque están traumatizados, pero que en cualquier caso ya no son meros objetos físicos. (Forst, 2019, p. 179)

Esta concepción forstiana es muy relevante para entender el talante sociopolítico y cultural de la violencia en las sociedades históricas, en cuanto ella involucra casi siempre un concepto de coacción violenta que pervive en la mayoría de las sociedades actuales. Sean estas hegemónicas o periféricas, la violencia aparece y reaparece en la vida cotidiana, lo que presupone que los sujetos y las comunidades se ven implicadas en los diferentes modos de aceptarla, de rechazarla o simplemente de tolerar una convivencia parcial con sus inevitables causas y consecuencias. Esto es crucial para entender, en una perspectiva intercultural y decolonial, los modos en que se mantiene la violencia en contra de las minorías, de los indígenas, de los migrantes y de los pobres; se trata de una violencia económica y política, pero también de una violencia simbólica-cultural que aparece en todos los imaginarios

predominantes, en los noticieros e incluso en los modos masivos de entretenimiento. En este plano, —siguiendo a este filósofo alemán— ya hemos indicado que

[...] no identificamos de ningún modo la violencia con el poder, sino que destacamos la dificultad de que estos procesos de justificación, entendidos en un sentido meramente cognitivo, puedan darnos cuenta de la contraposición en el campo de las justificaciones como un espacio concreto de razones. (Salas, 2021a, p. 31)

Lo que indican estas ideas acerca del poder nouménico es que, donde existe la violencia pura o la violencia asimétrica, desaparece la libertad; por lo mismo, el poder nouménico posibilita que aparezca la libertad y, así, el poder desaparece, “puesto que la libertad pertenece al poder en tanto éste afecte a sujetos animados cognitivamente” (Forst, 2014, 25). Aquí se ubicaría la discrepancia en el modo de concebir el contexto en este modelo teórico forstiano: considera que lo propio del poder es que debe solo entenderse a partir del espacio de las justificaciones, y por ello diluye el poder en su sentido histórico y el problema teórico es que se precisa contar con una visión centrada en disputas y conflictos históricos.

La concepción discursiva del poder —y en eso estamos de acuerdo— tiene que ser desapasionada, mostrar la siempre compleja multidimensionalidad del poder y, sobre todo, desmontar las pseudo-razones que operan en un régimen ideológico de dominación y de coacción física. Empero, la idea de que la violencia es algo puramente irracional se vuelve problemática, ya que —tal como lo indica Forst— ella abarca todo el conjunto de la vida política y sociocultural en que estamos inmersos. Esto es crucial, porque la presencia de la violencia en el múltiple espacio social erosiona siempre la posibilidad de un justificativo común y de lo que puede ser compartido por todos los sujetos y comunidades que engloba esa entelequia que denominamos el Estado moderno. Lo que podría zanjar esta discusión entre lo “fenoménico” y lo “nouménico” en el campo social se ve, por lo tanto, debilitado, ya que justamente la disputa de razones requiere asumir los enormes conflictos históricos que dividen a las sociedades *ad intra* y *ad extra*; por ejemplo, si se alude a la racialización de las relaciones, ellas siguen siendo parte de esos mismos fenómenos históricos y socioculturales incrustados en las profundidades de los imaginarios e ideologías racistas de diferentes sociedades (Renault, 2023). La injusticia racial se vive en las sociedades opulentas y en las sociedades periféricas, y se sigue manteniendo el imaginario del protagonismo de los blancos en desmedro de las otras

tonalidades racistas que se observan en la publicidad, en el cine y, asimismo, en todos los puestos laborales mejor remunerados.

La argumentación de los ideólogos “blancos” que justifican dicha discriminación ideológica desde las sociedades hegemónicas occidentales no puede dar cuenta de dichas asimetrías y violencias, que siguen operando en la actualidad. Aunque las distinciones de Forst sobre el espacio social y la necesidad de una justificación racional que no se base en coacciones son sugerentes, ya que formula una teoría razonable de la justicia, ella no permite resolver los problemas derivados de una teoría contextual de la justicia, en su sentido fuerte. Desde este prisma, una distinción entre poder nouménico y poder fenoménico no aclara el punto central de cómo cabe entender y, sobre todo, cómo cabe superar los conflictos sociales y culturales. Por ello, para asumir críticamente las relaciones de justificación al modo de Forst, habría que clarificar de otro modo los presupuestos que dan cuenta del desacople del universalismo y del particularismo de la justicia; para ello, se necesita una óptica basada en la experiencia de injusticia.

En varios textos consagrados a la cuestión de los contextos de justicia (Salas, 2021a; 2021b; 2022a; 2022b), señalábamos hipotéticamente que

tenemos que presuponer que las posiciones de poder se refieren no solo al espacio de razones, sino también al trasfondo de sinrazones que están presentes en todas las dinámicas de las experiencias de injusticia, y apelan a otros cuadros interpretativos de la dominación sociocultural y política. Esto se ve con claridad al considerar las múltiples experiencias de injusticias que justifican las luchas y las movilizaciones indígenas/populares. En este sentido, el poder *nouménico* y los modos de entender la justificación llevan finalmente a Forst a disociar la violencia y el poder. Esto es complicado porque lo que opera en la opinión pública de los países con población nativa donde se quiere justificar, bajo una modalidad (pseudo) racional, la represión gubernamental, así como el uso indiscriminado de la fuerza policial y militar contra los ciudadanos que protestan es invisibilizar el uso de la violencia. Desde esta última opción, se puede prestar atención y discutir críticamente los usos sociales y políticos de la violencia a la que apelan los diferentes bandos en conflicto. (Salas, 2022a, p. 249)

En este sentido, nuestra investigación filosófica puede contemplar una particular interpretación de las ideas de Forst y Renault, respecto de una comprensión justificada de los principales conflictos al interior de la cultura política actual a partir de este vínculo entre historia, procesos culturales conflictivos y colisión entre mercado, ley y emancipación. Este abordaje

teórico permite, entonces, repensar este debate teórico y situarlo mucho más allá del espacio de las razones; nos introduce al campo de las disputas socioculturales enfrentadas al aumento de las injusticias globales. En suma, aunque es relevante justificar nuestras pretensiones de validez en razones, es preciso que estas razones sean capaces de tener una mordiente crítica sobre la contingencia histórica y la necesaria preocupación por la universalización razonable. La rectificación fenomenológica y sociológica de Renault es la que permite insertar las experiencias de injusticia dentro del campo de disputa sociocultural y política que ha ido instalando la globalización capitalista en nuestros modos de producción, de participación y de convivencia con los otros, y es clave enfrentarla críticamente para tener una utopía concreta para nuestros modos de vivir.

Renault y Forst frente a los debates sociopolíticos y culturales de las sociedades periféricas

El pensamiento de los autores referidos proyecta algunas de las principales temáticas de una ya centenaria teoría crítica, de modo tal que referir a la cuestión de las experiencias de injusticia y de principios de justificación constituye un aporte relevante para la teoría política en las sociedades periféricas en la que se exige una renovación del planteamiento teórico, al igual que en la sociedad alemana y francesa actual. En el panorama de los debates políticos, especialmente en las sociedades periféricas, las contribuciones críticas de pensadores como Renault y Forst son indispensables para entender el modo de comprender las injusticias y la justificación de las razones que pueden invocarse en dichos espacios político-sociales. En este marco contemporáneo, los análisis pueden converger con los problemas sociopolíticos considerados en los estudios interculturales y decoloniales en el cruce de América y en África (Bonilla, 2000; Díaz, 2020; Fernet, 2014; Pizzi, 2018; Tshibilondi, 2019). A partir de la discusión definida en este trabajo de síntesis y de la confluencia con otros aportes, es preciso destacar, tanto en el conjunto de los conflictos sociales como en los procesos de dominación, el relevante rol que le cabe a las cuestiones identitarias en el mundo contemporáneo. Por ello, es preciso romper con el sentido psicológico-cultural asumido, señalando que la identidad constituye una vivencia bien específica que se expresa como experiencia social y que vuelve a ser relevante para entender los procesos políticos contemporáneos. Renault destaca los límites de la concepción de identidad como relación positiva de sí, y entrega también observaciones perspicaces sobre la identidad en Honneth y Margalit, ligadas a temas cruciales para entender las

dinámicas de poder y de exclusión en estos contextos de las sociedades modernas y de los pueblos subordinados.

Un trabajo mucho más detallado requeriría ciertamente hacer una descripción mucho más detallada del contexto histórico y teórico que rodea los proyectos intelectuales que aparecen en las obras de Renault y Forst. Ambos autores se insertan en una rica tradición de pensamiento crítico y teoría política durante estas últimas décadas en Alemania y en Francia, y son expresiones renovadas de las ricas controversias entre Habermas y Honneth. Mientras Renault explora las estructuras de alienación y opresión, y recoge el debate citado entre Honneth y Fraser, Forst se concentra en la idea de justificación y reciprocidad en las estructuras de reconocimiento social, también en diálogo con la tradición política norteamericana. Sus categorías reelaboradas son parte de un interés compartido por la ética y la política actual, y ofrecen un marco teórico robusto de una filosofía social que ayuda a analizar las problemáticas de las sociedades primermundistas y periféricas. La crítica de un principio de justificación, entendido como un espacio social depurado de la violencia, es un aporte decisivo, ya que encamina la discusión teórica con relación a la diversidad de apelación de los derechos sociopolíticos que plantean sectores subordinados; por ejemplo, las minorías étnicas y los movimientos de defensa de la naturaleza. Se trata siempre de avanzar en el sentido de la responsabilidad del discurso filosófico para esclarecer las controversias políticas.

Los temas claves tratados por Renault y Forst son parte de una teoría política actual que asume los procesos globales a partir de los contextos. Se trata de una cuestión decisiva para la teoría crítica y para todas las sociedades: ambos filósofos abordan cuestiones de marginalidad y justicia desde perspectivas que son complementarias. Renault se enfoca en la alienación laboral y social, mientras que Forst desarrolla una crítica sobre la justificación de las normas sociales que perpetúan la exclusión. La comparación de sus enfoques revela un diálogo potencial sobre cómo conceptualizar y enfrentar la injusticia y la desigualdad. Las posturas de Forst y Renault pueden ser interesantes; podrían converger con

[...] los análisis y resultados de la tradición filosófica latinoamericana emancipadora, [donde] 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 desarrolladas políticamente liberales, las cuales presuponen

TEORÍA CRÍTICA Y JUSTICIA CONTEXTUAL EN LA FILOSOFÍA ACTUAL

modelos estabilizados de economías que les permiten mantener todavía amplios niveles de integración social y resolver anticipadamente conflictos sociopolíticos. (Salas, 2021a, p.25)

Pero dichas sociedades *liberales* no se exponen a arriesgar la solidez de sus instituciones y sistemas económicos, que derivan de sus respectivos pasados imperiales y que prosiguen con sus prácticas coloniales y neocoloniales. Siguen siendo teorías críticas que se hacen desde el Norte global.

En el caso del pensamiento crítico periférico (Vergara e Insausti, 2012), que se sitúa desde una filosofía que quiere dar cuenta de los problemas específicos de las sociedades periféricas, queda la duda —como ya hemos insistido reiteradas veces en nuestros trabajos— sobre si no hay aquí un desfase entre el universal proclamado por las perspectivas de uno y otro continente. Como lo hemos dicho en un trabajo anterior:

[...] se trata de enfrentar la cuestión crucial de si con estas nuevas categorías se resuelve la pregunta sobre los límites de una teoría crítica que surge en el campo de visión de sociedades que provienen de los imperios coloniales y que siguen siendo denominadas ‘sociedades 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 por parte de Renault, es posible esbozar otras búsquedas de emancipación que contengan otros elementos irreductibles acerca de la injusticia social y cultural. (Salas, 2021a, p. 26)

En este sentido, al considerar las categorías de Forst nos acercamos a una propuesta de justificación de una justicia que es, a la vez, contextual y universal. Y esto se puede evidenciar también por el aporte que tienen sus investigaciones en el ámbito político y social. Un análisis más minucioso requiere desglosar el impacto de estas ideas europeas en autores que desarrollan propuestas políticas y prácticas de resistencias que siguen presentes en las sociedades periféricas (Devés-Valdés. 2018). La aplicación específica de la teoría de la justificación de Forst reformularía los debates sobre derechos indígenas, mientras que las ideas de Renault sobre la injusticias laborales y movimientos étnicos podrían influir en políticas laborales más equitativas y en políticas indígenas (Guerrero *et al.*, 2015).

Para los estudios internacionales se debe reforzar las convergencias y no profundizar las diferencias puntuales entre el pensar crítico detentado por los diferentes enclaves académicos que emprenden la crítica del capital global, ya que se trata de una lucha planetaria y obligatoria para la

humanidad y para un planeta insustentable (Gómez-Müller, 2016). Es necesario, por lo tanto, proponer y continuar la crítica del capital desde los contextos, porque se requiere entender que dicha causa de la humanidad y del planeta, como se presenta en todos los continentes, tiene énfasis diferentes (Díaz, 2020). Hay cuestiones que nos unen acerca de las ideologías del desastre, del desánimo y de las formas alienantes de las plataformas virtuales, pero no todo acontece de la misma manera en todas las sociedades, pues las historias y memorias que están detrás son diferentes. Por ello, no hay que pensar la crítica como la imposición de la racionalidad universalista de unos en contra del particularismo de los otros.

No se trata, por lo tanto, de seguir manteniendo una improductiva antinomia, sino de descartar enteramente las nociones definidas desde una teoría estéril donde hay una incapacidad de hacer frente a la universalidad abstracta y, dicho de una manera más precisa, de reivindicar teóricamente una noción fuerte de contextualidad que permita entender los procesos de universalización de la justicia en el terreno moral y político, los cuales no se dejan entender del todo desde las filosofías abstractas del primer mundo y de sus proyectos de justificar principios universales (Dussel, 2017). En este sentido específico, este trabajo investigativo ha buscado aportar a resolver la paradoja entre lo histórico y lo racional en las teorías de la justicia, que se jugaría en una dicotomía existente entre lo particular y lo universal que sigue latiendo en sociedades y territorios. Al cruzar e intercambiar las propuestas esbozadas por Renault y por Forst y otros autores, es posible entender mucho mejor el rol de transformación de las sociedades y captar los crudos debates políticos de las sociedades periféricas contemporáneas. Sus enfoques proporcionan herramientas críticas para desentrañar las complejas interacciones entre poder, justicia y exclusión (Pereira, 2013), ofreciendo vías para una reflexión robusta y acción política más inclusiva y justa, pero son limitados. Nuestro aporte contextual específico es que, a través de perspectivas teóricas renovadas, podemos dialogar entre diferentes tradiciones filosóficas que contribuyen a una nueva práctica de la justicia mediante un nuevo nexo teórico entre contexto y universalidad.

Estas ideas expuestas acerca de las múltiples experiencias de injusticia y del espacio social en que requiere operar el principio de justificación nos llevan a proponer un pensamiento político contextual, entendido como aquel que aporta categorías a un espacio social en disputa donde los sujetos sociales y los movimientos van conquistando nuevos y más espacios de poder, a partir de sus vicisitudes volitivas, que no son siempre

racionales y que se relacionan con la espesa historia 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, tal como lo dejamos sentado en un libro reciente (Salas, 2020). Sin embargo, el enfoque contextual defendido aquí permite reconstruir ese ideal normativo de justicia que responda decisivamente a las memorias y a las experiencias negativas que son siempre conflictivas y caracterizan el *ethos* histórico, entendido siempre a partir de las formas asimétricas en que interactúan sujetos, clases, movimientos sociales, fuerzas militares y pueblos. Sin embargo, la redefinición filosófica del contexto, especialmente en su carácter político, ya no es un asunto determinado por las ideas y prácticas recibidas desde los paradigmas teóricos comunitaristas ni solo de los sistemas conceptuales del Norte, sino que es una perspectiva teórico-práctica que se abre principalmente desde las miradas descolonizadoras, y asume las prácticas vitales de todos los pueblos y de las múltiples luchas desenvueltas por los movimientos sociales. Por ello, en estas teorías críticas aparecen y se reivindican con tanta fuerza las ideas feministas, indigenistas y ambientalistas, que son parte de la complejidad de la vida política actual del planeta. Tales exigencias determinan un otro modo de pensar contextual, de carácter fuerte, que obliga a repensar los determinantes históricos principales que constituyen las asimetrías del poder, ligadas al uso de los derechos por los Estados y a sus implicancias para cada sociedad nacional y para todo el campo político latinoamericano.

Todos los argumentos esbozados con y contra los dos proyectos filosóficos analizados —y los de otros pensadores citados— podrían converger en interrogantes no solo acerca de las teorías de la justicia del pasado reciente, sino de las eventuales proyecciones de la justicia para el futuro planetario, considerado de una manera holística: ¿qué aportes teóricos proporciona el nexo entre las experiencias fácticas de injusticia en el marco de un análisis racional definido por el poder nouménico? En primer lugar, concordamos en que, para avanzar en una propuesta política crítica del reconocimiento y de la identidad, es preciso asumir la tensión existente entre lo fenoménico y lo nouménico del poder en sus complejas formas de dominación. Ahora bien, las ideas de Forst acerca del poder nouménico ayudan a esclarecer los límites de la facticidad del poder, en cuanto violencia que opera en medio de la lógica férrea de estructuras sociales, económicas y políticas globales. Y aquí se puede formular una segunda interrogante: ¿cómo se puede avanzar en un procedimiento de tipo justificatorio cuando los principales proyectos de multinacionales y Estados poderosos actúan a

partir de un evidente poder fenoménico y no están dispuestos a avanzar dinámicamente con los procesos de un planeta sustentable para todos los pueblos? Y para culminar uno puede preguntarse: ¿qué nuevas propuestas emergen de las demandas concretas de las muchas expectativas y de las nuevas generaciones de derechos que exigen sectores sociales de la humanidad que viven en lo mínimo? Por último: ¿qué tipo de justificación y de justicia para todos los que no se benefician de la actual dinámica del capital, globalizador y arrollador? Esto nos llevaría a modular una de las principales conclusiones de este trabajo: el aumento de la conflictividad contemporánea nos debería hacer pensar que los conflictos socioculturales necesitan un marco donde interactúan lo fenoménico y lo nouménico, los que deberían ser repensados en una tensión conjunta.

Conclusiones

Las interrogantes con las que hemos concluido posibilitan clarificar todo lo indicado a lo largo del artículo. Esto es parte de un diálogo incipiente con dos importantes versiones de la teoría crítica de fines del siglo veinte y específicamente una relectura latinoamericana de textos de dos filósofos europeos, cuyas obras están aún en proceso de elaboración y no están concluidas. Es probable que el enfoque intercultural/decolonial que prevalece en mi argumentación no sea atingente a toda su obra escrita, pero lo esencial en los trabajos realizados estos tres últimos años y referidos en la bibliografía es precisar los principales puntos de encuentro y de sutura entre pensadores que provenimos de diferentes lugares de enunciación y que expresan matices y desavenencias de este renovado pensar crítico. Otra cuestión relevante a plantear es: ¿cómo se puede dialogar, reflexiva y críticamente, desde lugares de enunciación tan diferentes, tal como obligaría una genuina tarea ética y política de lo que llamamos aquí un enfoque contextual de la justicia? Y la respuesta más específica que logramos aquí es que el tipo de lecturas específicas que hacemos ayudan a escarbar prolijamente los sentidos de las categorías de experiencia de injusticia y del poder de justificación, y esta tensión categorial permite afrontar las respuestas al aumento de la conflictividad de la época global en que estamos. Esta respuesta no tiene aún toda la contundencia de las teorías universalistas, pero es un inicio suficientemente nítido para entender este tiempo incierto, para el cual no tenemos todos los marcos categoriales que permitieran su comprensión cabal, así como tampoco Horkheimer y Adorno los tuvieron para pensar lo sucedido en la compleja situación europea de la pre y postguerra.

Sería posible formularse otra cuestión: ¿cómo lograremos tensionar ese carácter fáctico y contrafáctico que anima a la humanidad y se devela en todo movimiento histórico-social y étnico hasta nuestros días? Si consideramos las perspectivas de los filósofos, en ambos casos hay un claro intento de resolver el camino de emancipación de la humanidad. Dicho de otro modo, la teoría crítica de ambos autores resulta destacable porque de algún modo los dos tematizan sus respectivos lugares de enunciación desde los cuales piensan, y desde ahí buscan interactuar con otras experiencias político-culturales de justicia. La recontextualización del pensar reconstruye, entonces, todos los contextos histórico-culturales y busca responder las interrogantes que se plantean desde el universalismo abstracto del primer mundo como ha sido una buena parte de la tónica de la filosofía del siglo XX. Ese enfoque soslayó la relevancia de un pensamiento político acerca de las historias humanas dramáticas, de minorías conculcadas en sus derechos y exterminadas, de los pueblos atropellados a pesar de ser reconocidos como estados soberanos, de los derechos humanos irrespetados y los derechos de la naturaleza que no se reconocen como sabios deberes de humanidad, de los feminismos que cuestionan las formas patriarcales y machistas, entre otros. Se trata hoy de pensar de otro modo la *ratio política*; no como un asunto de los estados aislados, sino de una genuina política de la humanidad que no siga respondiendo preponderantemente a una belicosa geopolítica detentada por los poderes fácticos.

Por todo lo indicado hasta aquí, lo que verdaderamente debería reorientar a la teoría crítica europea y latinoamericana es asumir los debates político-culturales, levantando las dinámicas del intercambio de los pueblos y los nuevos patrones internacionales de lo que denominamos a lo largo de este artículo una justicia contextualizada que vaya mucho más allá de un continente (Dusoulier y Maesschalck, 2021). En este sentido, la necesidad de buscar argumentos razonables que entreguen la legitimidad propia a lo que se aboca el principio de justificación es fundamental para avanzar en la disputa de los argumentos de las cuestiones disputadas de nuestro tiempo. En suma, la gran vastedad del sufrimiento social a nivel planetario y la imperiosa necesidad de justificar los derechos humanos exige una teoría contextual que siempre se dice en forma plural y pluritópica, en la versión fuerte que defendemos. La teoría de la justicia que sostenemos va siempre al encuentro de los diversos modos de la humanidad.

Un pensar contextual, intercultural y decolonial implica abrirse a los nuevos diálogos y trabajos mancomunados con legados teóricos diferentes.

Hago mención a los múltiples aprendizajes recibidos de pensadores con los que transitamos en estos diálogos interculturales como Raúl Fornet-Betancourt, Alcira Bonilla, Enrique Leff, Ana Luisa Guerrero, Sofía Reding, Emmanuel Renault, Mark Hunyadi, y tantas otras colegas y pensadores mapuche y estudiantes de postgrado de distintas universidades de América Latina y el Caribe que hemos encontrado en estos años. Así, coincidimos en la necesidad de profundizar el complejo sentido de la crítica de la justicia en la discusión filosófica actual no como un trabajo individual, sino plenamente mancomunado. Sobre todo, valoramos que todos estos lúcidos trabajos ayuden a comprender que la memoria y la historia de las comunidades de vida y pueblos han sido prodigas en luchas contrafácticas; que no ha habido que esperar a los teóricos –europeos o latinoamericanos– para dar cuenta de la conciencia de sus respectivas experiencias de injusticia y de explotación. En esas experiencias históricas se han propuesto luchas políticas y culturales en contra de una dominación colonial e inhumana que no termina y que sigue teniendo desastrosas consecuencias para todos los pueblos de la Tierra y, actualmente, para la biósfera del planeta. La política de la humanidad, así, se vuelve cada vez más una necesidad imperiosa.

En este sentido la especificidad de la filosofía intercultural/decolonial actual se refiere necesariamente no solo a una toma de conciencia de ese movimiento histórico que ha entrecruzado imperios y pueblos de los tres continentes, África, América, y Europa, y que necesita ahora un ejercicio triangular como dice Jovino Pizzi. Ella avanza en la actualidad hacia nuevas prácticas razonables donde se recobren los protagonismos vitales de todas las subjetividades sufrientes, las experiencias de los pueblos maltratados y los lazos básicos de las comunidades y pueblos como utopía humana a recobrar. Y, por ello, no es ocioso preguntarse, a los 100 años del nacimiento del Instituto de investigaciones sociales de Frankfurt del Meno, si ese marco categorial nos invita más al pesimismo o a un optimismo moderado. Siempre hay razones para abrazar uno y otro. Lo que la crítica filosófica enseña es que, si bien existe la negatividad en la vida social, es posible siempre avanzar en la transformación de la malograda situación sociocultural. Si ello es así, un enfoque contextual tiene la obligación de entender lo que se vive y asumirlo como condición vital de nuestra humanidad actual.

Los variados aportes de la teoría frankfurtiana de la justicia y del reconocimiento son innegables. Nosotros, que nos instalamos desde una perspectiva pluritópica, necesitamos avanzar en un proceso de creciente universalización. No existe en la actualidad peor disociación que oponer los *topoi* con la *ratio*; por lo mismo, se requiere pensar hoy en una clave global,

para hacer frente los problemas específicos de las sociedades periféricas que requieren convivir con sociedades poderosas.

Quizás desde las vicisitudes político-sociales y culturales de los contextos —a veces dramáticos— en que vivimos como humanidad pareciera algo imposible o muy difícil proyectar renovadas formas de lucha en contra de las injusticias que logren superar las limitaciones de la facticidad del poder, y abrir la esperanza de un nuevo Mundo. La fecunda riqueza de las experiencias humanas y de sus dimensiones contrafácticas demuestran que siempre en la historia humana ha sido posible buscar caminos inéditos, y ellos se ven fortalecidos por formas reflexivas de una humanidad en búsqueda de sí misma. En suma, tal como se evidencia en todas esas innumerables tradiciones de lucha y de memorias de resistencia que nos enseñaron nuestros antepasados, existe una fuerza utópica de este pensar crítico intuitivo. Esta es la distopía básica de nuestro tiempo, que consiste en abrir y no cerrar el futuro; así, solo cuando se re-abren nuevos caminos en pos de una humanidad, pueden florecer realmente la justicia y la paz (Salas, 2024), y solo así tendremos una verdadera base para lograr la dignidad y la emancipación de los pueblos.

Referencias

- Aguirre, J. M. (2015). *Ética y Emancipación. Exploraciones filosóficas*. Anthropos.
- Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Press University of Pittsburg.
- Bonilla, A. (2000). *Racismo, Memorias, Genocidios, Justicia*. Patria Grande.
- Boltanski, L., y Fraser, N. (2016). *Dominación y Emancipación*. Capital Intelectual.
- De la Fuente, J. (Comp.). (2021). *Introducción al ecomunitarismo y a la educación Ambiental*. Ediciones Ariadna,
- Dallmayr, F., y Demenchonok, E. (2017). *A World beyond Global Disorder. The Courage to Hope*. Cambridge Scholars Publishing.
- Devés-Valdés, E. (2018). *Pensamiento periférico. Una tesis interpretativa global*. Ediciones Ariadna.
- Díaz, Z. (2020). *Justicia social emancipadora. Teoría social desde la episteme crítica de la racionalidad comunicativa y la interculturalidad latinoamericana*. Universidad de los Andes.
- Dusoulier, L., y Maeschalck, M. (2021). *Les défis d'un nouvel internationalisme*. Weyrich Édition.

- Dussel, E. (2017). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Akal.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2005). *Transformación del Marxismo*. Plaza y Valdés.
- Fornet-Betancourt, R. (2014). *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Wissenschaftsverlag Mainz.
- Fraser, N., y Jaeggi, R. (2018). *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*. Morata.
- Forst, R. (2014). *Justificación y Crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Katz Editores.
- Forst, R. (1996). *Kontexte der Gerechtigkeit*. Suhrkamp.
- Forst, R. (2019). Poder nouménico. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 8(14), 161-185.
<https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/76802>
- Gómez Müller, A. (2016). *Capitalismo y Nihilismo*. Ediciones desde Abajo.
- Guerrero, A. L., Olivera, J., y Olivera, C. (2015). *Pensamiento político y genealogía de la dignidad*. Ediciones CIAL-UNAM.
- Picarella, L., y Guadarrama, P. (Eds.). (2022). *Libertad y justicia social para el cambio social en la construcción de la modernidad y la contemporaneidad*. Università degli Studi di Salerno.
- Hunyadi, M. (2015). *La Tiranía de los Modos de Vida: Sobre la Paradoja Moral de Nuestro Tiempo*, Cátedra.
- Leff, E. (2018). *El Fuego de la Vida*. Siglo XXI Editores.
- Pereira, G. (2013). *Perspectivas críticas de Justicia Social*. Evangraf.
- 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.
- Renault, E. (2017a). *L'expérience de l'injustice. Essai sur la Théorie de la reconnaissance*. Éditions La Découverte.
- Renault, E. (2017b). *Reconnaissance, conflit, domination*. CNRS Éditions.
- Renault, E. (2023). *Abolir l'Exploitation*. Éditions La Découvert.
- Reyes, M. (2011). *Tratado de la injusticia*. Anthropos.

TEORÍA CRÍTICA Y JUSTICIA CONTEXTUAL EN LA FILOSOFÍA ACTUAL

- Salas, R. (Ed.). (2020 a). *Luchas Sociales, Justicia Contextual y Dignidad de los pueblos*. Ariadna Ediciones.
- Salas, R., y Sandoval, F. (2020b). Crisis sociocultural, justicia contextual y pensamiento crítico latinoamericano. *Teoría y Praxis*, 37, 45-76. <https://doi.org/10.5377/typ.v1i37.13734>
- Salas, R. (2021a). Filosofía intercultural, contextos asimétricos y experiencias de injusticia. En Mario Samaniego (dir.), *Estudios Interculturales desde el Sur: procesos, debates y propuestas* (pp. 21-37). Ariadna Ediciones.
- Salas, R. (2021b). Contextos asimétricos de poder, experiencias de injusticia y sufrimientos sociales. *Revista Stultifera*, 4(1), pp. 15-38. <https://doi.org/10.4206/rev.stultifera.2021.v4n1-02>
- Salas, R. (2022a). Contextos de justicia, sufrimientos y luchas sociales en una era de crisis global. en L. Picarella y P. Guadarrama (Eds.), *Libertad y justicia social para el cambio social en la construcción de la modernidad y la contemporaneidad* (pp. 237-264). Università degli Studi di Salerno.
- Salas, R. (2022b). Una lectura filosófico-política sobre Justificación, Redistribución y Reconocimiento. *Revista Encuentros*, 16, 80-91. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6914237>
- Salas R. (2024). Problemas y desafíos de la construcción de la paz y la justicia en territorios indo Americanos. *Revista Concordia*, 85, 67-84.
- Salvat, P. (2014). *Max Weber. Poder y Racionalidad*. RIL Editores.
- Sánchez, L., y David, J. S. (Eds) (2023). *Ensayos sobre la Teoría Crítica de la sociedad. A 100 años del Instituto de investigación social de Frankfurt*. Universidad Libre- Politécnico Colombiano- En Negativo Ediciones.
- Sauerwald, G. (Ed.). (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Lit Verlag.
- Tshibilondi, A. (2019). *Ensemble construire l'interculturel*. L'Harmattan.
- Vergara, J., e Insausti, X. (Eds.). (2012). *Diálogos de teoría crítica*. Ediciones Universidad de País Vasco, Universidad de Chile.

Algunos aportes para pensar una justicia contextual en América latina

Some Contributions to Thinking about Contextual Justice in Latin America

Cristián Valdés Norambuena
Universidad Católica de Temuco, Chile

Resumen

El presente artículo pretende ser un complemento al artículo de R. Salas Astraín desarrollado dentro del proyecto ECOS-Sud en torno a la justicia contextual. Se abordará la cuestión a partir de la definición de experiencias de injusticia desarrollado por E. Renault, para profundizar en el dispositivo crítico decolonial/intercultural que se propone, y luego avanzar hacia algunas observaciones derivadas de los trabajos de R. Kusch en torno a las problemáticas asociadas a la interpretación de las experiencias de injusticia y su proyección institucional.

Palabras claves: experiencia de injusticia, justicia contextual, crítica decolonial/intercultural, Ricardo Salas Astraín

Abstract

This article aims to be a contribution to the article by R. Salas Astraín developed within the ECOS-Sud project around contextual justice. The issue will be addressed based on the definition of experiences of injustice developed by E.

Recibido: 23/4/2024. Aceptado: 8/06/2024



Artículo desarrollado dentro del proyecto colectivo Hermenéutica e interculturalización: reflexiones y prácticas para una convivencia justa y digna en territorios interétnicos e interculturales, financiado por la Universidad Católica de Temuco. Este artículo forma parte del proyecto ECOS-ANID N°210041.

Cristián Valdés Norambuena es doctor en filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Actualmente es profesor visitante en el NEII de la Universidad Católica de Temuco, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4685-4119>

Contacto: entevaldes@outlook.com

Cómo citar: Valdés Norambuena, C. (2024). Algunos aportes para pensar una justicia contextual en América latina. *Revista stultifera*, 7(2), 93-110.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-05.

ALGUNOS APORTES PARA PENSAR UNA JUSTICIA CONTEXTUAL

Renault, to delve deeper into the decolonial/intercultural critical device that is proposed, and then move towards some observations derived from the works of R. Kusch around the problems associated with the interpretation of experiences of injustice and their institutional projection.

Keywords: Experience of Injustice, Contextual Justice, Decolonial/Intercultural Criticism, Ricardo Salas Astraín

Los diferentes trabajos convocados en esta edición especial de *Revista Stultifera* responden a una reflexión compartida. En este sentido, el presente texto pretende ser, en su particularidad, una complementación con el presentado en este mismo número por Ricardo Salas Astraín, con quien hemos tenido la oportunidad de reflexionar y dialogar en numerosas ocasiones dentro y fuera de este proyecto ECOS-Sud, principalmente en torno a las problemáticas de la normatividad y los contextos conflictivos.¹ El propósito más específico de este texto, a su vez, es aportar desde el filósofo argentino Rodolfo Kusch con algunas preguntas y problemáticas asociadas al levantamiento de una justicia contextual, en consideración de las particulares e históricas experiencias de injusticia vividas por nuestros pueblos latinoamericanos, que —nos parece— determinan de modo decisivo cualquier planteamiento al respecto, toda vez que el contexto no constituye un mero plano de referencia teórica, sino el punto de partida de una reflexión con pretensiones de universalidad en diálogo con otras experiencias de injusticia.

Sobre ello, de entrada, siguiendo a Emmanuel Renault, asumiremos la siguiente definición de *experiencia de injusticia*² que opera a la base de la reflexión de Ricardo Salas y que —nos parece— expresa de manera muy lúcida el punto que nos interesa complementar desde este punto de vista intercultural/decolonial;

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, 2017, p. 41)

Aquí el punto de inicio de la construcción teórica responde al *sentimiento de injusticia* derivado de la insatisfacción de expectativas normativas, es decir, esto supone un determinado dispositivo de justicia previamente funcional en la cual se insertan orgánicamente estos sujetos (sujetos de injusticia), pero que por diversas razones no responde a dichas expectativas. Ahora bien, no pueden negarse que dentro de nuestras sociedades democráticas existe un cierto esfuerzo político e institucional por llenar esos vacíos de insatisfacción; primeramente por una vocación propia de la estructuración democrática de la sociedad, pero principalmente porque dicho plano afectivo atrae fuertemente el voto popular y el acceso a la representación política de los grupos de interés. De ahí que —interpretamos— aunque dichas tendencias prácticas y procesos cognitivos tienden a las reivindicaciones a partir de estas experiencias de injusticia, la administración del Estado, amparado en estos grupos, despliega estrategias gubernamentales para evitar dichas tendencias que, en sus máximas expresiones, pueden llegar a ser incluso peligrosas para la estabilidad de todo un modelo de sociedad. Por ello, nos parece —y en esto coincidimos con Salas Astraín— que uno de los mayores desafíos para pensar una justicia contextual en clave intercultural/decolonial es cuando se señala “la crisis de las teorías liberales de la justicia”, las cuales “no asumen a cabalidad las dinámicas históricas de los pueblos y menos de los contextos históricos diferenciados que surgen de las memorias y experiencias de injusticia, con sus respectivas luchas de emancipación”.

Un buen ejemplo de cómo el liberalismo ha intentado hacerse cargo de la interculturalidad/decolonialidad es el caso de las instituciones educativas que, desde políticas públicas de promoción, han levantado toda una institucionalidad que puede servir de modelo problemático para abordar esta cuestión. En efecto, si revisamos algunos pasajes en los que Catherine Walsh apuesta por una definición de una educación intercultural con acento decolonial, aprecia que “se hace presente en las políticas públicas y en las reformas educativas y educacionales, y es eje importante tanto de la esfera nacional-institucional como en el ámbito inter/transnacional” (2010, p.75). Sin embargo, como acertadamente observa Mella (2021), finalmente estas iniciativas del Estado se reducen a una idea liberal de multiculturalidad expresada en el bilingüismo, el folclor, etcétera; es decir, apuntan a elementos que no asimilan en propiedad los mundos de vida que están en juego, sino que recurren *a lo mismo*, o sea, a un tipo de liberalismo en donde los colectivos e individuos pueden ejercer

su independencia, como si la cuestión intercultural como tal se tratara de un juego de convivencia entre sujetos privados concernientes en un espacio público en condiciones más menos simétricas y argumentales, en donde no se reflejan de ninguna manera las experiencias de injusticia atravesadas por la herida colonial y las asimetrías culturales.

Por eso vemos que Marc Maesschalck acierta cuando ve necesario clarificar la distinción entre una filosofía liberal y una filosofía de la liberación (1997), precisamente porque la primera no permite captar en propiedad la historia de violencia y al mismo tiempo las memorias de dolor y emancipación que acumula nuestra historia periférica (Dussel, 2011): más aún cuando se apuesta por la víctima, por el otro negado, como punto de partida ético de la reflexión. Afirma Maesschalck³:

Una teoría liberal de la justicia hoy en día se inscribe en la tradición de la economía normativa anglosajona y tiene por propósito en nuestras “sociedades llamadas liberales” en que la norma del desarrollo es “permitir a cada uno seguir su propia concepción personal de la vida buena”. Por tanto, ese pluralismo logra mantenerse y profundizarse dentro del crecimiento social y el orden económico que satisface las exigencias de justicia, porque hace posible alcanzarla dentro de una sociedad buena según las diversas convicciones personales. (p. 44)

Siguiendo a este autor belga, el problema de fondo no es tanto un liberalismo entendido como individuos que acuerdan principios de conveniencia común, sino el trasfondo económico con su propia lógica capitalista de satisfacción de necesidades. Por ello, pensar desde las experiencias de injusticia nos pone ante un escenario teóricamente complejo, pues implica salir de determinadas estrategias reflexivas estándar (Maesschalck, 2011) focalizadas fuertemente en una crítica a través del lenguaje, “para entrar en una crítica de la opresión” (Maesschalck, 1997, p. 47). Apreciamos esta cuestión con toda claridad en las reflexiones de Salas Astraín, cuando pone por base de dicha crítica pensar nuestra historia de violencia como *violencia fundante* (Salas, 2013), en donde la experiencia de injusticia particular de nuestros pueblos tensiona de manera radical la ecuación entre el sentimiento de injusticia, las expectativas insatisfechas, las tendencias prácticas y los procesos cognitivos; pues, en principio, ni siquiera se trata de un determinado sistema institucionalizado de justicia pasado o presente, sino de una injusticia como *dolor social crónico* (Valdés, 2021a) que no se focaliza en aspectos particulares y superficiales de la cultura (folclor, lengua, religión, etcétera), sino que más bien está regado de

manera transversal en los diversos mundos de vida marginalizados por este marco crítico-histórico (Valdés, 2021b).

Notas para un aparato crítico intercultural/decolonial

Ahora bien, desde esta perspectiva —y en razón de la especificidad de una reflexión decolonial/intercultural—, es importante tener en cuenta que hay dos aspectos que sobresalen de este dispositivo crítico: por una parte, la idea del *desprendimiento* decolonial y, por otra, las condiciones de un vivir juntos, un con-vivir intercultural, es decir, una justicia contextual que integra en su formulación tanto la *diferencia colonial* (cf. Mignolo, Grosfogel, Castro-Gómez) como el diálogo intercultural entre horizontes simbólicos en conflicto (cf. Salas Astraín, Tubino, Fonet-Betancourt). Estos elementos (el desprendimiento y el diálogo intercultural), a su vez, instalan un desafío reflexivo mayor, porque en principio implican una profunda crítica a determinadas concepciones universalistas, pero sobre todo a un tipo de racionalidad moderna-ilustrada que ha sido decisiva en el despliegue de Occidente sobre el resto del mundo antes (América) y durante el siglo XX (África y Asia).

Al respecto es importante señalar que, si bien ambas perspectivas poseen un origen común en la teología y filosofía de la liberación en sus diferentes contextos de discusión periférica (Bermúdez, 2011, Fonet-Betancourt, 2014) —que hacen de ellas una propuesta de reflexión hoy en día global y dialógica—, es cierto también que, desde su distinción conceptual acentuada desde principio de los noventa, estas han tenido un desarrollo teórico más bien paralelo (Valdés, 2020). En este sentido, podríamos afirmar que en términos epistemológicos dicho dispositivo crítico no está resuelto del todo en su articulación interna, pero con todo aporta de manera significativa como puerta de análisis de fenómenos problemáticos que no habían tenido un espacio de reflexión tan destacado como los que, por ejemplo, se dieron desde ciertas perspectivas más propias del análisis y crítica económica marcadas, sobre todo, por una fuerte influencia de ciertas líneas del marxismo con presencia en América latina desde inicios del siglo XX, como con J.C. Mariátegui en Perú o L. Recabarren en Chile.⁴ Por eso, si ponemos atención por separado a la perspectiva intercultural y decolonial, destacando alguno de sus puntos particulares de análisis, nos encontramos al menos con los dos aspectos señalados más arriba.

Para este primer insumo crítico, R. Fernet-Betancourt ofrece una definición de filosofía intercultural (2005) que corresponde primeramente a un ejercicio de “reconfiguración de la filosofía, o mejor dicho, del filosofar [...] teniendo en cuenta precisamente las distintas prácticas del filosofar con que nos confrontan las culturas de la humanidad” (p. 399). En ese sentido, representa una fisura importante del discurso hegemónico, poniendo en tensión el universalismo frente al contexto cultural desde el cual se piensa. Por tanto, es al mismo tiempo “un movimiento alternativo” con un doble propósito. Por una parte, busca un “cambio de paradigma a nivel teórico o científico” que posibilite la apertura a las diversas culturas de la humanidad, y que nos permita entrar en lo que algunos autores denominan un diálogo de saberes (B. de Sousa Santos). Y, por otra parte, es también una “propuesta práctica de reorganizar el mundo globalizado”, que “contra las fuerzas uniformizantes y niveladoras de la globalización actual dominante”, da cuenta de un proyecto histórico de “solidaridad” y “respeto” (p. 339).

En el mismo sentido, podemos hallar en Walter Mignolo (2015) una definición operativa de la opción decolonial, cuando señala que “La tesis básica es la siguiente: la ‘modernidad’ es una narrativa originada en Europa y, por cierto, en una perspectiva europea”; por tanto, “Esta narrativa triunfante que se tituló ‘modernidad’ tiene una cara oculta y menos victoriosa, ‘la colonialidad’. En otras palabras, la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad”. Esto implicó que dicha narrativa, con su discurso de progreso, civilización, ciencia, etcétera, se esparciera por el mundo a través de las distintas empresas coloniales europeas luego del “descubrimiento” de América (otra idea propia de la modernidad-colonialidad), configurando la denominada *matriz colonial de poder*, noción planteada y articulada significativamente unos años antes por Aníbal Quijano (Zulma y Quinteros, 2014). En razón de ello, este proyecto moderno, con su lado oculto (la colonialidad) pasó del proceso colonizador desplegado a fines del siglo XV, a constituir la modernidad global que implica un colonialidad global, de la cual hoy somos testigos a través de los diversos dispositivos de control (económico, político, estético, etcétera). Por tanto, un ejercicio teórico y práctico en contra de esta uniformidad correspondería a lo que Mignolo denomina allí como un *desprendimiento*, esto es, como un ejercicio de-colonial capaz de relevar los diferentes elementos que fueron omitidos e invisibilizados por el discurso moderno-colonial, a partir de una crítica que se separa radicalmente de todo modelo reflexivo con estas características, permitiendo así perspectivas otras de pensamiento y acción.

Es por esto por lo que la idea de una justicia contextual desde una perspectiva decolonial/intercultural, que parta a su vez de las experiencias de injusticia, compone un entramado crítico complejo, pero al mismo tiempo articulable bajo la rúbrica crítica que separa las opciones institucionales que ofrecen un liberalismo *soft* —venido incluso desde perspectivas renovadas de la izquierda latinoamericana—, para entrar en una perspectiva más profunda que se abre a pensar la opresión y dominación desde un trasfondo de poder global que invade todos planos de la vida social y personal.

En este sentido, como formulación sintética y operativa, podríamos afirmar que esta propuesta de justicia contextual implica una asimilación que, buscando pensar la opresión, es al mismo tiempo *una perspectiva de liberación*, en la medida que tiene por base de sus propuestas teóricas y procedimentales una experiencia de injusticia anclada en una historia de violencia centenaria, que supera por mucho la reacción transitoria respecto de un determinado sistema de justicia que no logra satisfacer expectativas normativas. Al contrario, pretende plantearse incluso fuera de la misma racionalidad jurídica dominante que ha considerado insuficientemente estos tipos particulares de sufrimiento social —como ejercicio de *desprendimiento*—, pero al mismo tiempo volviendo sobre la marcha para asimilar los aportes e insumos que ese tipo de racionalidad jurídica ha logrado al pensar las complejidades de las sociedades globalizadas y plurales; por tanto, también, como un esfuerzo de diálogo que, asumiendo la polifonía de discursos sobre la justicia dentro de los diferentes mundos de vida y sus espacios normativos, pretende levantar a través de un ejercicio de traducción, *puentes de diálogo inéditos* —interculturales— en la construcción de una justicia que ya no puede pensarse sino en términos de solidaridad y de forma internacional (Maesschalck y Dusoulier, 2023).

En consideración de esto, desde nuestra perspectiva el problema de fondo en el levantamiento de una determinada crítica con base en las experiencias de injusticia responde finalmente a *un profundo conflicto de racionalidades*, en el sentido de que dicho desprendimiento y búsqueda consecuente de un diálogo no reposa primeramente en una ética del discurso como tal (Habermas, Apel), sino en aquellas condiciones que anteceden la construcción de modelos de resolución de problemas bajo la rúbrica de una *epojé* decolonial/intercultural (Valdés, 2020). Esta obliga a la suspensión de prácticas y aprendizajes estandarizados, en lo que algunos

autores decoloniales, como Walter Mignolo, plantearían como un *desaprender*, es decir, retornar a un mínimo dialógico desprendido —por *epojé*— de las asimetrías coloniales, para entrar en este diálogo mínimo que permita proyectar lo que desde Fernet-Betancourt se delinea como una posición alternativa a la globalización y, por tanto, con el profundo sentido histórico de también hacerse cargo de aquellas experiencias de injusticia para que sea un mundo más habitable para todos. Sin embargo, en el problema, como lo plantea Salas Astraín, nos parece que hay dos elementos que no están suficientemente explicitados y que quisiéramos complementar, y en los cuales un autor como Rodolfo Kusch puede resultar especialmente provechoso: el primero dice relación con un trabajo que logre asimilar funcionalmente este dispositivo crítico intercultural/decolonial —como una forma de modelo reflexivo—, y un segundo elemento apunta a algunos puntos claves de aplicación a un diseño institucional de justicia, levantado a partir de estas experiencias.

Por otro lado, Rodolfo Kusch es un punto de referencia importante en los actuales debates sobre la interculturalidad y decolonialidad filosófica en América latina. En este sentido leemos, en algunos pasajes menos visitados de su obra, algunas pistas que permitirían fortalecer esta perspectiva de una justicia contextual, haciéndose cargo de una vinculación efectiva entre un *pensamiento “culto”* —siguiendo la expresión de Kusch— y un *pensamiento “indígena y popular”*, que a nuestro modo de ver grafica de modo significativo algunos derroteros en los cuales no se ha reparado suficientemente en un esfuerzo por construir una teoría de la justicia contextual como la que busca Ricardo Salas Astraín.

Un acercamiento desde Rodolfo Kusch

Para Kusch la configuración de la sociedad latinoamericana se estructura fundamentalmente en una tensión entre una *América profunda* y una *América superficial* (1962)⁵, en el sentido de que esta última responde a los grandes proyectos civilizadores y desarrollistas del siglo XIX y XX, que, *copiando* explícitamente modelos sociales venidos de Europa (como en Domingo Faustino Sarmiento), desplazan —omitiendo— el aporte que eventualmente pudieron hacer los estratos “bajos” de nuestras sociedades surgidas de la organización colonial; es decir, lo indígena y lo popular-mestizo, los bárbaros. Por ello la noción de una América profunda es una forma de expresión crítica que pretende dar cuenta de un sustrato social negado e invisibilizado, que ha sido objeto de una violencia institucional

—incluso militar— que abarca un aspecto ya no directamente relacionado con una mera lectura superficial de la cultural, sino de los mundos de vida (en plural) que componen la diversidad de América Latina. A su vez, esta tensión social que Kusch busca explicitar compone, entre muchos otros elementos, una dimensión de profundas experiencias endémicas de injusticias, entendidas estas no solo en su dimensión institucional-administrativa, sino como una injusticia radical, en el sentido de que no se trata de un problema dado entre los integrantes de una sociedad en conflicto, sino aquellos excluidos del mismo relato social e histórico de los Estados latinoamericanos post-coloniales. Por esto, siguiendo a Kusch, cualquier intento de levantar una justicia contextual debería hacerse cargo, antes de cualquier construcción procedimental, del enorme conflicto entre estas *dos Américas* y las dificultades consecuentes de una separación compleja y multifocal entre los que han vivido las injusticias y los que las han provocado; este espacio entre ellas es lo que Kusch denominará el *vacío intercultural*.

Este problema identificado por Kusch es el que apunta a la dificultad primera de cualquier intento de comprensión *inter-cultural* en donde se ponen en juego las historias de violencia; pero, sobre todo —en el plano de un intento comprensivo—, el inevitable conflicto de racionalidades no solo en términos de cualquier diálogo propiamente intercultural y el ejercicio de traducción, sino aquel que hereda particulares asimetrías coloniales y post-coloniales que configuran un escenario hermenéutico extremadamente problemático. Este problema es el que se aborda en algunos pasajes de su libro *Geocultura del hombre americano* (1976); sin embargo, como ahí se expresa, no se tratará de una reflexión meramente teórica sobre estas complejidades de superación del vacío intercultural, sino de un encuentro práctico con ese *otro*. Es decir, este esfuerzo de pensar contextualmente conlleva algunos elementos más propios de la antropología, en donde el “trabajo de campo” se transforma en el escenario propicio en que se ejercita de forma concreta en diálogo intercultural, pues finalmente no hay diálogo sin interlocutores; por tanto, siempre se da fundamentalmente en una dimensión práctica —en el caso de Kusch— en el diálogo con gente que habita el Altiplano boliviano y argentino.

Más allá de los detalles y reflexiones que Kusch va derivando de estos diálogos⁶, nos interesa destacar, a modo de resumen, los siguientes puntos:

ALGUNOS APORTES PARA PENSAR UNA JUSTICIA CONTEXTUAL

1. De entrada, este intento de levantar un puente entre dos “racionalidades”, una lógica-causal y otra ético-mítica, responde primeramente a la renuncia del pensamiento “culto” a una universalidad monológica. Es decir, esta intencionalidad intercultural reconoce el elemento colonial de una subalternización que la antecede y que distorsiona el ejercicio de comprensión y traducción. Este correspondería al *momento crítico*.

2. En segundo lugar se instala el *momento hipotético*, en donde ya reconocidos los factores de poder que determinan el carácter y pretensiones del pensamiento culto, se plantea que habría una distancia compleja de abordar entre las determinaciones culturales del propio pensamiento respecto de un pensamiento que hipotéticamente se reconoce diferente, y que debería estar, también, articulado por códigos de determinación semántica que pueden ser expresados e interpretados, por nosotros, a través de su discurso.

3. En tercer lugar se levanta el *momento problemático*, es decir, que dicha distancia de significación se expresa a través de la imagen de un “vacío” bajo una triple figura: (a) La limitación de la propia significación crítica del pensamiento culto; (b) la limitación hipotética del pensamiento ético-mítico del *otro*; (c) el problema derivado de una hipótesis subyacente en que el contacto semántico entre uno y otro no se da, al menos, *en primera instancia*, de modo suficiente para el diálogo y la interpretación.

4. En cuarto lugar este problema nos lleva al *momento metodológico*, es decir, si bien en primera instancia se releva un vacío de significación inherente al ejercicio interpretativo, esto nos lleva a una determinada formulación del *cómo* de dicha interpretación, en términos de una posibilidad latente que debe ser intencionada.

5. Finalmente el *momento del postulado*, en que una vez levantada dicha metodología, sería posible una interpretación suficiente del discurso del *otro*.

En principio, el pensamiento culto, como filosofar, avanzaría muy lentamente respecto a la interpretación del pensamiento mítico-popular⁷—la vuelta larga de Paul Ricoeur (1969)—; por tanto, necesita intencionarse respecto a esa necesidad interpretativa planteando un *cómo* que guíe dicho ejercicio. Sin embargo, siempre desde el punto de vista de esta intencionalidad, el pensamiento mítico-popular se revela desde su carácter

eminentemente semántico. Es decir, aparece como desafío interpretativo; de ahí, por tanto, que se plantee la necesidad de articular el *cómo* del decir culto y el *algo* que pensar que dona el pensamiento mítico-popular, pues, como afirmará Kusch, “El pensamiento popular constituye antes que todo una situación óptica cristalizada en una afirmación ética” (1976, p.10). Nuestra interpretación es que dicho carácter del pensamiento mítico-popular se muestra a partir de su posicionamiento como dado a la interpretación, en contraste con una “metodología” del filosofar que se muestra a partir de su carácter intencionado. De ahí que su *algo* sea expresión, en esta clave hermenéutica, de un piso *óptico*, y como tal, de una existencia que se da previamente a la *afirmación intelectual*, como contenido-sujeto a interpretar, que se da a sí y a la interpretación, como *afirmación ética* de un habitar en América.

Ahora bien, esta especial preocupación de Kusch por una vinculación suficiente entre el *algo* y el *cómo* de la crítica, muestra de manera muy clara lo que implicaría una perspectiva intercultural/decolonial de las experiencias de injusticia. En efecto, uno de los primeros aspectos que se muestra es que las experiencias de injusticia deben ser interpretadas, y en el caso de América latina —considerando la propuesta contextual— esta debe hacerse cargo de la historia de violencia que ha *marcado* la experiencia específica de dicha injusticia (Romero, 2017), recurriendo al sujeto-víctima como fuente primera de dicha hermenéutica, y a partir de él y ella, entregar un contenido al discurso filosófico (el *algo*), al asumir las limitaciones de determinada forma totalitaria del pensamiento universalista. En este sentido, como intuye Kusch, una vía intercultural/decolonial implica una apuesta teórica fuerte, que incluso podría situarnos en un plano de pensamiento pre-cartesiano, en términos de que el vacío intercultural no respondería a una condición *per se* de la hermenéutica, sino que, en sus características contextuales, es el resultado de un pensamiento que se cierra sobre sí mismo, y que, bajo esa lógica de justificación, logró cavar una profunda zanja entre los distintos sujetos que componen a nuestras sociedades, de los cuales un grupo muy importante de ellas acumula una experiencia de injusticia sistemática e institucionalizada. O sea, en la propuesta de Kusch se pasa de un *cómo* justificado sobre sí mismo y vaciado de significación, a un *algo* que va determinando, sobre la marcha, una determinada interpretación intercultural, en el sentido de un ejercicio de comprensión de la significación del discurso del *otro*, que no pre-dispone un

contenido bajo el prisma de un marco conceptual determinado colonialmente.

Ahora bien, el elemento tácito de esta cuestión es que no es posible pensar una justicia contextual sin la suposición, al menos, de un dispositivo institucional, ya sea como proyección reflexiva de su concepto, o bien como estructuración concreta de un dispositivo normativo que rijan, dentro de su pertinencia, la dinámica de las relaciones sociales. Sin embargo, en cuanto institución, respondería a un determinado dispositivo de poder (por ejemplo, del Estado), el cual, a su vez, está estructurado sobre una determinada racionalidad que hoy en día está atravesada por la instrumentalidad y el neoliberalismo. Entonces, si existe un conflicto de racionalidades con las características que hemos señalado, ¿cómo superar el vacío intercultural considerando el elemento de poder que está en juego en una reflexión vinculada a las instituciones? Aquí creemos que se dan dos elementos que es importante diferenciar: por una parte, está la perspectiva intercultural/decolonial de una justicia contextual pensada a partir de las experiencias de injusticia; otra es la *proyección procedimental* intercultural/decolonial dentro de una racionalidad dominante en la concepción de las instituciones. Es decir, si a través de una justicia contextual el tema de fondo es lograr la satisfacción de los diversos sistemas normativos dentro de nuestras sociedades complejas, entonces estamos ante dos problemas diferentes, pero inevitablemente conectados.

Conclusiones

El propósito general de este artículo ha sido complementar, desde sus propias particularidades, las propuestas que Ricardo Salas Astraín plantea respecto de una justicia contextual vinculada al concepto de experiencias de injusticia de Emmanuel Renault. Esto se ha desarrollado primero a través de algunas notas respecto a la perspectiva intercultural/decolonial que está detrás de esta reflexión, y luego, tomando en consideración algunas reflexiones de Rodolfo Kusch, quien, desde su perspectiva como base de líneas de trabajo interculturales y decoloniales actuales, nos plantea un modelo reflexivo y algunas dificultades para lo que consideramos uno de los principales problemas asociados a la propuesta de Salas Astraín : *el conflicto de racionalidades implicado en la comprensión de las experiencias de injusticia*, toda vez que esto implica necesariamente hacerse cargo de los sedimentos históricos de violencia que las caracterizan en América latina.

Sobre esto, en el primer punto, notamos que el dispositivo crítico planteado es tremendamente complejo, en la medida que compone elementos que, si bien poseen una base común en la historia de las ideas, es claro también que se han desarrollado de forma paralela y sin una revisión profunda de los cruces, compatibilidades e incompatibilidades eventuales que pudieran darse. Sin embargo, más allá de ello, en sí mismo implica una perspectiva que, vinculada con los contextos —y esto respecto de las injusticias—, nos lleva al menos a dos cuestiones: el *desprendimiento* como punto de partida de una opción decolonial y, además, el *diálogo* como condición de una convivencia intercultural en sociedad.

Esto nos llevó a plantear que las experiencias de injusticia necesitan ser interpretadas respecto de su contexto, y esa interpretación conlleva un ejercicio crítico desprendido de una perspectiva colonial que ha reducido y omitido dichos relatos de injusticia a partir de un determinado concepto totalizante de la universalidad de la cual es parte activa. Por tanto, uno de los principales desafíos es ser capaces de esgrimir una racionalidad comprensiva desprendida de elementos propios de la matriz colonial de poder, que dificultan fuertemente el acercamiento a esas experiencias vívidas de sufrimiento social, alejadas de esa misma racionalidad que podría pretender reconocerlas sin crítica. Por ello, el aspecto intercultural, que posee como *conditio sine qua non* el diálogo entre *otros*, necesita ser ejercitado de modo directo con las víctimas; que ellas releven sus propias experiencias de injusticia, y a partir de ahí levantar una interpretación que sea capaz de reflexionar críticamente sobre aquello que *duele*, lo que llevó a esa situación y cuáles serían las proyecciones posibles de su resolución. Aquí nosotros volvemos sobre la idea de una *epojé intercultural*, en el sentido de que este diálogo siempre estará marcado por la herida colonial, pero no necesariamente cerrado por ella. De ahí que dicha *epojé* podría servir de estrategia dialógica para destrabar el inicio de este diálogo y, desde este, superar las asimetrías comprometidas por una racionalidad que busca comprender contextualmente las experiencias de injusticia.

Por otra parte, si bien el aporte que podemos hacer desde R. Kusch es relevante, en términos de que asume dicha perspectiva intercultural/decolonial y, por otro lado, se hace doblemente pertinente porque articula en ese momento dos líneas de trabajo que actualmente interactúan —pero que en general se alejan una de la otra—, también es

cierto que su planteamiento posee algunas restricciones a los aportes que buscamos explicitar.

En efecto, hay que ser muy claros que sus reflexiones se desarrollan en torno a los años cincuenta y setenta, cuando las condiciones sociales se daban en un contexto diferente a lo que podemos hallar hoy en día; no solo por la inevitable evolución de las sociedades, sino porque en muchos aspectos su reflexión responde a marcos de autoritarismo (las dictaduras argentinas por ejemplo), la Guerra fría, y un marcado latifundismo y elitismo heredado desde la época colonial, en donde los marcos de convivencia democrática eran extremadamente limitados y la exclusión de amplias capas de la población era mucho más marcada que ahora. Por ello, la idea de *dos Américas* debe ser considerada con cuidado, en el sentido de que nuestro continente no solo se juega entre un discurso civilizatorio que relega a la barbarie a lo indígena y popular —lo que es cierto—, sino que también omite cualquier referencia a elementos *afrodescendientes*, por ejemplo, y menos aún a experiencias de injusticia que han logrado mayor visibilización social en las últimas dos o tres décadas, como lo son los movimientos feministas, medioambientales, etcétera. Por otro lado, Kusch supone la *continuidad* entre un pensamiento indígena y un pensamiento popular —así lo afirma en el exordio de *América profunda*—, que desconoce otras continuidades o influencias en el pensamiento indígena y popular, por ejemplo, en las hibridaciones culturales (García Canclini, 1989) o en el intenso bombardeo de los *mass media* y la Internet, que movilizan nuevos horizontes de significación social y, por tanto, nuevos sentidos que se le puedan dar a las experiencias de injusticia. En este sentido, interpretamos que Kusch está preocupado por una *vieja* América, dual, más que por las posibilidades de una *nueva* América policéntrica, múltiple, en donde quizá ya no esté en juego un pensamiento ético-mítico, sino un pensamiento poliforme y globalizado. Además, desconoce completamente en su análisis el problema que instala el liberalismo y que, desde Salas Astráin, se muestra como fundamental para justificar la necesidad de una estrategia intercultural/decolonial respecto de las experiencias de injusticia. Siguiendo a Marc Maesschalck, implicaba pensar en una perspectiva de liberación no en el sentido que pudo tener este término durante la segunda mitad del siglo XX, sino pensada en un contexto de globalización neoliberal que va instalando nuevos escenarios problemáticos y por tanto nuevas experiencias de injusticia.

Sin embargo, a favor de Kusch, queda clara la necesidad de que toda comprensión de la experiencia de injusticia en clave contextual debe enfrentarse al problema primero del riesgo latente y permanente de la repetición de estructuras coloniales de la razón, ya no solo en dicha hermenéutica, sino en lo que planteamos como su proyección tácita en un determinado dispositivo de justicia. En efecto, la cuestión no pasa por un mero reconocimiento ético, sino por un reconocimiento que posea elementos procedimentales que llenen esas insatisfacciones y que sanen ese dolor social crónico, lo cual nos lleva a un problema aún mayor, porque implicaría que la perspectiva intercultural/decolonial se traslade de alguna forma al aparato burocrático del Estado.

Finalmente, notamos que en este artículo de Salas Astraín se hace una omisión importante, pues —como él mismo afirma— una justicia contextual no solo pone atención a las experiencias de injusticia, sino también a las experiencias de emancipación y de lucha, es decir, lo que podríamos denominar *experiencias de justicia*. Sobre esto sospechamos una doble dificultad: por un lado, la problemática equivalente a la comprensión de las experiencias de injusticia, apuntando a su componente hermenéutico, pero al mismo tiempo qué tipo de institucionalidad se está suponiendo. Esto último es muy importante. Decimos esto porque la interpretación contextual de las experiencias de injusticia —de alguna forma— supone un sujeto-víctima en su dimensión sufriente, pero no un sujeto-emancipado en su dimensión de lucha, figura que —suponemos— solo podría darse de modo apropiado en las experiencias de justicia. Al respecto, y ya como una proyección de la reflexión, sería necesario pensar a los sujetos en su *potencia de emancipación* (Maesschalck, 2014) y no como sujetos que interpretados pueden ser sujetos pasivos de una justicia institucionalizada que satisfaga sus anhelos a través, por ejemplo, del Estado, las ONG o la ayuda de la comunidad u organizaciones internacionales. Se trata de pensar el concepto de justicia que se esgrime desde el sujeto-emancipado, el cual —suponemos— pondría en mayor tensión la propuesta de una justicia contextual, pues la definición práctica de un concepto de justicia surgido desde ahí muy probablemente sea más radical, tal como lo enseña una larga historia de lucha de los pueblos latinoamericanos.

Notas

¹ Las referencias al artículo al artículo de R. Salas serán genéricas, pues al momento de la elaboración de nuestro texto no existía aún la edición final paginada por Stultifera.

² Remitimos a cita de R. Salas.

³ Traducimos del francés.

⁴ En este sentido es posible afirmar que el marxismo, a través de A. Quijano, posee una influencia significativa en la opción decolonial.

⁵ Kusch nunca utiliza esta expresión; sin embargo, queremos evitar la confusión con el término “América” identificada con los EE.UU.

⁶ Indicamos los trabajos doctorales de Pagano (1999) y el de Valdés (2013).

⁷ Recordemos que Kusch insiste permanentemente en una “continuidad” de significación desde el pensamiento mítico hacia el pensamiento popular.

Referencias

Bermudez, J. P. (2011). Modernité/Colonialité – Decolonialité. Une critique sociale autre. En M. Maeschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour* (pp. 195-231). Polimetrica.

Betancourt-Fornet, R. (2005). Filosofía intercultural. En Salas, R. (ed). *Pensamiento latinoamericano. Conceptos fundamentales* (Vol. 2, pp. 399-414). UCSH.

Betancourt-Fornet, R. (2014). *Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Wissenschaftsverlag Mainz.

Dussel E. (2012). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.

García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.

Kusch, R. (1962). *América profunda*. Hachette.

Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. García Cambeiro.

- Maesschalck, M. (1997). Philosophie de la libération versus philosophie libérale. *Chemins Critiques*, 3(3), 43-57.
- Maesschalck, M, & Loute, A. (Eds). (2011). *Nouvelle critique sociale Europe – Amérique Latine. Aller – Retour*. Polimetrica.
- Maesschalck, M. (2014). *La cause du sujet*. Peter.
- Maesschalck, M., y Dusoulier, L. (2023). *Solidaridades internacionales. Cambio de paradigma y cambio de orientación*. UCSH.
- Mella, P. (2021). La interculturalidad en el giro decolonial. En *Utopía y praxis latinoamericana*, 26(93), 242-254.
<https://www.redalyc.org/journal/279/27966751007/27966751007.pdf>
- Mignolo, W. (2015). *Habitar la frontera: sentir y pensar la decolonialidad (antología 1999-2014)*. Bellaterra.
- Pagano, C. (1999). *Un Modelo de Filosofía Intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la Obra del Pensador Argentino*. Series Monográficas, Tomo 26, Concordia.
- Renault E. (2017). *L'expérience de l'injustice. Essai sur la Théorie de la reconnaissance*. Éditions La Découverte.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil.
- Romero, S. (2017). *Filosofía desde la caleta, algunas formas de filosofar*. Fondo Editorial Municipal.
- Salas, R. (2013). Violencia fundante, memorias de la dictadura y políticas del reconocimiento. *La Cañada*, 4(2), 232-255.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4541279>
- Salas Astraín, R. (2021). Teoría crítica y justicia contextual en la filosofía actual: 100 años de problemas y perspectivas compartidas. *Revista stultifera*, 7(2), 61-92.
- Valdés, C. (2013). *La Geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch. Notas filosóficas para una reconfiguración de la historicidad latinoamericana* [Tesis de doctorado]. Université Catholique de Louvain, Bélgica.

ALGUNOS APORTES PARA PENSAR UNA JUSTICIA CONTEXTUAL

- Valdés Norambuena, C. (2020). Consideraciones críticas en torno a la interculturalidad y la decolonialidad. Diálogo entrecruzado entre M. Maesschalck y R. Salas Astráin. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(88), 14-33. <https://www.redalyc.org/journal/279/27962172002/>
- Valdés, C. (2021a). Dolor social crónico. En J. Pizzi y S. Cenci (Orgs.). *Glosario de patologías sociales* (pp. 20-35). Editorial UFPel.
- Valdés Norambuena, C. (2021). El sentido ético-político de la “violencia fundante” en el pensamiento de Ricardo Salas Astráin. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26(93), 189-206.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27966751017>
- Walsh, C. (2010). Estudios (inter)culturales en clave de-colonial. *Tabula Rasa*, 12, 209-227. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39617422012.pdf>
- Zulma, P., y Quinteros, P. (comps). (2014). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Ediciones del Signo.

Colonialismo, diálogo intercultural y reconciliación: controversias entre James Tully y Glen Coulthard

Colonialism, Intercultural Dialogue and Reconciliation: Debates between James Tully and Glen Coulthard

Andrés MacAdoo Espinoza
Universidad Católica de Temuco, Chile

Resumen

El presente artículo tiene como propósito profundizar en los conceptos más destacados de James Tully y Glen Coulthard respecto del colonialismo, la descolonización, y la identidad indígena. Mediante un análisis comparativo de las obras de ambos autores, se repasan los nudos teóricos y puntos de discusión más relevantes para la actual discusión acerca de la interculturalidad y la descolonización. En una primera parte se analizan las distintas perspectivas sobre el colonialismo, y en la segunda, sus propuestas respecto de la descolonización. Si bien ambos convergen en varios aspectos, la divergencia de los diagnósticos de ambos autores los lleva a desarrollar en algunos pasajes análisis contrapuestos. En la tercera parte, una vez se repasan las controversias sobre la reconciliación y la dialéctica del amo y del esclavo, se concluye sobre la importancia de profundizar en el interjuego de los efectos de reconocimiento institucional y la producción de subjetividades indígenas en el contexto de las estructuras políticas estatales.

Palabras clave: colonialismo, diálogo intercultural, reconciliación, Tully, Coulthard

Abstract

This article aims to delve into the most outstanding concepts of James Tully and Glen Coulthard regarding colonialism, decolonization, and Indigenous identity. I

Recibido: 23/4/2024. Aceptado: 8/06/2024



Este artículo forma parte del proyecto ECOS-ANID N°210041.

Andrés MacAdoo Espinoza es postdoctorante del Centro de Investigación, Innovación y Creación (CIIC), Universidad Católica de Temuco. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9550-8576>

Contacto: andres.macadoo.e@gmail.com

Cómo citar: MacAdoo, A. (2024). Colonialismo, diálogo intercultural y reconciliación: controversias entre James Tully y Glen Coulthard. *Revista stultifera*, 7(2), 111-132.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-06.

review the most relevant theoretical knots and points of discussion for the current debate on interculturality and decolonization using a comparative analysis of both authors. In the first part, different perspectives on colonialism are analyzed. In the second section, I analyze their proposals regarding decolonization. Although both converge in several aspects, the divergence of the diagnoses of both authors leads them to develop opposing analyses in some passages. In the third part, this paper examines the controversies on reconciliation and the dialectic of master and slave, concluding on the importance of deep consideration of the interplay between the effects of institutional recognition and the production of Indigenous subjectivities in the context of state political structures.

Keywords: Colonialism, Intercultural Dialogue, Reconciliation, Tully, Coulthard

Los contextos latinoamericanos se caracterizan por una profunda asimetría histórica originada en su misma conformación como continente latinoamericano. La descripción de su historia entrecruza diversas formas de dominación que se difuminan y entrelazan entre sí reactualizando viejas y nuevas asimetrías. Desde el régimen patriarcal, generador de innumerables sufrimientos, pasando por el legado del imperio hispano-colonial, hasta la persistencia del colonialismo interno, se delinea el contorno de una historia de subyugación que se reforma y restituye. A ello se suman la dependencia estructural de la economía regional en la manufactura dirigida hacia las potencias del capitalismo industrial y el auge del neoliberalismo extractivista. Juntos, representan los distintos rostros reconocibles de una capa de sedimentación histórica tras otra que renueva los ejes de una dominación imperecedera.

Para abordar los desafíos de la emancipación en el contexto de asimetrías culturales e interétnicas en el contexto latinoamericano, destaca la interdependencia entre los conceptos de interculturalidad y descolonización. Como señaló Josef Estermann:

el discurso de la ‘interculturalidad’ —al menos en el contexto latinoamericano— sin una reflexión crítica sobre el proceso de “descolonización” queda en lo meramente intencional e interpersonal, pero también al revés: un discurso político y educativo de la “descolonización” no llega al fondo de la problemática, si no toma en consideración un debate sobre los alcances y limitaciones de un diálogo intercultural. (Estermann, 2009, p. 52)

Por medio de un análisis comparativo entre James Tully y Glen Coulthard, este trabajo contribuye en el ejercicio reflexivo en torno a esta

articulación, según lo discutido entre estos autores en el ámbito norteamericano. La interacción intelectual entre Coulthard y Tully representa un punto de encuentro y diferencia en la discusión en torno a los estudios sobre pueblos indígenas, colonialismo y relaciones Estado-sociedad en el contexto canadiense. Coulthard, siendo alumno de doctorado de James Tully, no solo es formado en el sistema de pensamiento del filósofo canadiense, sino que también entra en un diálogo crítico con su mentor. De esta manera, el análisis comparativo entre ambos autores permite cotejar las diferencias y similitudes en sus enfoques con respecto a las luchas de los pueblos indígenas. Esta lectura entrecruzada, que somete los planteamientos de cada uno bajo un escrutinio orientado por los cuestionamientos de la contraparte, ayuda a desentrañar algunos dilemas sobre el colonialismo, la identidad indígena y los procesos de subjetivación en el marco de una discusión más amplia sobre la dominación y la libertad, ampliando el entendimiento de sus propuestas teóricas e iluminando aspectos del pensamiento no totalmente elucidados previamente.

En una primera sección se describen las distintas maneras en que James Tully y Glen Coulthard explican el sistema de dominación canadiense al cual las Primeras Naciones se enfrentan. Comenzamos con el concepto de “colonialismo interno” abordado por James Tully, donde se revisan brevemente los procesos históricos que han tenido como objetivo inducir formas de “extinción” indígena y su asimilación a la sociedad mayoritaria. Aquí se destaca que el énfasis que establece el autor apunta a la dimensión legal y de legitimación de este sistema en los supuestos y axiomas subyacentes de la soberanía estatal. Luego contraste esta perspectiva con la manera en que Coulthard concibe el colonialismo desde una lectura que destaca la violencia y los procesos de exterminio como elementos centrales, subrayando la agresión y la eliminación sistemática de los pueblos indígenas como componentes esenciales del colonialismo y su legado vigente.

En una segunda parte, comparo las propuestas de ambos autores respecto a cómo superar este sistema de dominación que obstaculiza las libertades de los pueblos indígenas. Como se puede intuir, las sutiles diferencias en cuanto al diagnóstico sobre el tipo de dominación tienen consecuencias sustantivas en la manera diferenciada de identificar los nudos y obstáculos para la emancipación indígena. Esta discrepancia se trabaja sobre la manera en que ambos autores valoran la propuesta de Dale Turner, alrededor de cuya obra James Tully y Glen Coulthard han

fundamentado de modo divergente sus respectivas perspectivas sobre la descolonización.

Luego de abordar estos dos ejes temáticos, finalmente se pasa a una tercera sección donde se revisan algunos de los conceptos más destacados por ambos autores. En esta parte se discuten cuestiones sobre la reconciliación, la utilización de la dialéctica del amo y del esclavo y las distintas teorías sociales sobre la identidad social.

Perspectiva sobre el colonialismo

Se elige este punto de entrada, ya que permite explicitar cómo los autores desarrollan sus respectivos abordajes sobre los conceptos que se trabajarán en las páginas siguientes. Lo que aquí se destaca es que los autores tienen distintos abordajes y comprensión sobre la dominación. Ambos interpretan y se refieren a fenómenos de distinta naturaleza bajo el concepto amplio de “colonialismo”. Esta variedad de interpretaciones sugiere que la naturaleza de los conflictos derivados de este tipo de dominación es descrita y explicada de manera diferente por cada uno, lo que, a su vez, influirá significativamente en las propuestas consecuentes. Como adelanto, desde la perspectiva de Tully, el diagnóstico del sistema de dominación es interpretado a la luz de la necesidad de promover el diálogo y el apego a una amplia estructura política de convivencia. Por otro lado, Coulthard ofrece una perspectiva distinta al enfocarse en la necesidad de superar el apego psicoafectivo al reconocimiento ofrecido por el sistema colonial.

James Tully y el colonialismo interno

Un elemento destacado en la obra de James Tully es su análisis del colonialismo, particularmente articulado en su libro *Public Philosophy in a New Key* (2008), donde trabaja sobre el concepto de “colonialismo interno”. Este término describe el complejo entramado de relaciones entre sociedades occidentales y sociedades indígenas dentro de territorios en disputa, identificando este fenómeno como un “sistema”. Tully (2008) examina este fenómeno principalmente a través de una aproximación a la situación canadiense, ofreciendo un análisis de las dinámicas de dominación estructural históricamente impuestas sobre los pueblos indígenas. Este sistema, que ha alcanzado un grado de estabilidad y aparente irreversibilidad, se sustenta en un ejercicio de soberanía exclusivo por parte de las sociedades colonizadoras en el norte del continente americano,

apoyándose en múltiples técnicas gubernamentales (Tully, 2008, pp. 259-260).

Se caracterizan cuatro procesos mayores que el autor canadiense extrae del informe presentado por la *Royal Commission on Aboriginal Peoples*. Allí se describe de manera cronológica una sucesión de afectaciones: la reducción drástica de la población indígena debido a enfermedades, guerras y destrucción de sociedades; la usurpación de formas tradicionales de gobierno y sujeción de los pueblos indígenas a gobiernos extranjeros y métodos de asimilación; el desplazamiento y apropiación de territorios indígenas para el desarrollo político y económico occidental; y, finalmente, la creación de tratados en contextos de resistencia indígena efectiva, que, aunque han modificado en cierta medida estos procesos, han llevado a las poblaciones nativas a condiciones de dependencia, pobreza, y altos índices de problemas sociales, afectando gravemente su bienestar y autoestima (Tully, 2008, p. 261).

Aquí, la particularidad que connota el término “interno”, contrastaría con el carácter “externo” donde el núcleo de la sociedad colonizadora y la colonizada no comparten un mismo territorio. Por lo tanto, “la problemática e irresuelta contradicción” en la base de la colonización interna es que la sociedad dominante coexiste y ejerce jurisdicción exclusiva sobre los territorios y jurisdicciones que los pueblos indígenas se niegan a entregar (Tully, 2008, p. 262).

Este dilema se intenta resolver mediante una “estrategia de extinción” directa a través de etnocidio y marginalización, y mediante una estrategia de “extinción” de derechos. Para Tully (2008), la modalidad de “extinción” de derechos es la principal manera de resolver el dilema: primero, al negar los derechos preexistentes de autogobierno utilizando técnicas discursivas como la soberanía de la Corona, *terra nullius*, y la doctrina del descubrimiento; luego, mediante la conquista o legislación unilateral o a través de tratados; para, finalmente, asimilar a la sociedad dominante eliminando su identidad mediante prácticas como escuelas residenciales, adopción forzada, y programas de desindigenización (Tully, 2008, p. 263).

Para Tully (2008), los resortes de la dominación se encuentran en los discursos la legitiman. Tully (2008) se apoya en los fundamentos teóricos de Ludwig Wittgenstein, enfocándose específicamente en el concepto de “proposiciones bisagra”. Estas suposiciones actúan como axiomas subyacentes no cuestionados sobre la soberanía estatal, la validez de las

reivindicaciones territoriales y la conceptualización de los derechos indígenas, que delimitan el espacio conceptual y los límites dentro de los cuales se desarrolla el diálogo. (Tully, 2018, p 50). El sistema de colonización interna apoya su pretensión de legitimidad en dos presunciones sobre el pasado y el futuro. Lo primero es que el ejercicio de la jurisdicción exclusiva de las estructuras políticas coloniales sobre los territorios de los pueblos indígenas no solo es efectivo, sino también se consideró legítimo con base en las normas del pasado. Actualmente, cualquier aspecto pendiente o cuestionado sobre su ilegitimidad es objeto de revisión y resolución. Lo segundo es que no hay una alternativa viable, dado que el sistema moderno de Estados-naciones independientes con jurisdicción exclusiva sobre su territorio solo concibe un ejercicio de soberanía y jurisdicción indígena mediante una rebelión anticolonial que sería imposible en la práctica (Tully, 2008, p. 276).

Glen Coulthard y la violencia colonial

A diferencia de este enfoque del colonialismo interno, Coulthard va a utilizar otro enfoque del sistema colonial. El intelectual *dene*¹ adopta el enfoque de Patrick Wolfe (1999) sobre el colonialismo mediante poblamiento. Esta concepción se diferencia notablemente del colonialismo interno, al centrarse en aspectos distintivos como la violencia y los procesos de exterminio en cuanto elementos cruciales. Coulthard (2014) recurre a este marco teórico para explorar las dinámicas específicas del colonialismo que priorizan el asentamiento de poblaciones colonizadoras sobre las tierras indígenas, subrayando la agresión y el borrado sistemático de los pueblos originarios, como componentes fundamentales de esta forma de colonización.

Para Coulthard (2014), por lo tanto, el énfasis del fenómeno de dominación se reorienta hacia los procesos de violencia y exterminio, cuya posterior estabilización mediante distintas prácticas que mantienen el sistema de dominación requiere de la implementación de formas de opresión objetiva, como también el despliegue de ideologías y discursos de justificación basados en doctrinas raciales y antropológicas que producen un *habitus* espacial entreverado con la dominación. La idea de este tipo de colonialismo, con el cual Coulthard (2014) contextualiza su análisis, se caracteriza por una forma particular de dominación, estructurada en un conjunto de relaciones sociales jerárquicas que continúan facilitando la desposesión de los pueblos indígenas, tanto de sus territorios como también de las posibilidades de autodeterminación.

En particular, Coulthard (2014) presta atención a los contextos sociopolíticos en los cuales la infraestructura territorial de la sociedad colonizadora se edifica sobre las tierras de naciones indígenas previamente autónomas y despojadas. Esta disposición es la condición esencial para la mantención de la estructura política colonizadora (Coulthard, 2014, p. 184). Para Coulthard (2014, p. 4), este colonialismo se sustenta en la ocupación permanente y en una “lógica de eliminación”, donde las políticas de marginalización buscan la erradicación de lo indígena, no necesariamente en términos físicos, sino en los ámbitos culturales y políticos, buscando así una homogeneización con la sociedad dominante en el marco legal. La solución al “problema indígena” se decantó por una pasión exterminadora, convirtiendo la eliminación en el principio organizador de la sociedad colona, más que tratarse de una ocurrencia secundaria o derivada. Esta lógica de eliminación es funcional para el acceso a los territorios a través de la violencia directa o la vía legalista, apuntalado por la inercia de la formación de Estado, el asentamiento permanente y el desarrollo capitalista (Coulthard, 2014, p. 125).

Coulthard (2014) se inspira en las teorías de Franz Fanon sobre el análisis de la violencia colonial al argumentar cómo opera tanto objetivamente como psicológicamente, entrelazando los efectos materiales con los impactos subjetivos sobre los pueblos colonizados. En el plano material, identifica cómo el colonialismo impone estructuras económicas, militares y políticas de sujeción, manifestándose en la expropiación de tierras y recursos, así como en la supresión de las formas de autogobierno. Esta dinámica despoja a las sociedades indígenas de sus bases materiales y establece un sistema de dependencia (Coulthard, 2014).

Paralelamente, Coulthard (2014, p. 120) señala los efectos subjetivos del colonialismo, que incluyen la erosión de la identidad y distintos niveles de auto-relación, destacando el flagelo del trauma histórico intergeneracional. La interacción entre estas dos dimensiones revela el interjuego intersubjetivo y objetivo de la violencia colonial.

Perspectivas sobre la descolonización

De los distintos énfasis en la conceptualización del sistema de dominio, que se expresa en interpretaciones diferenciadas del colonialismo, se desprende otra discrepancia notable en relación con el método para dismantelar este sistema. Este punto de tensión se desarrolla en la comprensión contrastante respecto a la apreciación y valoración de la propuesta del filósofo

*anishinaabe*² Dale Turner. Dale Turner (2006) trabaja sobre una conceptualización de la dominación similar a la colonización interna y la dominación en la concepción de Tully (2008), que se manifiestan en los sistemas institucionales que afectan a las Primeras Naciones. Este autor introduce el concepto de *Guerreros de la palabra*, que representa a individuos y colectivos indígenas comprometidos en la lucha por la soberanía y el reconocimiento, a través del discurso y de un tipo de acción política que subraya la importancia de la agencia indígena en el desafío a las narrativas coloniales y en la reivindicación de los derechos y tradiciones propias. Turner (2006) enfatiza la necesidad de que los pueblos indígenas se involucren críticamente con las instituciones coloniales, utilizando el lenguaje y los marcos legales impuestos para avanzar en sus objetivos de autodeterminación.

En el libro *This Is Not a Peace Pipe* (2006), Dale Turner explica que los *Guerreros de la palabra* indígenas practican su agencia a través de la presentación de teorías políticas indígenas que se desprenden del pensamiento político propio. Esta actividad crítica consiste en tres ejercicios principales: primero, examinar si la libertad e igualdad de los pueblos indígenas como pueblos con jurisdicción y gobernabilidad sobre sus territorios es defendible mediante los principios del pensamiento político occidental; segundo, examinar la presunta validez de diversas legitimaciones de su incorporación; y tercero, demostrar que el pensamiento político indígena permite ampliar las restricciones y falsas dicotomías que impiden una coexistencia, reconociendo los derechos de autogobierno y que la jurisdicción puede ser compartida y, en otros casos, ser exclusiva.

Así, escuchando y respondiendo a estas presentaciones en discusiones críticas, los miembros de la sociedad dominante pueden comenzar a liberarse de la retención de las “proposiciones bisagra” y a adoptar una postura crítica.

Dimensiones no discursivas

Coulthard (2014) no discute a Turner (2008) que las relaciones de poder coloniales excluyen las perspectivas indígenas de los discursos e instancias institucionales, que, a su vez, son el lugar desde el cual emanan las políticas que atañen a los derechos de los pueblos indígenas. Ahora bien, lo que Coulthard (2014) sí le objeta a Turner (2008) es la propuesta de una comunidad de intelectuales indígenas capaces de influenciar en la producción de discursos legales y políticos del Estado, y que por medio de

esta vía logren intervenir de modo efectivo en aquellos espacios donde los derechos de los pueblos indígenas son definidos. Este punto de controversia se vincula con las insuficiencias y potencialidades del enfoque deliberativo, cuestión que Coulthard solo acoge positivamente en la idea de “contra-esferas públicas”. Sin embargo, para Coulthard (2014), la incidencia de estos espacios podría tener un impacto marginal en la esfera pública colonial. En este sentido, la figura de un “portavoz” que ejerce el rol de intermediario entre la esfera pública interna de ciertos grupos, y abre vías hacia la esfera pública política, podría tener una acción limitada por las relaciones de poder asimétricas producidas por los contextos coloniales. La incógnita es si, dentro de los marcos estatales de las sociedades colonias, los pueblos indígenas pueden realmente encontrar formas de incidencia y participar en las instancias deliberativas (Coulthard, 2008, p. 164).

Frente a esta incógnita, se podría asumir prematuramente que los pueblos indígenas podrían tener algún tipo de incidencia en la esfera pública, dada la visibilidad de las luchas y la efectividad de su figuración en los medios oficiales de comunicación. Por lo tanto, la presencia política de tales articulaciones puede tener efectos en la discusión pública. No obstante, lo anterior también revela la problemática exclusión política que enfrentan los pueblos indígenas, especialmente cuando la atención puesta en sus demandas políticas solo es producto de una acción protestataria. Aquí, el énfasis y crítica de Coulthard está en el supuesto de Turner (2008) del poder discursivo asignado a los *Guerreros de la palabra* indígenas, quienes serían capaces de transformar los discursos políticos y legales del Estado. Para Coulthard (2014, p. 45), el aparato colonial del Estado tiene un poder discursivo asimilatorio que no es, en ningún caso, menor al desplegado desde la representación formal indígena, eclipsando este supuesto. Además, Turner (2008) no considera el rol de las configuraciones no discursivas (económicas, políticas, militares, simbólicas) en la reproducción de las relaciones coloniales.

La principal preocupación de Coulthard (2014), es que el estatus hegemónico de los discursos jurídicos y políticos del Estado colonial no solo se apoya en la coherencia y profundidad analítica de sus convincentes argumentos para restringir la libertad y posibilidades de autodeterminación de las Primeras Naciones, sino que tales discursos se encuentran entreverados de modo inseparable con otras “facetas” de poder donde la deliberación no tiene lugar. Por lo tanto, “los pueblos indígenas deben ser capaces de considerar estas relaciones materiales”, que escapan de los

marcos del enfoque comunicativo tradicional, y reorientar las acciones para afrontar la complejidad estructural de las relaciones de dominación, lo cual “requeriría una exploración de las teorías y prácticas que van más allá de las formas liberales e ideales de transformación discursiva” (Coulthard, 2008, p. 166).

Lo anterior nos arrastra nuevamente a la pregunta acerca de la relación con las estructuras estatales y su presencia multifacética en múltiples frentes de dominación, que modula y logra posicionar la validez de las demandas indígenas en el terreno del particularismo y la inconmensurabilidad, mediante un vocabulario legitimado como universal. Sin embargo, esta pretensión universal esconde un objetivo partisano y muy concreto para la reproducción etnocrática del Estado colonial. Frente a estas fuerzas asimilatorias que componen y sostienen los regímenes de reconocimiento coloniales, para Coulthard (2014), uno de los puntos de referencia para la autodeterminación se encuentra en la autoafirmación desde lo propio como una forma de escape del poder asimilatorio de la poderosa retórica discursiva colonial y sus inacabables recursos no discursivos.

Libertad cívica dialógica versus purga anticolonial

El desmantelamiento del sistema de dominación que concibe Tully (2008), inspirado en el trabajo Dale Turner (2006), lo lleva a considerar el sustrato social desde el cual es posible pensar la emancipación a través de un diálogo agonístico. El carácter dialógico de la convivencia que propone James Tully (2006) se aleja de la búsqueda platónica de soluciones o procedimientos definitivos. En cambio, se enfoca en la institucionalización y protección de un tipo específico de libertad democrática. Esta perspectiva no persigue respuestas finales inamovibles, sino que prioriza asegurar que aquellos sujetos al sistema de gobierno siempre tengan la capacidad de cuestionar las normas vigentes. Esta capacidad incluye presentar consideraciones propias, participar en diálogo constructivo, cuestionar los procedimientos existentes y acoger la posibilidad de no alcanzar un acuerdo. Además, en caso de llegar a un acuerdo, se acepta su naturaleza imperfecta, reconociendo la necesidad de una posible revisión y renegociación futuras (Tully, 2008, p. 310).

Tully (2008) es explícito en señalar que este tipo de involucramientos permite a los ciudadanos disipar el resentimiento. Incluso, asevera que aquellos que no consigan los objetivos en esta disputa tendrían razones para

desarrollar un sentido de pertenencia a una asociación política que acoge sus planteamientos y, al mismo tiempo, les permite aprender que existen razones válidas en el lado opuesto y viceversa. El participar en estas interacciones conllevaría incluso que “probablemente obtengan cierto grado de reconocimiento en el acuerdo de compromiso y, ante un desacuerdo razonable, pueden seguir creyendo que su causa es razonable y que merece la pena volver a luchar por ella” (Tully, 2008, p. 311).

Para Coulthard (2014), el reconocimiento cumple una función significativa en las relaciones de poder y es un proceso clave como fenómeno que tiene lugar en el mundo social. Con esto se refiere —como ya se ha mencionado— a la estrecha relación que establece con la dimensión subjetiva, dado su efecto modulador que opera fundamentalmente en el plano emocional, y su intervención cognitiva en el *sensorium* de interpretación de los interlocutores que participan en la socialización. Por ello, introducir críticamente las teorías del reconocimiento en las relaciones de dominación colonial resulta necesario para un análisis detallado de estos procesos. Dado lo anterior, el efecto del reconocimiento como proceso de subjetivación desempeña un rol de importancia en la dominación.

Recurriendo a la contribución de Fanon (1973) en *Piel negra, máscaras blancas*, Coulthard (2014) trabaja con la herramienta conceptual de “la dialéctica del amo y el esclavo” para afirmar que las teorizaciones sobre el reconocimiento liberal presentan ciertos reduccionismos y una profundización insuficiente. Por lo general, este problema se refleja en el modo en que se justifican los ajustes en términos de reconocimiento mutuo, ya sea de las instituciones del Estado o de las demandas de los pueblos indígenas. Este déficit identificado por Coulthard (2007) es mucho más inquietante y se torna crucial en su crítica, debido a las deducciones normativas que se desprenden desde estas perspectivas liberales y que terminan fracasando debido a que no consideran la dimensión estructural y psicoafectiva interrelacionada con el tipo de poder propio de la dominación colonial.

En consecuencia, para Coulthard (2004), el planteamiento de James Tully (2008) también arrastraría el problema de asumir cierto margen de posibilidad para el reconocimiento mutuo en los contextos de colonialismo ya descrito. Esto último tiene especial claridad en cómo Tully (2008) valora positivamente la producción de un apego y cierto tipo de dependencia de segundo orden a la estructura política, producidos por la deliberación, pero que no tienen como función primordial constituir un espacio efectivo para

la toma de decisiones. Más bien simulan un tipo de participación cuya función es la legitimación de la estructura política.

Este punto es interesante, ya que, pese a la cercanía de ambos autores, la mención mutua es muy escasa. En el libro de Coulthard de 2014, el trabajo de James Tully es citado como caso para mencionar que una interpretación ontológica del reconocimiento puede englobar a las demandas redistributivas. Sin embargo, la manera en que Tully (2008) llega a plantear la posibilidad de un reconocimiento mutuo bajo el amparo de una renovación de la estructura política canadiense contrasta notoriamente con el espíritu separatista de Coulthard y la ampliación del origen multifacético de los problemas hacia dimensiones no discursivas y que obstaculizan el mismo diagnóstico de Tully (2008).

Reconciliación, identidad e historia

Una tercera área de disputa que emerge como tema controversial es la propuesta de Tully respecto a la reconciliación. Para Tully (2008), la reconciliación se vislumbra como una posibilidad normativamente robusta entre los pueblos indígenas y la sociedad no indígena. En sus publicaciones más recientes, James Tully (2018, 2020) aborda de manera sustancial la cuestión de la reconciliación, profundizando en las diferencias fundamentales con las posiciones sostenidas por Coulthard (2014). Ha sido a partir de 2018 cuando comienza a aludir directamente a los trabajos del intelectual *dene* y articula una crítica dirigida a las aproximaciones que utilizan la dialéctica del “amo y del esclavo” como herramientas teóricas para analizar el reconocimiento, contextualizado en las relaciones entre los pueblos indígenas y los Estados formales.

El uso de esta dialéctica como perspectiva de interpretación negativa del reconocimiento es notable en Coulthard, quien es una referencia intelectual destacada en el mundo anglosajón por rechazar las políticas de reconciliación desde el activismo anticolonial. Para Coulthard (2014, p. 106), las políticas de reconciliación son problemáticas debido a que solo se focalizan en la búsqueda de soluciones y caminos de sanación del trauma histórico e intergeneracional de los pueblos indígenas, o solo se centran en la creación de acuerdos de reciprocidad para “avanzar” y “dar vuelta la página”. Contra este cometido y fundamentación, el autor defiende una “política del resentimiento” que privilegia la emocionalidad negativa como fuente de toma de conciencia para detectar y evaluar la injusticia de las situaciones sociales bajo el dominio colonial. La dialéctica, entonces, se

convierte en una herramienta de análisis para dismantelar ese encantamiento subjetivante que las relaciones asimétricas ejercen sobre el “esclavo” (Coulthard, 2014, p. 110-113).

El cuestionamiento de Tully al razonamiento de Coulthard es su carácter “totalizador”. Tully (2020) se pregunta si las discusiones y posturas que rechazan “todas” las formas de reconciliación logran diferenciar las aproximaciones a la reconciliación “no transformadora” que perpetúa el *statu quo*, respecto de aquellos enfoques que tienen el potencial de transformar las relaciones de injusticia como una reconciliación “transformadora”. Por ello, la primera cualidad del enfoque de reconciliación de Tully (2020, p. 403) es su naturaleza transformadora como requisito básico para un proceso que apunta hacia un abordaje directo de las situaciones de injusticia, pasando desde relaciones de “poder sobre otros” (dominación y explotación) hacia relaciones de paz, amistad y mutuo sostenimiento.

Cabe destacar que esta propuesta no solamente se pronuncia respecto de modelos convencionales de reconciliación, sino que además articula una dimensión ecológica que logra tematizar un planteamiento de justicia en torno a la defensa del medioambiente y relaciones ecosociales sustentables. Para Tully (2018, p. 94), la insostenibilidad de las relaciones entre pueblos indígenas y no indígenas tendría sus raíces en las relaciones de desequilibrio entre la humanidad y el planeta Tierra. De este modo, se plantea que la reconciliación apunta a superar no solo la injusticia social, sino también la injusticia ambiental. Existe una interdependencia de reconciliación, tanto entre grupos humanos como también con el planeta Tierra. Así, ambas dimensiones van ligadas, ya que ninguna se puede lograr sin la otra, “compañeros indígenas y no indígenas necesitan encontrar maneras de combinar prácticas de resurgimiento [...] con prácticas hacia la reconciliación entre compañeros no indígenas y entidades no humanas” (Tully, 2020, p. 404). Estas formas únicas de reconciliación y resurgimiento coexisten en una relación de reciprocidad en forma de don, que se inspira en el modelo del “don-gratitud-reciprocidad” que evita la lógica del “tomar de” y promueve el “tomar cuidado” (Tully, 2020, p. 406).

Si bien Coulthard (2014) trabaja sobre la idea de “normatividad arraigada” como uno de los más importantes puntos de referencia indígenas para juzgar las situaciones sociales, y comparte en términos generales lo planteado por Tully (2008), aquí la controversia —como adelantamos— la levanta Tully contra la utilización de la dialéctica que —como veremos— se

desprende de distintas teorías sociales sobre la identidad a la base de cada autor. A Tully le cuesta ver “dicotomías” y esquemas “binarios”, por mucho que estas interacciones se encuentren atravesadas por relaciones de poder y conflictos interétnicos asimétricos. Tully (2018, 2020) argumenta que tal enfoque binario simplifica en exceso las complejidades inherentes a estas relaciones, subestimando la capacidad de agencia y resistencia de los pueblos indígenas. Argumenta contra “la falta de matices” indicativa de la “adopción de una dialéctica”, por parte de algunos estudiosos indígenas, extraída de diferentes contextos coloniales. En concreto, cuestiona la forma “polarizadora” y “divisiva” en que el “binario de la descolonización del Tercer Mundo y la dialéctica amo-esclavo de los años 50 y 60 se introdujo en algunos círculos de estudios indígenas de forma que se rechaza la reconciliación en términos generales” (Borrows y Tully, 2018, p. 16).

Por el contrario, la tradición de pensamiento de las Primeras Naciones ha estado alejada de estas ficciones sociales. Por ello, las comprensiones indígenas de autodeterminación se encuentran en muchas ocasiones internamente vinculadas a afirmaciones de interdependencia. Tully (2020, p. 402) construye su perspectiva reconciliatoria rescatando conceptos desde el propio vocabulario de líderes miembros de la nación *T’Souk-te* en la actual Columbia Británica, quienes practican este enfoque a través de la idea de “buenos invitados”, en referencia a individuos no indígenas que cumplen un rol significativo en los procesos de resurgimiento indígena. La idea de reconciliación “en toda nuestra diversidad” implica estar conscientes de las diferencias y similitudes identitarias que se entrecruzan y superponen entre los pueblos indígenas y no indígenas, y en los diversos sentidos modelados por la experiencia y complejos mundos de vida, que contrastan con la idea de binariedad abstracta que restringe nuestras percepciones sobre la diversidad (Tully, 2018, 2020).

Como ejercicio básico, Tully hace una diferenciación entre las relaciones interétnicas que las naciones indígenas en el actual Canadá tenían con los franceses antes de 1858 —llamados “buenos invitados” (*good guests*)— en contraste con los británicos, llamados “colonos” (*settlers*) por los pueblos indígenas. Esta circunstancia y diferenciación permite a Tully (2020, p. 414) afirmar que fue posible la existencia de relaciones interculturales positivas en el pasado, y que es posible avizorar su restauración a través de la idea de la resurgencia y reconciliación transformadora. Estos casos de resurgimiento producidos en el marco de entramados relacionales de reconocimiento entre indígenas y no indígenas

los ejemplifica en la co-creación de espacios universitarios y programas de estudios indígenas conducidos por académicos indígenas en alianza con académicos no indígenas. Sin embargo, para los críticos de la reconciliación, estos espacios también representan situaciones sociales de cooptación que, para Burrows y Tully (2018, p. 6), solo reflejan un análisis errado, desprendido de la adopción desprolija de la “dialéctica del amo y del esclavo” que llama a rechazar la reconciliación en un sentido general.

Evidentemente, esta es una discusión sobre los límites que definen la membresía o no a un grupo político, y su relación con el Estado que sanciona y constituye en parte a estos grupos. En este punto y en respuesta a las críticas formuladas por Tully (2018, 2020), Coulthard (2020) aclara que la evaluación del uso de esquemas binarios debe juzgarse según el contexto específico en el que se manifiesta la asimetría, así como en un análisis detallado de los motivos y causas subyacentes de las luchas. Se puede observar en el trabajo de Coulthard (2014, p. 83) que, si bien valora el potencial emancipatorio en la revisión crítica y disputa de las identidades rígidas y autoritarias, cuestiona ciertas interpretaciones de la crítica antiesencialista que encuentran un déficit normativo en las identidades de grupo y colectivas que se articulan en parámetros simbólicos menos flexibles.

Aquí, el problema que identifica el intelectual *dene* es el divorcio entre la crítica y la política culturales, lo cual no contribuye en la potenciación de las demandas subalternas culturalmente fundamentadas. Esto tiene especial consecuencia frente al problema diagnóstico con el cual trabaja Coulthard, que es el Estado colono. Al aplicar el estándar constructivista de manera uniforme a contextos disímiles, no se lograría captar las relaciones de poder excluyentes y autoritarias de las estructuras estatales (Coulthard, 2014, p. 81). Aquí nuevamente se hace patente la disímil descripción del tipo de dominación entre ambos autores, y sus énfasis en dimensiones diferentes. Para Coulthard (2014), el carácter plástico de las construcciones sociales se difumina frente a un Estado tan sólido y rígido como su capacidad de perpetrar violencia y muerte en su disputa por la soberanía.

La manera diferenciada en la cual los autores elaboran su descripción del sistema de dominación también permite observar una controversia entre ambos con respecto a la interpretación de la historia reciente de la lucha de los pueblos indígenas. Para James Tully, incluso la forma en que se ha conceptualizado la relación entre colonización y descolonización, cuando sugiere una visión binaria, ha sido insuficiente para liderar el camino hacia

la liberación del Tercer Mundo. Este enfoque no lograría iluminar los “campos de poder interseccionales más amplios y complejos” ni las diferentes formas de opresión (como las de raza, clase, género, etc.) que se cruzan y se sostienen mutuamente dentro de las sociedades (Borrows y Tully, 2018, p. 7). Además, estas dicotomías han conducido a formas más profundas de neocolonialismo, dependencia, desigualdad y patriarcado. Es decir, incluso después de los procesos formales de descolonización, muchas estructuras de poder coloniales se han mantenido o incluso se han profundizado, pero bajo nuevas formas que perpetúan la explotación y la opresión. De modo similar, se interpreta que la adopción de un modelo separatista de resurgimiento entre el movimiento de “poder negro” en Norteamérica tuvo consecuencias similares (Borrows y Tully, 2018, p. 34).

Coulthard (2020) rebate categóricamente esta aseveración reafirmando la validez del uso de la dialéctica, donde la lucha en el Tercer mundo e historia de colonización de los pueblos indígenas canadienses es una expresión manifiesta. Para Coulthard (2020), en la década de los setenta había un movimiento internacional de cooperación y solidaridad que intentó unificar las distintas luchas, respetando las diferencias. Sin embargo, la severa represión criminal de las fuerzas anticomunistas financiadas por Estados Unidos contra los grupos de izquierda, en el contexto de la Guerra Fría, marcó a fuego el escenario americano de las disputas indígenas (Coulthard, 2020). A lo anterior se suma la insuficiencia inherente de los proyectos de reconstrucción nacional en muchos de los procesos revolucionarios de izquierda que, en el contexto de la Guerra Fría, impactaron negativamente en comunidades indígenas, las cuales fueron absorbidas en la espiral del conflicto armado en contra su voluntad (Coulthard, 2020). De esta manera, distintos movimientos de liberación en el tercer mundo no lograron resolver sus problemas por un fracaso inmanente, sino debido a que fue un proceso “asesinado” por Estados Unidos a través de una red de organizaciones internacionales que desangraron la economía de los países (Coulthard, 2020). Es algo que Fanon (1973) ya había identificado en el paso de la “apoteosis” de la independencia a su “maldición”.

Todos los procesos mencionados por Coulthard (2020) influyeron en el debilitamiento de alianzas políticas y en un creciente enclaustramiento de los líderes indígenas en la tradición. Para Coulthard (2020), el movimiento de solidaridad y cooperación internacional termina justamente debilitado, entre varias causas, por las políticas del reconocimiento que hicieron a los

pueblos indígenas volcarse hacia el interior de sus reservas como refugio para desarrollar una resistencia en el plano cultural como estrategia para luchar contra el racismo y la injusticia; pero desde una dimensión superficial, inocua y, por sobre todo, tolerable para la maquinaria militar, la ideología neoliberal y la influencia hegemónica de un reforzado imperio estadounidense en todo el continente.

Mirando de manera retrospectiva, Coulthard (2020) valora la adopción de ideas externas en las luchas indígenas, durante aquella etapa de expansión internacional, como recurso no solamente legítimo, sino que especialmente útil en términos teóricos y prácticos. Coulthard (2020) destaca el potencial de estos antecedentes en la articulación de distintas luchas al ofrecer enriquecedoras perspectivas que ayudan esclarecer dilemas actuales enfrentados por las comunidades indígenas. Estas perspectivas de análisis de larga discusión aportan teóricamente y contribuyen, al mismo tiempo, a que se vean favorecidas por su revisión crítica bajo el escrutinio anticolonial para corregir los contenidos problemáticos y, de esta manera, liman los obstáculos que estos arrastran para la conformación de alianzas de solidaridad entre comunidades políticas de resistencia (Coulthard, 2020). Siguiendo una escuela de pensadores indígenas, Coulthard (2020) destaca el proceso de autorreflexión informada por las enseñanzas y principios contenidos en la tradición indígena, pero sin perder de vista la historicidad de estos marcos ético-políticos que han logrado sobrevivir a los embates de la violencia colonial.

De esta manera, analizando el devenir histórico de luchas indígenas en el contexto canadiense, Coulthard (2020) observa un encapsulamiento en la profundidad cultural específica que traspasó, hasta el día de hoy, los obstáculos de la inconmensurabilidad entre las distintas demandas políticas entre los grupos subalternos. Esta situación contrasta con el modo en que existía un involucramiento hacia el exterior, antes de “que la hegemonía de las políticas liberales de reconocimiento comenzase a limitar cada vez más lo que los pueblos indígenas podían reclamar” (Coulthard, 2020, p. 388). En décadas anteriores, los líderes indígenas solían comprometerse críticamente con otras tradiciones “en sus luchas por la libertad sin que esta fertilización cruzada representara una inautenticidad cultural” (Coulthard, 2020, p. 388). Así, mediante el uso de la dialéctica, Coulthard (2020) sostiene que el reconocimiento ofrecido por el Estado colono, particularmente a lo largo de las décadas de 1980 y 1990, ha resultado en la desarticulación de las demandas indígenas al desvincular

las preocupaciones culturales de las económicas. Este proceso ha llevado a una situación donde las demandas de autonomía cultural y reconocimiento se han priorizado en detrimento de las reivindicaciones sobre la tierra y los recursos, lo cual, a su vez, ha neutralizado la capacidad de los pueblos indígenas para desafiar las estructuras políticas y económicas subyacentes del colonialismo (Coulthard, 2014 y 2020).

Este escenario es consistente con el diagnóstico de Nancy Fraser (1995, p. 15) a principios de la década de 1990, donde ya había detectado —en su hipótesis del “desplazamiento”— un reemplazo en la agenda política de las demandas redistributivas y económicas por una modalidad de reconocimiento cultural e identitario. La concepción de los derechos indígenas como derechos culturales en el ámbito internacional ha tenido un efecto paradójico: por un lado, ha logrado avances políticos; pero, por otro, ha desplazado el enfoque de las necesidades básicas y esenciales ligadas a la soberanía territorial y la autodeterminación. Además, esta situación ha fortalecido las estructuras de poder existentes que perpetúan la desigualdad y opresión. Esto tiene especial relevancia para entender cómo este enfoque ha neutralizado los reclamos vinculados a aspectos económicos y políticos, elementos centrales en las reivindicaciones originales de los pueblos indígenas, relegándolas a un segundo plano (Engle, 2010).

Conclusión

Como hemos podido revisar a lo largo del texto, Tully y Coulthard presentan en sus respectivas obras distintos modos de comprender la dominación colonial y la identidad indígena, como también el tipo de lucha que se lleva a cabo. Al inicio, abordamos sus distintas interpretaciones del colonialismo. Tully (1998), en su análisis del “colonialismo interno”, destaca un sistema de dominación basado en la soberanía exclusiva de las colonias sobre los pueblos indígenas, enfoque que privilegia las técnicas discursivas y la necesidad de superar los discursos de legitimación colonial. Por otro lado, Coulthard (2014) adopta una perspectiva influenciada por Patrick Wolfe (1999), centrada en el “colonialismo mediante poblamiento” y caracterizada por la violencia y el exterminio como elementos claves. Un punto crítico en la discusión que se desprende del enfoque de Coulthard (2014) es la descripción de la lucha de los pueblos indígenas canadienses como una resistencia contra la desaparición como grupo cultural. Esta lucha se lleva a cabo dentro de un entorno institucional marcado por una “lógica de eliminación”, la cual no es meramente teórica sino enfrentada y resistida activamente por las comunidades indígenas.

Esta descripción y diagnóstico de la dominación colonial y la identidad indígena también se ve profundamente influenciada por las epistemologías y paradigmas disciplinarios específicos de cada escuela o línea de pensamiento. Estos marcos teóricos delimitan la manera en la cual se interpretan los fenómenos, procesos y acontecimientos, afectando directamente la percepción y el análisis de la situación de los pueblos indígenas. Esta notable diferencia en cómo se concibe la dominación colonial trae como consecuencia poner énfasis en dimensiones distintas y en la evaluación de lo que está en juego. La discusión destaca cómo la dimensión militar, económica y política, así como la violencia perpetrada por el Estado, tiene efectos objetivos y en la subjetividad de alta consideración. Esta enfatización sugiere que la apelación a dimensiones discursivas por sí sola puede ser insuficiente para abordar o mitigar estas formas de violencia, lo que lleva a conclusiones distintas sobre la eficacia de diferentes estrategias de resistencia y lucha.

Una vez revisadas las concepciones del sistema de dominación de Tully (2008) y Coulthard (2014), en la sección intermedia se repasaron las consecuencias en las distintas perspectivas sobre la descolonización, en que los autores presentan divergencias importantes. Tully (2008) aboga por el diálogo dentro de una estructura política flexible como medio para resolver conflictos, mientras que Coulthard (2014) enfatiza en la persistencia de una dominación fundamentada en estructuras económicas, políticas y militares, criticando esta aproximación centrada en las dimensiones discursivas, por considerarla insuficiente para enfrentar la violencia inherente al colonialismo.

Se revisó cómo parte de esta discusión el análisis que ambos autores realizan sobre la obra de Dale Turner (2006) y su propuesta de “Guerreros de la palabra”. Para Tully (2008), este trabajo inspira parte de su elaboración filosófica sobre la idea de la “libertad cívica dialógica” como base de la interacción agonística en el marco de redes intersubjetivas culturalmente diversas; para Coulthard (2014), desde una interpretación negativa del reconocimiento y escéptica de las instituciones matrices del Estado colono, solo ofrece argumentos para sospechar de la celebración de la capacidad persuasiva de los discursos legales indígenas. La principal controversia entre ambos autores radica en que el diálogo intercultural de carácter agonístico que elabora Tully (2008) se enmarca en la función legitimadora de la democracia deliberativa, y esto para Coulthard (2014) es precisamente uno de los elementos más deficitarios en términos normativos, ya que,

utilizando la dialéctica fanoniana “del amo y del esclavo”, evalúa que el razonamiento detrás de la función legitimadora no está muy lejos de resultar en una manipulación de la ingenuidad de los subalternos.

En una tercera sección, este manuscrito centró su análisis en aquellos elementos más destacados que derivan en otros posicionamientos contrapuestos entre ambos autores. Aquí se revisó que, mientras Tully (2018, 2020) elabora una reflexión sobre las posibilidades de la reconciliación, Coulthard (2014, 2020) es célebre por justificar una política del resentimiento. También se analizó la manera en que Tully (2018, 2020) cuestiona el uso de la “dialéctica del amo y del esclavo”, criticando la utilidad de esquemas binarios que simplifican en exceso las complejidades de las relaciones interétnicas y la agencia indígena. Se identificó que la base de estas interpretaciones divergentes son las teorías sociales sobre la identidad como cada uno las moviliza para comprender las luchas indígenas y el rol de los no indígenas dentro de los diagnósticos sobre el sistema de dominación con el cual trabaja cada autor.

Para finalizar, como se ha revisado en este texto, los tópicos que abordan los autores reflejan importantes controversias, dilemas teóricos y normativos sobre las luchas de los pueblos indígenas y las propuestas de descolonización. En las dinámicas de identificación y diferenciación en contextos de lucha contra el Estado, especialmente en escenarios de resistencia indígena frente a estructuras coloniales, se ha cuestionado la lógica amigo/enemigo, o indígena/colono, que se movilizan en estos contextos específicos. Paradójicamente, a través de aquellas dicotomías que se le impugnan al aparato ideológico colonial que separa un “nosotros” de un “ellos”, se reproducen las líneas divisorias de la civilización y la barbarie. Es decir, mientras se critican las divisiones impuestas por el colonialismo, las ideologías de resistencia pueden, inadvertidamente, perpetuar las estructuras de poder subyacentes que se buscan dismantelar.

Ahora bien, podemos destacar que es en la misma teoría social de Tully donde podemos encontrar una comprensión de la identidad como producida por relaciones intersubjetivas normadas por instituciones con la capacidad de producir posiciones de sujeto. Se trata de normas intersubjetivas que, ciertamente, se pueden disputar mediante luchas *de* y *por* reconocimiento. Pero que la norma pueda ser disputada no implica que el contexto que produce la norma a disputar sea fácil de modificar. Por lo tanto, la pregunta es cómo comprender la disputa de las posiciones de sujeto y quiénes son considerados como pares de interacción legítimos dentro de

un orden social sancionado por un Estado-nacional específico en cuanto a su lógica sociopolítica e inercia histórica, frente a innovaciones y regulaciones en el ámbito legal que deben ser valoradas en su justa y realista medida. Esta discusión resuena en cómo concebir los efectos de reconocimiento en la producción de roles sociales y guiones identitarios indígenas desde las principales instituciones que han instituido el núcleo estatal con miras a la estabilización de los conflictos sociales dentro de este tipo de estructura política.

Notas

¹ Pueblo originario que forma parte de las Primeras Naciones, y que tradicionalmente habita las regiones del subártico y noreste de Canadá.

² Los *Anishinaabe*, también conocidos como *Ojibwe*, *Odawa* y *Potawatomi*, son un grupo de pueblos indígenas cuyos territorios se extienden entre Canadá y Estados Unidos.

Referencias

- Coulthard, G. (2007). Subjects of Empire: Indigenous peoples and the “politics of recognition” in Canada. *Contemporary political theory*, 6(4), 437-460. <https://doi.org/10.1057/palgrave.cpt.9300307>
- Coulthard, G. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. University of Minnesota Press.
- Coulthard, G. (2020). Once were Maoists: Third World currents in Fourth World anticolonialism, Vancouver, 1967–1975. En B. Hokowhitu, A. Moreton-Robinson, L. Tuhiwai-Smith, C. Andersen y S. Larkin (Eds.), *Routledge Handbook of Critical Indigenous Studies* (pp. 378-391). Routledge.
- Engle, K. (2020). *The elusive promise of indigenous development: Rights, culture, strategy*. Duke University Press.
- Estermann, J. (2009). Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural. En J. Estermann, R. Fornet-Betancourt, F. Garcés, V. H. Quintanilla y E. Ticona (Eds.), *Interculturalidad crítica y descolonización* (pp. 51-70). III-CAB.
- Fanon, F. (1973). *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952). Editorial Abraxas.
- Fraser, Nancy. (1995). From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a postsocialist age. *New Left Review*. 212(68).

COLONIALISMO, DIÁLOGO INTERCULTURAL Y RECONCILIACIÓN

<https://newleftreview.org/issues/i212/articles/nancy-fraser-from-redistribution-to-recognition-dilemmas-of-justice-in-a-post-socialist-age>

- Tully, J. (2008). *Public philosophy in a new key: Volume 1, democracy and civic freedom*. Cambridge University Press.
- Tully, J. (2018). Reconciliation Here on Earth. En J. Tully, J. Borrows y M. Asch (Eds.), *Resurgence and Reconciliation: Indigenous–Settler Relations and Earth Teachings* (pp. 88-132). University of Toronto Press.
- Tully, J. (2020). On Resurgence and Transformative Reconciliation. En J. Tully y N. Turner (Eds.), *Plants, People and Places: The Roles of Ethnobotany and Ethnoecology in Indigenous Peoples' Land Rights in Canada and Beyond* (pp. 131-150). McGill-Queen's University Press.
- Turner, D. A. (2006). *This is not a peace pipe: Towards a critical Indigenous philosophy*. University of Toronto Press.
- Wolfe, P. (1999). *Settler colonialism and the Transformation of Anthropology*. *Settler Colonialism*. Cassel.

Enrique Dussel y el reconocimiento crítico del Otro: liberación e interculturalidad

Enrique Dussel and the Critical Recognition of the Other: Liberation and Interculturality

Emmanuel Levine
Universidad Paris Nanterre, Francia

Resumen

El presente artículo intenta mostrar cómo la crítica de la idea hegeliana de reconocimiento desempeña un papel central en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. El texto comienza mostrando cómo Dussel se encontró con la riqueza y los límites del pensamiento levinasiano sobre el reconocimiento. Siguiendo los pasos de Levinas, Dussel argumenta sobre la fecundidad ética y política de un reconocimiento asimétrico y no recíproco de la alteridad radical. Este reconocimiento específico es el verdadero motor del método analéctico propio de la Filosofía dusseliana de la liberación. Recordando los principales puntos de su debate con Axel Honneth, el artículo muestra, entonces, que la *Ética de la Liberación* (1998) y la *Política de la Liberación* (2007) dan prioridad a un reconocimiento a la vez material, formal y “factible” de los *Otros* excluidos y oprimidos. Este reconocimiento crítico se concretiza en la lucha política por la dignidad de los diversos movimientos sociales o frentes de liberación tanto en el Sur como en el Norte, y en el diálogo intercultural hacia una *transmodernidad pluriversal*.

Palabras claves: ética, política, reconocimiento, liberación, alteridad

Recibido: 23/4/2024. Aceptado: 8/06/2024



Este artículo forma parte del proyecto ECOS-ANID N°210041.

Emmanuel Levine es Doctor en Filosofía por la Universidad Paris Nanterre (Francia) y traductor de las obras de Enrique Dussel. Es miembro del programa ECOS Sud-ANID “North-South network of Critical Theory. Thinking about Recognition and Sociocultural Conflicts”. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9292-889X>

Contacto: emmanuel.levine@gmail.com

Cómo citar: Levine, E. (2024). Enrique Dussel y el reconocimiento crítico del Otro: liberación e interculturalidad. *Revista stultifera*, 7(2), 133-158.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-07.

Abstract

This paper seeks to demonstrate how the critique of the Hegelian idea of recognition plays a central role in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation. It begins by showing how Dussel encountered the richness and limits of Levinasian thought on recognition. Following in Levinas's footsteps, Dussel shows the ethical and political fecundity of an asymmetrical, non-reciprocal recognition of radical alterity. This specific recognition is the true engine of the analectic method proper to the Philosophy of Liberation. Recalling the main points of his debate with Axel Honneth, the article then shows that the Ethics and Politics of Liberation both give priority to a recognition at once material, formal and feasible of the excluded and oppressed Others. This critical recognition is concretized in the political struggle for the dignity of the various social movements or liberation fronts both in the South and the North, and in the intercultural dialogue towards a pluriversal transmodernity.

Keywords: Ethics, Politics, Recognition, Liberation, Otherness

La obra de Enrique Dussel (1934-2023) parece ser un punto de arranque ideal para una reflexión crítica sobre la idea de reconocimiento dentro de un diálogo intercultural norte-sur. A lo largo de su vida, Dussel desarrolló una teoría crítica latinoamericana, situada desde la exterioridad de los oprimidos de la periferia latinoamericana (entre 1961 y 1992) y de los excluidos de la globalización (del 1992 al 2023). No solo ha leído e interpretado críticamente las teorías críticas occidentales, sino que también ha dialogado con intelectuales críticos del norte, especialmente de la Escuela de Frankfurt (Habermas, Apel, Honneth). Dussel también había teorizado sobre las divisiones, contradicciones y opacidades que pueden impedir o entorpecer un diálogo norte-sur. A menudo, estos obstáculos han provocado que sus propios intercambios con los intelectuales europeos acabaran en decepción: la dependencia de la periferia, el oscurecimiento del otro o el eurocentrismo de la Modernidad occidental resultaron no ser tan fácilmente superables.

Entre los pensadores críticos latinoamericanos, Dussel fue también uno de los más influidos por la filosofía francesa, aunque también estuvo muy influido por la filosofía alemana, en particular por el idealismo alemán de Schelling y la fenomenología de Husserl, Heidegger y Scheler. En todo caso, en su juventud reconoció la gran influencia que ejerció sobre él el existencialismo personalista de Jacques Maritain, Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier. En los años sesenta estudió con Paul Ricœur en la

Sorbona de París, donde descubrió las obras de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Albert Memmi y Frantz Fanon. En los años setenta, se convirtió en el primer discípulo de Emmanuel Levinas en el Sur. Por último, aunque no es, estrictamente hablando, un pensador del reconocimiento, es notable que su recuperación crítica de la idea hegeliana de reconocimiento, tal como se configuró por primera vez en la filosofía francesa del siglo XX, desempeñe un papel central en su filosofía de la liberación.

En resumen, podemos afirmar que Dussel siempre se ha planteado el problema del reconocimiento del Otro: ¿cómo reconocer la alteridad sin identificarla? ¿Cómo reconocer a tal Otro excluido y oprimido en términos sociopolíticos? ¿Reconocer no implica acaso un conocimiento previo del Otro que lo identifica, lo regula y lo somete a normas impuestas que lo oprimen? ¿No habría entonces que distinguir, o incluso oponer, dos tipos de reconocimiento: un reconocimiento social-liberal y un reconocimiento ético-crítico?

Este artículo intenta mostrar la importancia que tiene para Dussel la recepción de la categoría levinasiana de reconocimiento. En primer lugar, mostraré en qué consiste esta crítica a la idea hegeliana de reconocimiento recíproco y simétrico que reproduce las normas sociales dominantes. A continuación, mostraré cómo esta categoría levinasiana de reconocimiento, que Dussel denomina “reconocimiento ético del Otro como Otro”, le sirvió de instrumento crítico en su debate con Axel Honneth. Explicaré cómo esta idea levinasiana de “reconocimiento ético” se concreta en la *Ética de la Liberación en la era de la globalización y la exclusión* de 1998, cuando Dussel desarrolla el principio material, el principio formal y el principio de factibilidad que deben guiar los frentes de liberación, como luchas por la dignidad distintas de las luchas por el reconocimiento. Por último, indicaré cómo esta misma idea de “reconocimiento crítico” se convierte central en el proyecto intercultural de Dussel, denominado *proyecto trans-moderno*. Veremos que las categorías de alteridad y exterioridad desempeñan un papel crucial en la articulación del vínculo entre ética y filosofía social, articulación que sustenta —según Dussel— el proyecto de liberación basado en la situación intercultural propia de los países del Sur.

La crítica levinasiana de la idea hegeliana de reconocimiento

A su regreso definitivo a Argentina en 1967, Enrique Dussel enseñó en la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza. Tras una trilogía de antropología hermenéutica inspirada en su maestro Paul Ricœur —dedicada

respectivamente a la antropología de los griegos, de los semitas y de la cristiandad—, Dussel desarrolló una ética ontológica heideggeriana del Ser latinoamericano oscurecido por la Modernidad. En efecto, desde principios de los años sesenta, Dussel había tratado de revelar y reconocer el lugar oculto de América latina y de los países del sur en la historia mundial.

A finales de los años sesenta, el contexto histórico de América Latina desempeñó un papel fundamental en el desarrollo intelectual de Dussel. En Argentina, el general Juan Carlos Onganía acababa de instaurar la dictadura nacionalcatólica conocida como “Revolución argentina”. A escala mundial, la descolonización tocaba a su fin, la revolución cultural había comenzado en China, la guerra de Vietnam seguía su curso y el Movimiento de Países No Alineados no había logrado derribar el orden internacional de la Guerra Fría. En América Latina, la contención de la Revolución cubana en 1959 puso fin a las últimas esperanzas de una segunda emancipación. La geopolítica anticomunista de los Estados Unidos ya se había cobrado sus primeras víctimas con los golpes de Estado de Guatemala en 1954 y de Brasil en 1964. Tras el Mayo del 68 en Francia y la matanza de Tlatelolco en México, la revuelta popular del Cordobazo de mayo del 69 puso patas arriba Argentina: unos meses más tarde, un golpe militar destituyó al dictador Onganía. Tras un nuevo fracaso del general Levingston, el general Lanusse tomó el poder en 1971. Legalizó todos los partidos políticos, incluidos los peronistas, y anunció la celebración de elecciones democráticas.

En este contexto de principios de los años setenta, Dussel dedicó sus conferencias a criticar la dialéctica hegeliana. No solo le preocupaba el método dialéctico de Hegel y su uso para escribir una historia universal eurocéntrica, sino también la idea misma de reconocimiento como vehículo de alienación ética, política, cultural y económica. Según Dussel, “la ontología de la Identidad o de la Totalidad piensa o incluye al Otro” (1974a, p. 175). La ontología de la totalidad, propia de la filosofía occidental, culmina en la filosofía de Hegel. Esta dialéctica consagra lo Mismo que es el Absoluto, y la diferencia no es más que una desigualdad (*Ungleichheit*) interna, una duplicación inmanente. Esta alteridad relativa es solo la mediación de una identificación consigo mismo. El reconocimiento es el proceso por excelencia de la totalización hegeliana:

El Saber absoluto no es sino la transparencia inmediata con la que el Absoluto se reconoce a sí mismo, en sí mismo, para sí mismo. Es “lo Mismo”

absolutamente sabido, visto. Se trata del orden de la Totalidad; de la utópica posición final de la ontología de la Totalidad. (Dussel, 1973, p. 148)

En su artículo sobre la “Interpretación latinoamericana de la filosofía imperial de Hegel”, Dussel cuestiona la totalización dominante del Estado liberal moderno, la ontología de la dominación que justifica las conquistas imperialistas y el Estado liberal como Estado policial que ejerce su poder en forma de control y dominación internos. El Estado hegeliano defiende los derechos y libertades individuales, pero solo dentro de una universalidad que no resuelve el problema de la “pluralidad irresuelta y opuesta de diversos *ethos*”, produciendo así una sociedad atomizada y un Estado dividido (Dussel, 1974b, p. 43).

¿Cómo reconocer entonces a ese Otro que es América latina, si no es como una nada relativa? Apoyándose en las ciencias sociales de su época, Dussel identifica América latina, su filosofía y sus pueblos en la filosofía latinoamericana, con la periferia en la teoría económica de la dependencia, los pobres en la teología de la liberación y el Otro ocultado en la historia mundial.

A finales de 1969, mientras Enrique Dussel impartía un curso sobre las críticas a la dialéctica hegeliana (Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Rosenzweig), el filósofo argentino Juan Carlos Scannone le invitó a leer *Totalidad e infinito*, de Emmanuel Levinas. Junto con Arturo A. Roig, Rodolfo Kusch y Osvaldo A. Ardiles, entre otros, Dussel realizó una lectura crítica de la fenomenología levinasiana con el objetivo de inventar la filosofía auténticamente latinoamericana, que Augusto Salazar Bondy dudaba que fuera posible. Levinas permitió a Dussel cuestionar tanto la totalidad hegeliana como la ontología heideggeriana, gracias a sus conceptos de alteridad y exterioridad. Sin embargo, Dussel se apresuró a señalar los límites sociopolíticos de su obra y su ignorancia eurocéntrica de la historia colonial de América Latina.

A la ontología hegeliano-heideggeriana de la totalidad, se opone ahora la metafísica levinasiana de la alteridad. En el plano intersubjetivo, la fe, la confianza, la escucha obediente y potenciadora de la palabra del Otro se oponen al reconocimiento identificador y alienante del Mismo:

la fe meta-física, como con-fianza primerísima del Otro como otro, ante su rostro, se abre a un ámbito desconocido para Hegel: no se trata de saber “lo otro” di-ferido dentro de la Totalidad (como subjetividad absoluta), sino de

la exterioridad de “el Otro” dis-tinto, libertad real, alteridad ética creada. (Dussel, 1973, p. 149)

Es notable que este reconocimiento levinasiano del Otro como Otro, del absolutamente Otro —que Dussel historizó, politizó y particularizó en los años setenta— será utilizado por Dussel en los años 1990-2000 para criticar la idea neohegeliana del reconocimiento formulada por Axel Honneth. En *La lucha por el reconocimiento*, se sabe que Axel Honneth actualiza la teoría del reconocimiento del joven Hegel estableciendo una teoría genética de la identidad práctico-moral de los sujetos modernos. Honneth identifica tres esferas de reconocimiento mutuo necesarias para la autonomía de los agentes sociales. Todos los individuos tienen una triple *necesidad* de reconocimiento en la esfera afectiva del amor, en la esfera jurídica del derecho y en la esfera propiamente social de la solidaridad. Estos tres modelos de reconocimiento corresponden a tres modos de relación consigo mismo y a tres formas de desprecio social que afectan más específicamente a uno de los tres modos relación consigo mismo (la autoconfianza, el autorrespeto, la autoestima). Dado que la relación positiva consigo mismo se constituye intersubjetivamente en estas tres esferas sociales distintas, la relación positiva consigo mismo es siempre inseparable de una necesidad de confirmación por parte de los demás. Por tanto, la integración social de los individuos excluidos o discriminados solo puede producirse a través de sucesivas luchas por el reconocimiento y contra las injusticias sufridas

Dentro de la propia filosofía social, algunos críticos ya han destacado las limitaciones de la teoría del reconocimiento de Honneth en su consideración de las relaciones sociales ambivalentes y asimétricas. Lois McNay, por ejemplo, ha destacado las dificultades de Honneth para tener en cuenta el carácter intrínsecamente social y asimétrico de las relaciones de reconocimiento, en una “comprensión sociológica de las relaciones de poder” y las relaciones de dominación (McNay, 2008; véase también McQueen, 2014, y Markell, 2003). Para Cillian McBride, la definición honnethiana es incluso incapaz de pensar las relaciones de dominación como otra cosa que no sea un *déficit* de reconocimiento elemental, en lugar de la prueba del reconocimiento institucionalizado en las relaciones sociohistóricas de poder (McBride, 2013). Del mismo modo, en la tradición de las teorías críticas de la raza, Norman Ajari critica a Honneth por olvidar hasta qué punto el reconocimiento siempre está indexado a las normas de un grupo dominante y, por tanto, siempre es asimétrico. Según Ajari, “el reconocimiento asimétrico es asimilación: la abolición de una diferencia fuerte en favor de

una diferencia mínima que, en última instancia, pretende preservar la identidad primaria de la comunidad” (Ajari, 2019, p. 256). Por lo tanto, las minorías deben asimilarse y tomar como criterio de integración las normas que las oprimen: por ejemplo, los sujetos racializados deben buscar el reconocimiento de los blancos, los trabajadores precarios el reconocimiento de los burgueses, las personas LGBT el reconocimiento de los heterosexuales, los sujetos discapacitados el reconocimiento de los aptos. Así pues, la idea misma de reconocimiento parece incapaz de resolver las situaciones de opresión y dominación. Al contrario, el reconocimiento no haría más que reproducir las relaciones de poder existentes.

La ambivalencia del reconocimiento en Levinas

Algunos autores han recurrido a la obra de Emmanuel Levinas para poner de relieve la profunda ambivalencia del reconocimiento y la violencia que oculta. Comentaradores de Levinas han intentado reevaluar la importancia del concepto de reconocimiento en el pensamiento levinasiano (Balbontin Gallo, 2022; Fonti y Guevara, 2020; Holden, 2016; Sohn, 2011). Según ellos, Levinas se vio influido por una herencia hegeliana en sus primeras descripciones de la intersubjetividad antes de rechazar la idea de *Anerkennung*. Posteriormente, Levinas subrayó la extrema ambivalencia del “reconocimiento ontológico”, distinguiéndolo del “reconocimiento ético” (Pöykkö, 2016). Otros lectores políticos de Levinas han encontrado en él una fuente de inspiración para criticar la hegemonía del modelo honnethiano de reconocimiento en la crítica social contemporánea, bien a favor de un “reconocimiento ético” radicalizado, asimétrico, que no objetiva la alteridad del Otro, bien a favor de un concepto competidor de “testimonio” (Oliver, 2001). Por nuestra parte, intentaremos demostrar que la crítica levinasiana del reconocimiento reconoce ciertamente su necesidad en la esfera sociopolítica, pero es franca al afirmar su inadecuación y sus efectos alienantes en la esfera ética.

En efecto, Levinas no niega la necesidad del reconocimiento en la vida social y política. En la tradición de la *Fenomenología del espíritu* —que leyó atentamente durante su período de cautividad durante la Segunda guerra mundial—, Levinas entiende la “lucha por el reconocimiento” como una fenomenología de la individuación en el contexto de una relación intersubjetiva: en la “guerra por el reconocimiento”, el Otro “no me reconoce en mi ser (amenazándome de muerte), en mis bienes (ejerciendo mi libertad)” (Levinas, 2009a, p. 284). En este sentido, el deseo de reconocimiento es una búsqueda conflictiva de singularidad. Pero Levinas también considera el

papel del reconocimiento en la vida sociopolítica, donde el deseo de reconocimiento es ante todo una búsqueda de igualdad democrática sancionada por la ley y un Estado. El “deseo de reconocimiento” es, pues, doble: por un lado, un deseo de igualdad; por otro, un deseo de distinción social y afectiva (Levinas, 2009a, p. 308).

Al igual que Honneth, Levinas retoma los escritos hegelianos del periodo de Jena, aunque de forma implícita, e incluso hace de la lucha por el reconocimiento el principio de la vida social y política. En *Totalidad e infinito*, sostiene que el reconocimiento intersubjetivo es el *telos* de la vida política y de la existencia política: “La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad; asegura la felicidad. Y el derecho político completa y consagra la lucha por el reconocimiento” (Levinas, 1995, p. 87). El reconocimiento mutuo no es una condición de la igualdad social y política: es la igualdad misma. Además, este reconocimiento mutuo es el resultado de una lucha a muerte entre conciencias que desean egoístamente la autonomía y la felicidad. El derecho político institucionaliza el reconocimiento mutuo como resultado de esta lucha. Por tanto, es erróneo definir el pensamiento levinasiano como antihegelianismo puro y simple, en la medida en que Levinas consagra la teoría hegeliana del reconocimiento como la descripción adecuada de la vida sociopolítica.

En los años cincuenta y sesenta, Levinas definió el reconocimiento político común a las democracias liberales y a los regímenes socialistas como un reconocimiento simétrico, recíproco e impersonal que deshace la alteridad de los sujetos humanos y los reduce a la condición de *ego* o ciudadano intercambiable. El reconocimiento sociopolítico es, por tanto, universalizador y des-singularizador. Priva a los sujetos de lo que Levinas llama su *singularidad*, es decir, su alteridad absoluta y su originalidad irreductible. Solo puede reconocer adecuadamente una identidad o función social estable. El reconocimiento social reduce el sujeto personal a una esencia impersonal, el “quién” a un “qué”:

Ciertamente, el *quién* es la mayor parte del tiempo un *qué*. Se pregunta “quién es el señor X”, y se responde: “Es el Presidente del Consejo de Estado” o “es el señor tal”. La respuesta se ofrece como *quididad*, se refiere a un sistema de relaciones. (Levinas, 1995, p. 195)

Por tanto, el reconocimiento es a la vez esencialización y totalización, ya que define al individuo como una totalidad de *quididades* o esencias y como parte relativa de una totalidad de relaciones.

Por consiguiente, el reconocimiento social proporciona protección jurídica e igualdad política a los ciudadanos considerados como *egos* con derechos y libertades que deben respetarse. Pero, para ello, este mismo reconocimiento niega la singularidad del ser humano y nos hace insensibles a la vulnerabilidad y al sufrimiento de *este* Otro singular. Levinas permite así sostener la hipótesis de que el reconocimiento no es esencialmente protector y accidentalmente violento: su protección misma es violenta. Podemos pensar aquí en la manera en que los sujetos pertenecientes a minorías sexuales, religiosas, étnicas o culturales tienen que identificarse o asimilarse a las normas mayoritarias para intentar obtener el reconocimiento social o jurídico, en formas de autonegación a veces extremadamente violentas. Esta crítica levinasiana del reconocimiento se hace eco de las críticas al reconocimiento como asimilación e identificación con las normas mayoritarias. Se dice que todo reconocimiento se basa en una identificación y objetivación que desfigura al Otro.

Sin embargo, en varios lugares de su obra, Levinas se aventura a hablar de un “reconocimiento del Otro”. Nos gustaría señalar que tal gesto consiste en desplazar el concepto mismo de reconocimiento. Así como Levinas busca desarrollar un “lenguaje ético” (Davies, 1995) redefiniendo los conceptos de experiencia y de verdad, también busca “deconstruir” o “subvertir” el concepto tradicional de reconocimiento derivado de Hegel. En la génesis de la justicia social que Miguel Abensour ha denominado un “contra-Hobbes”, el reconocimiento social se deriva de un reconocimiento ético que lo precede, lo justifica y asegura su control crítico. ¿Cómo definir los contornos de lo que equivale a una *contradictio in terminis*?

En primer lugar, este “reconocimiento ético” del Otro no es cognitivo, no se basa en el conocimiento de la manifestación del Otro. El reconocimiento ético se dirige al otro como *Otro*. Mientras que el reconocimiento social pretende comparar y representar a los individuos como ciudadanos con derechos, el reconocimiento ético pretende afirmar la singularidad de los individuos como personas vulnerables. Ya en su conferencia sobre “Las enseñanzas” de 1950, Levinas indicaba que la ética consistía “contra el derecho político del Estado [en] promover una justicia que reconozca a la persona singular” (Levinas, 2009b, p. 183).

Si este reconocimiento no es cognitivo o gnoseológico, ¿cómo se produce? Según Levinas, es una forma de admisión de la irreductibilidad ética del Otro a cualquier asidero identificatorio:

ENRIQUE DUSSEL Y EL RECONOCIMIENTO CRÍTICO DEL OTRO

El Otro no puede ser contenido por mí, cualquiera que sea la extensión de mis pensamientos, de este modo ilimitados: es impensable, es infinito y reconocido como tal. Este reconocimiento no se produce de nuevo como pensamiento, sino como moral. (Levinas, 1995, pp. 243-244)

Este carácter moral del reconocimiento no significa que, mediante un acto de identificación cognitiva, pueda atribuir valor moral a los demás. Pero la moralidad del reconocimiento se refiere aquí a la experiencia misma que tiene lugar durante este tipo de reconocimiento: el reconocimiento de los otros como Otros se realiza como la conciencia moral de mi responsabilidad infinita por ellos, como “mala conciencia”.

Este reconocimiento ético no solo es distinto del reconocimiento social: se opone a él y lo cuestiona. Pone en cuestión el carácter impersonal y universalizador del reconocimiento social, y la violencia que esta universalización puede implicar, aunque sea necesaria para la justicia social y política:

Existe una tiranía de lo universal y de lo impersonal, orden inhumano aunque distinto de lo brutal. Contra él se afirma el hombre como singularidad irreductible, exterior a la totalidad en la que entra y aspira al orden religioso en el que el reconocimiento del individuo le concierne en su singularidad. (Levinas, 1995, p. 256)

Levinas contrapone la política, que implica una lucha por el reconocimiento social, a la relación ética (que también denomina “religión” en *Totalidad e infinito*). El deseo de reconocimiento del hombre es, por tanto, ambiguo: por un lado, desea el reconocimiento social que puede proporcionarle la vida política; por otro, aspira al reconocimiento religioso que puede otorgarle la relación ética. Este reconocimiento ético no es solo una experiencia teórica de toma de conciencia de mi infinita responsabilidad por los demás y la confirmación gnoseológica de su unicidad: la percepción ética del Otro tiene lugar necesariamente en una dimensión práctica y económica del dar: “Reconocer a Otro es reconocer un hambre. Reconocer a Otro es dar” (Levinas, 1995 p. 98). Reconocer la alteridad de los Otros consiste en reconocer sus necesidades: este reconocimiento no es cognitivo, sino la práctica de un don material. Reconocer al Otro es enajenar mi propiedad, mis posesiones, para dárselas al Otro. “Reconocer al Otro, es pues alcanzarlo a través del mundo de las cosas poseídas, pero simultáneamente, instaurar, por el don, la comunidad y la universalidad” (Levinas, 1995 p. 99).

Por último, aunque los contraponen, Levinas no separa absolutamente el reconocimiento sociopolítico y el reconocimiento ético. En su opinión, el objetivo mesiánico de la transformación social debe ser la metamorfosis del reconocimiento social en reconocimiento ético. Si esta metamorfosis es empíricamente imposible, la justicia social debe aspirar a ella de manera utópica o mejor mesiánica. Se caracterizan

los tiempos mesiánicos como una época en la que el individuo alcanza el reconocimiento personal por encima del reconocimiento que recibe de su pertenencia a la humanidad y al Estado. No se le reconoce en sus derechos, sino en su persona, en su individualidad estricta. Las personas no desaparecen en el registro de lo general propio de una entidad. (Levinas, 2004, p. 97)

El reconocimiento mesiánico no tiene que ver con el estatuto jurídico del ciudadano, sino con la singularidad de la persona. Pero, de una cierta manera, está “más allá” del reconocimiento jurídico y, por tanto, lo presupone. El reconocimiento mesiánico es un complemento corrector del reconocimiento legal, ya que protege a las personas de desaparecer en su totalidad como ciudadanos de un Estado-nación.

El debate con Honneth: el “re-conocimiento del Otro”

Reivindicando la herencia de esta idea levinasiana de reconocimiento, Dussel critica a Honneth por lo siguiente: la idea hegeliana y, por supuesto, honnethiana de reconocimiento no nos permiten “reconocer” al Otro como Otro absolutamente distinto, sino solo como relativamente diferente, desviado, anormal. En su *Ética de la Liberación*, Enrique Dussel establece una distinción entre la *Anerkennung* honnethiana y el “re-conocimiento” levinasiano:

El re-conocimiento del Otro, como otro, como víctima del sistema que la causa —que va más allá del reconocimiento hegeliano estudiado por Honneth—, y la simultánea responsabilidad por dicha víctima, como experiencia ética que Levinas denomina “cara-a-cara” —que pone en cuestión crítica al sistema o Totalidad— es el punto de partida de la crítica. (Dussel, 1998, p. 369)

Más adelante, Dussel afirma que

en su obra *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Honneth, 1992), se habla de un “reconocimiento” por alcanzar la “igualdad”, pero no un “reconocimiento” (An-

erkennung en mi *Ética de la Liberación*) por el Otro *como otro* en el sentido de la alteridad o exterioridad de E. Lévinas. (Dussel, 2007, p. 349, nota 46)

Al contraponer el “re-conocimiento del Otro” al “reconocimiento” concebido por Honneth, Dussel pone también de relieve los límites de la lectura levinasiana de Honneth en su artículo sobre “*Das Andere der Gerechtigkeit*”:

No se ve cómo desarrollar una ética y una política desde la “Exterioridad” (*Exteriorität*), desde la *Diferencia* (*Distinción* le llamamos al comienzo), guardando siempre el principio de universalidad. El “*Verantwortung für den anderen*” no logra lanzar el proceso dialéctico del “pasaje” de una Totalidad a otra futura, posible, con todo lo que significa la contradicción entre la “justicia” de la Totalidad vigente, puesta en cuestión por “el Otro”, y hacia la “justicia futura” todavía inexistente al “servicio” (*Fürsorge, diakonía* en griego, *habodáh* en hebreo) del Otro. (Dussel, 2007, p. 349, nota 46).

A diferencia del reconocimiento honnethiano, que ciertamente parte de expectativas morales incumplidas, pero que nunca duda de la simetrización, igualación y justicia que conlleva el reconocimiento social, la “Ética de la liberación” y el “re-conocimiento del Otro” siempre toman como punto de partida una situación de desigualdad, asimetría e injusticia. A partir de ahí, el “re-conocimiento del Otro” se dirige al otro como Otro, es decir, como víctima excluida fuera del sistema, y no como parte funcional del sistema. Este “re-conocimiento del Otro” es al mismo tiempo una responsabilidad para ese Otro. Este reconocimiento/responsabilidad es, en su propia *praxis*, un cuestionamiento crítico del sistema vigente. Dussel también analiza la epistemología específica de este acto de “re-conocimiento”:

Si partimos de una posición de asimetría, el “re-conocimiento” del oprimido (el esclavo de Aristóteles) como persona, supone: a) un “conocimiento” del oprimido como función o cosa (funcional fácticamente en el sistema); b) un “conocimiento” del oprimido como persona (acto segundo y ya ético); c) un posterior “re-conocimiento” (acto reflejo en tercer término) por el que, como en un retorno, se confronta desde la persona a dicho ser humano ahora como oprimido (dentro de un sistema de dominación) situado y juzgado éticamente como negado: como indígena dominado, explotado. (Dussel, 2007, p. 86)

El “re-conocimiento” es un acto complejo que consta de tres capas: una capa de conocimiento teórico de la identidad social del oprimido, una capa de sensibilidad ética ante la alteridad del oprimido y una capa de reflexión práctica que compara y sintetiza la identidad social negativa del oprimido como oprimido y la singularidad del oprimido como persona. Dussel contrapone así un “re-conocimiento teórico y cosificador” a un “re-conocimiento ético y crítico”:

El mero “conocer” al indígena como función o cosa (a la mujer en el patriarcalismo como excluida o “inferior”, el “negro” en la sociedad de raza blanca, etc.) es de alguna manera “ofrecer en sacrificio a las personas (*Personen*), los instrumentos (*Werkzeuge*), para mantener en pie la cosa (*Sache*)”. Es decir, es conocerla como “parte funcional” de un sistema (colonial o en el capitalismo). (Dussel, 2007, p. 87)

Por otra parte, “el momento ético por excelencia consiste en el ‘conocer práctico’ que perfora la mera funcionalidad instrumental (el *Werkzeug* de Marx) y constituye al Otro como persona, como Otro que el sistema como totalidad (Lévinas)” (Dussel, 2007, p. 87). Dussel ve claramente el tipo específico de racionalidad que implica tal reconocimiento:

Esta racionalidad ético-originaria es anterior a toda argumentación, y por lo tanto anterior al proceso de trascendentalización y de fundamentación apeliana: Una razón anterior al comienzo, anterior al presente, pues mi responsabilidad por el otro se impone antes que toda decisión, antes que toda deliberación [antes que todo argumento]. Si se argumenta es “porque el Otro es persona” —y no a la inversa. (Dussel, 2007, p. 87)

El “re-conocimiento del Otro” es un juicio reflexivo sobre la situación empírica del Otro como *persona oprimida*. En consecuencia, el reconocimiento ya no es simplemente el acto espontáneo de un sujeto que conoce, sino la pasividad de un sujeto ético responsable de la opresión del Otro, que expresa una forma de solidaridad ante la miseria.

Dussel distingue así entre el simple hecho de “conocer” al Otro como función o cosa (por ejemplo, a la mujer en el patriarcado como excluida o inferiorizada) y la “racionalidad ético-originaria” o “conocimiento práctico” del Otro como persona humana. Sin embargo, mientras que Dussel parece ver el “reconocimiento ético” como un acto axiológico factible, Levinas lo piensa más como un horizonte utópico inalcanzable que debería guiar, como criterio normativo, nuestras percepciones sociales ordinarias.

Sin embargo, reconocer al Otro como ser también puede tener sus límites y sus riesgos. ¿No se corre el riesgo de caer en una forma de esencialismo, maniqueísmo o fetichización de la alteridad? Por ejemplo, en los años sesenta y setenta, Dussel cayó en una forma de culturalismo y esencialismo al magnificar un *ethos* cultural latinoamericano puro, intacto y distinto. Del mismo modo, en los años setenta y ochenta, Dussel incide en una forma de esencialismo heteronormativo sobre la mujer, pasando de una metafísica antifeminista de la mujer a una crítica homófoba de la homosexualidad como relación ontológica pura y simple. Aunque estas tendencias culturalistas, antifeministas y homóforas fueron objeto de autocrítica en la década de 1990, señalan el peligro de desvincular el “reconocimiento del Otro” de cualquier *praxis* de liberación realmente existente.

Reconocimiento ético-crítico y *praxis* política de la liberación

Como sugeríamos al principio, la reflexión de Dussel sobre el reconocimiento del Otro hunde sus raíces en la situación social, política, económica, cultural y geopolítica de América latina. El reconocimiento se dirige a las opresiones, injusticias y sufrimientos de los agentes sociales más precarios y excluidos de las poblaciones latinoamericanas. Se trata del reconocimiento de sus derechos, pero, más fundamentalmente, de su experiencia negativa e incluso de su propia existencia.

Por eso Dussel coincide, en cierto modo, con Honneth cuando muestra la gramática moral subyacente a los conflictos sociales. Lo que en las décadas de 1990 y 2000 se conoció como los “nuevos movimientos sociales” (luchas feministas, anticapitalistas, antirracistas) puede describirse adecuadamente como luchas por el reconocimiento de sus derechos y libertades fundamentales. Entonces, los conflictos sociales no solo están motivados por expectativas puramente económicas o utilitarias, sino también por diversas formas de negación del reconocimiento que son tanto como expectativas morales despreciadas.

Los movimientos sociales que luchan contra las desigualdades raciales, de género o de clase se basan, al menos en parte, en experiencias negativas de injusticia vividas como desprecio y humillación. Esta comunidad de experiencias, particularmente afectivas y axiológicas, motiva una lucha colectiva por el reconocimiento de su dignidad y la abolición de la injusticia sufrida individualmente. Pero ¿es posible identificar pura y simplemente las luchas por el reconocimiento de Honneth con los frentes de

liberación de Dussel? Me parece que aquí hay que hacer al menos cuatro distinciones.

En primer lugar, el pensamiento de Dussel parte siempre de una situación geo-histórica de exclusión y no de un punto de vista superador de la “sociedad civil” o del “mundo social”. A través de lo que podríamos llamar su “realismo crítico”, Dussel busca formular el sistema categorial que nos permita pensar un “proceso” ético, partiendo de la realidad de un sistema globalizado excluyente. Su objetivo es tanto fundar los principios de una política de liberación como pensar concretamente “los más críticos *frentes de liberación*, de la lucha por el reconocimiento de sujetos socio-históricos emergentes dentro de la sociedad civil en cada país y dentro del horizonte planetario” (Dussel, 1998, p. 11).

En segundo lugar, los frentes de liberación no pretenden simplemente incluir a los excluidos en un orden sociopolítico que ha quedado intacto, sino transformar radicalmente el orden sociopolítico que puede haber producido su exclusión:

Es la lucha por el reconocimiento, pero no por la igualdad, sino por la Diferencia, por la exigencia del respeto a la Alteridad de la víctima (levinasiana, vislumbrada en sus últimas obras por Axel Honneth). Es la lucha por la afirmación del Otro como otro, no como lo mismo. (Dussel, 2007, pp. 348-349)

No se trata de reproducir una vez más la dialéctica hegeliana de la totalidad procediendo por inclusión. En el método analéctico formulado por Enrique Dussel, se trata de afirmar la exterioridad radical de los excluidos del sistema vigente, para criticar la injusticia del sistema y transformarlo radicalmente:

No es la “incorporación” del excluido al orden jurídico vigente, sino la “transformación” analógica (analéctica) del orden jurídico, en el que los nuevos participantes cambian diacrónicamente las determinaciones funcionales de todos los antiguos participantes, constituyendo un nuevo y alterativo “Estado de derecho”. (Dussel, 2007, p. 349)

El objetivo de Dussel no es solo la “lucha por el reconocimiento”, que para él es solo el punto de partida del proceso de transformación social, sino también la *praxis* de liberación (*Befreiungspraxis*), que —en su opinión— ha sido poco o nada analizada por la “tercera generación” de la Escuela de Frankfurt.

ENRIQUE DUSSEL Y EL RECONOCIMIENTO CRÍTICO DEL OTRO

En tercer lugar, a diferencia de las luchas por el reconocimiento estudiadas por Honneth, los frentes de liberación concebidos por Dussel tienen como objetivo primordial la transformación de las condiciones mismas del debate democrático. Estas condiciones negativas, de las que se derivan las reivindicaciones de los movimientos de población, son tanto materiales (condiciones de vida) como formales (condiciones de participación):

Es a partir de la *negatividad* de las necesidades —de alguna dimensión de la vida o de la participación democrática— que la lucha por el reconocimiento se transforma frecuentemente en movilizaciones reivindicativas (que no esperan la justicia como don de los poderosos sino como logros de los mismos movimientos). (Dussel, 2008, pp. 97-98)

Este es el sentido de la *praxis* de liberación democrática: la lucha por crear un nuevo orden político más igualitario:

Los excluidos presionaron siempre (aun en el demos griego, para llegar a la isonomía, al “igual derecho”) por participar en la creación del consenso, y esta lucha por el reconocimiento de sus derechos exigió transformar el sistema democrático vigente y abrirlo a un grado superior de legitimidad, y, por lo tanto, de participación, es decir, de democracia. Los excluidos no deben ser incluidos (sería como introducir al Otro en lo Mismo) en el antiguo sistema, sino que deben participar como iguales en un nuevo momento institucional (el nuevo orden político). No se lucha por la inclusión sino por la transformación —contra Iris Young, J. Habermas y tantos otros que hablan de “inclusión”. (Dussel, 2008, p. 118)

En cuarto lugar, el frente de liberación no aspira simplemente a la igualdad liberal universalista. La *praxis* de la liberación apunta a la responsabilidad por el oprimido, a la solidaridad, no a la igualdad:

Llamamos solidaridad en la esfera del derecho a la responsabilidad por el que no lo tiene (o por el que no se le ha otorgado). La afirmación de la alteridad del otro no es lo mismo que la igualdad liberal. Aun la lucha por el reconocimiento del otro como igual (aspirando a su incorporación en lo Mismo) es algo diverso a la lucha por el reconocimiento del Otro como otro (aspirando entonces a un nuevo sistema del derecho posterior al reconocimiento de la diferencia). La afirmación de la diferencia es mucho más radical que la homogeneidad del ciudadano moderno. Se trata de la institucionalización de un derecho heterogéneo, diferenciado, respetuoso de prácticas jurídicas diversas. (Dussel, 2008, p. 160)

En el plano jurídico, la *praxis* de liberación debe apoyarse, de manera intercultural, en la diversidad de las fuentes jurídicas. Dussel toma como ejemplo el reconocimiento de una tradición jurídica de solidaridad entre los mayas de Chiapas, cuando “el que mata a otro miembro de la comunidad se le castiga, en primer lugar, debiendo cultivar el terreno del asesinado a fin de alimentar a la familia que ha quedado sin sustento” (Dussel, 2008, p. 160-161).

En su *Ética de la Liberación* de 1998, Dussel elucida los principios o criterios de reconocimiento como *praxis* de liberación, en la medida en que “un cierto tipo de ‘reconocimiento’ está a la base de cada uno de los criterios o condiciones de posibilidad que enunciaremos en esta *Ética*” (Dussel, 1998, p. 134). Estos principios se mantendrían y concretarían en sus tres volúmenes de *Política de la Liberación*.

El primer principio de la *praxis* de liberación podría describirse como el principio material o ético-originario del reconocimiento. Contra cierto formalismo, se trata de reconocer la necesidad fundamental de las condiciones materiales de vida de los sujetos. No se trata simplemente de un reconocimiento simbólico, intersubjetivo o afectivo, sino de un reconocimiento económico y material que permita preservar, reproducir y desarrollar la vida. Para lograrlo, Dussel revela la necesidad de un reconocimiento de la dignidad del sujeto ético como igual en la comunidad material de vida, antes que como participante igual de la comunidad intersubjetiva de comunicación racional (Dussel, 1998, pp. 211-212). El reconocimiento material o ético-originario de la dignidad de las personas precede al reconocimiento formal o discursivo de la igualdad de los participantes en la discusión, ya que la comunicación democrática “supone ya siempre al otro argumentante reconocido como igual” (Dussel, 1998, p. 163). Puesto que la ética y la política de la liberación son ética y política crítica, el *principio material crítico* afirma la necesidad de luchar contra los procesos económicos, sociales y políticos que niegan las condiciones materiales de vida de los sujetos oprimidos y excluidos.

El segundo principio de la *praxis* de la liberación es un principio formal o discursivo de reconocimiento. Contra cierto economicismo, se trata de reconocer el requisito indispensable de las condiciones formales, discursivas o intersubjetivas de los sujetos. Para hacer posible una discusión o argumentación democrática en la que sea posible el reconocimiento de los propios derechos, es necesario mantener un consenso

social, una esfera pública y un pluralismo político y cultural para garantizar una cultura democrática estable e igualitaria:

Este consenso social acepta en una “sociedad bien ordenada” el razonable pluralismo de diversas posiciones públicas, como un sistema de cooperación honesto [...], que da seguridad y estabilidad a través de las generaciones (creando una tradición o educación en el respeto del otro), en base al reconocimiento de las personas como libres e iguales, desde una visión compartida de una doctrina mínima comprensiva de una sociedad y una cultura democráticas, que tiene una estructura básica construida desde fundamentos morales, desde la justicia como imparcialidad. (Dussel, 1998, p. 179)

Por su parte, el *principio formal crítico* afirma la necesidad de transformar los propios marcos excluyentes de la discusión que dificultan la participación de sujetos minoritarios. En efecto, el reconocimiento implica la construcción de un consenso en el seno de una comunidad de comunicación, pero este reconocimiento de los argumentos en discusión se basa en el reconocimiento previo de la igual dignidad de los sujetos que ya siempre argumentan.

El tercer principio de la *praxis* de liberación es un principio de factibilidad del reconocimiento, lo que equivale a afirmar la necesidad de las condiciones de factibilidad del reconocimiento, que nunca debe reducirse a una utopía truncada o voluntarista. El reconocimiento de la *praxis* de liberación no es simplemente crítico o negativo, sino positivo o creativo: se trata de organizar las condiciones materiales y formales de la practicabilidad del reconocimiento. En este sentido, al igual que Judith Butler, Enrique Dussel muestra que la *reconocibilidad* precede al reconocimiento, y que los frentes de liberación pretenden transformar los marcos de la reconocibilidad. En cierto sentido, los frentes de liberación pueden verse como una especie de lucha por el reconocimiento. En otro sentido, los frentes de liberación deben considerarse luchas más radicales: luchas por la reconocibilidad.

Más allá de la *negación del reconocimiento*, en los tres niveles estudiados por Honneth (reconocimiento emocional, cognitivo y social), Dussel muestra la importancia de partir de la *negación de la dignidad* de los sujetos en cada contexto concreto de liberación; por ejemplo, en Chiapas.

Reconocimiento intercultural y transmodernidad

El concepto de este reconocimiento del Otro se formuló en los trabajos de Dussel sobre ética y política. Pero —como hemos dicho— sus orígenes se encuentran en una reflexión sobre la historia mundial y la crítica de la modernidad. Desde principios de los años sesenta, se trataba de reconocer la existencia y la alteridad de los pueblos periféricos, negados en la historia universal escrita por el centro occidental. En consecuencia, el reconocimiento epistémico del Otro encontró un campo privilegiado en el ámbito intercultural.

Dussel admite ciertamente que hay algo de verdad en el multiculturalismo de Charles Taylor, el filósofo del “centro” —pero de una región “periférica” como Quebec—. Si bien es cierto que nuestra identidad (especialmente nuestra identidad cultural) requiere el reconocimiento de los demás, “negar el reconocimiento puede ser una forma de opresión” (Dussel, 1998, p. 119). Sin embargo, aunque es necesario reconocer un horizonte común que nos permita descubrir el valor de las diferentes culturas, el multiculturalismo de Taylor sigue siendo una especie de formalismo que no tiene en cuenta el principio material universal interno a todas y cada una de las culturas que es la propia vida humana. Sigue siendo prisionero de un principio material específico de la modernidad europea: *la Sittlichkeit* de Hegel (Dussel, 1998, p. 120).

Por el contrario, el reconocimiento intercultural del Otro no puede ser puramente formal y abstracto. Debe basarse necesariamente en una crítica decolonial de la modernidad eurocéntrica (una descolonización epistemológica) y en un proyecto creativo para ir más allá de la modernidad eurocéntrica.

Desde su conferencia de 1971 “Metafísica del sujeto y liberación” hasta su famosa obra *1492: el encubrimiento del Otro*, el reconocimiento crítico del Otro desempeña para Dussel un papel central en su crítica de la Modernidad y de la colonización de las Américas. Descubrimiento, conquista y colonización provienen todos de la ontología de la totalidad:

En su fundamento ontológico, dicha experiencia no es un “descubrimiento” de lo nuevo, sino, simplemente, el reconocimiento de una materia o potencia donde el europeo comienza a “inventar” su propia “imagen y semejanza”. América no se descubre como algo que permanece distinto, como el Otro, sino como el material al que se proyecta “lo Mismo”. No es entonces la “aparición del Otro”, sino la “proyección de lo Mismo”: “en-cubrimiento”.

ENRIQUE DUSSEL Y EL RECONOCIMIENTO CRÍTICO DEL OTRO

Tesis eurocéntrica expresa, pero real en cuanto hecho histórico de dominación. (Dussel, 1992, p. 35)

La dominación colonial consiste precisamente en negar América (Abya Yalla) reconociéndola como materia, potencia, no-ser:

“Des-cubrir”, entonces, y esto aconteció histórica o empíricamente de 1502 a 1507, es el constatar la existencia de tierras continentales habitadas por humanos al este del Atlántico hasta entonces totalmente desconocidas por el europeo, lo cual exige “abrir” el horizonte ontológico de comprensión del “mundo de la vida cotidiana” (*Lebenswelt*) europeo hacia una nueva “comprensión” de la historia como Acontecer Mundial (*weltliche Ereignis*), planetario. (Dussel, 1992, p. 35)

Si el “descubrimiento” como invención de nuevos mundos por la Europa Occidental es una relación de reconocimiento persona-naturaleza (con levantamiento de mapas y descripción de climas, topografía, flora o fauna —de nuevos territorios—), la “conquista” es una relación de dominación persona-persona: “No es ya la ‘teoría’, es ahora la ‘praxis’ de dominación” (Dussel, 1992, p. 39). La fenomenología del *ego conquiro* [yo conquisto] que elabora Dussel funciona gracias a un reconocimiento práctico, político, militar, dominador del Otro. “Una vez reconocidos los territorios, geográficamente, se pasaba al control de los cuerpos, de las personas: era necesario “pacificarlas” —se decía en la época” (Dussel, 1992, p. 40). El *ego conquiro* procede entonces a colonizar el *Lebenswelt* de los pueblos indígenas.

El reconocimiento crítico del Otro desempeña no solo un papel negativo en la crítica de la Modernidad eurocéntrica, sino también —y sobre todo— un papel positivo en el proyecto de transmodernidad de Dussel. En 1977, Dussel llamó “posmoderno” al proyecto de subsumir la parte emancipadora y racional de la Modernidad, purificada de su eurocentrismo e imperialismo, en un proyecto de liberación global que tomara como punto de partida culturas y pueblos negados en su alteridad. Tras el éxito del movimiento “posmoderno” occidental, que él veía como el último momento escéptico de la modernidad eurocéntrica, Dussel utilizó el término “Transmodernidad”, haciéndose eco de su método analéctico o “transontológico”. El proyecto trans-moderno, a la vez ético, político, erótico, pedagógico y religioso, así como ecológico y económico, sigue las tres etapas de la dialéctica positiva querida por Dussel: (a) la reafirmación de la exterioridad de identidades y culturas *en parte* subsumidas y oscurecidas por la modernidad, (b) la hermenéutica crítica de la tradición moderna y un

diálogo intercultural simétrico entre las críticas que emanan de las diferentes culturas subalternas, (c) para proponer una nueva racionalidad no eurocéntrica.

En contra tanto de un universalismo abstracto o “abarcador” como de un particularismo diferencialista que conduzca a un “choque de civilizaciones”, Dussel retoma el concepto de “pluriverso” de los Zapatistas de Chiapas: el de *un mundo que integra varios mundos (un mundo donde quepan muchos mundos)*. A través de procesos de diálogo y traducción entre diferentes *ethe populares*, la transmodernidad implicaría la inclusión y la coexistencia no jerárquica de una amplia diversidad de culturas, estilos de vida y religiones. Pero este proyecto también se basaría en ciertos valores universales presentes en el rostro emancipador de la modernidad: el Estado de derecho, la democracia, el examen racional y el propio ideal de universalidad:

La crítica de la razón moderna se hace en nombre de una racionalidad diferencial (la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etc.) y universal (como la razón práctico-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.). La afirmación y emancipación de la *diferencia* va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es *diferencia o universalidad*, sino *universalidad en la diferencia, y diferencia en la universalidad*. (Dussel, 2015, p. 48)

El horizonte último de este esfuerzo de descolonización epistemológica y política es la hipótesis de que la Modernidad está llegando a su fin. La transmodernidad, por tanto, no pretende sacar de apuros a la modernidad ni promover diversas modernidades. Hay que acompañar el final de una edad de la historia mundial, tanto geopolítica como epistemológica y ecológica, y la emergencia de un nuevo proceso *más allá de la modernidad*, y no simplemente un último momento postmoderno. Esta trans-modernidad es “*otra Edad* que ya ha comenzado ante nuestros ojos pero que se oculta entre fenómenos imperceptibles para el observador superficial” (Dussel, 2012, p. 82). Así, Dussel concibe el proyecto intercultural de la transmodernidad como una lucha mundial por el reconocimiento epistémico de las culturas y los saberes del sur. La introducción a *Ética de la Liberación* concluye con las siguientes palabras:

Hasta el presente, la “comunidad hegemónica filosófica” (europeo-norteamericana) no le ha otorgado reconocimiento ninguno a los discursos filosóficos de los mundos que hoy se sitúan en la periferia del sistema-

ENRIQUE DUSSEL Y EL RECONOCIMIENTO CRÍTICO DEL OTRO

mundo. Y ese *reconocimiento de la dignidad* de otros discursos de la Modernidad *fuera de Europa* es un hecho político que la Ética de la Liberación intentara tomar inevitable, visible, perentorio. Dicho reconocimiento del discurso del Otro, de las víctimas oprimidas y excluidas, es ya el primer momento del proceso ético de *liberación “de la filosofía”*. (Dussel, 1998, pp. 75-76)

Dado que las filosofías del sur han sido y siguen siendo en gran medida excluidas de la comunidad hegemónica filosófica, los intelectuales críticos del sur deben desafiar a esta comunidad hegemónica filosófica para que el discurso filosófico latinoamericano, asiático, africano, sea “reconocido”:

El “reconocimiento” de dicha comunidad hegemónica no es el origen de nuestro filosofar (que arranca de nuestra realidad negada, de nosotros mismos), pero dada la condición colonial de nuestra filosofía “normalizada” [...], es necesario pasar por la autoafirmación y el reconocimiento de una tal comunidad hegemónica para establecer entre nosotros mismos las condiciones para un diálogo filosófico creativo, respetuoso, riguroso. (Dussel, 2007, pp. 77-78)

Este llamado al reconocimiento del consenso filosófico hegemónico necesariamente implica al mismo tiempo el reconocimiento crítico de esta hegemonía y el reconocimiento simétrico dentro de un consenso crítico de la comunidad de filosofías, culturas y formas de conocimiento excluidas.

En el artículo “Transmodernidad e interculturalidad”, Dussel destaca el papel desempeñado por los intelectuales críticos que se sitúan en la frontera (*border*) entre sus propias culturas y la cultura moderna hegemónica, “entre” (*in betweenness*) las dos culturas. Toma como ejemplos al filósofo marroquí Mohamed Abed Al-Jabri (en la frontera entre el Islam magrebí y la modernidad europea), a la activista guatemalteca Rigoberta Menchú (en la frontera entre su comunidad indígena colonizada y la cultura moderna europea) y al filósofo decolonial Walter Dignolo (en el caso de la “frontera” México-norteamericana). En consecuencia, el diálogo intercultural se distingue de una apología fundamentalista, esencialista y relativista de las culturas minoritarias. Propone un reconocimiento intercultural crítico del otro como Otro:

El diálogo intercultural presente no es solo ni principalmente un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes y valores de su propia cultura. [...] No son de los que

meramente la defienden de sus enemigos, sino los que primeramente *la recrean desde los supuestos críticos* que se encuentra en su propia tradición cultural y de la misma Modernidad que se globaliza. La Modernidad puede servir como un catalizador crítico (si la usa la mano experta del crítico de *la propia* cultura). Pero, además no es siquiera el diálogo entre los críticos de *centro metropolitano* con los críticos de la *periferia cultural*. Es antes que nada *un diálogo entre los críticos de la periferia*, un diálogo intercultural Sur-Sur, antes que pasar al diálogo Sur-Norte. (Dussel, 2016, p. 49).

En este artículo, Dussel distingue cuatro momentos de la interculturalidad como proyecto *trans-moderno*.

En primer lugar, se trata de la autovalorización de los momentos culturales negados que fueron excluidos en la exterioridad de la modernidad. El reconocimiento del Otro, desde el punto de vista situado de los Otros de la modernidad, implica el autorreconocimiento o la autoafirmación de la propia dignidad. En segundo lugar, los valores tradicionales despreciados por la modernidad europea deben ser el punto de partida de una crítica interna de la misma cultura dominada. Es decir, el reconocimiento del Otro exige una autocrítica interna de la cultura despreciada. Pero esta crítica solo es posible si los pensadores críticos se sitúan en la frontera entre su propia cultura excluida y la cultura hegemónica de la modernidad. Por lo tanto, en tercer lugar, los críticos son aquellos que, al experimentar la biculturalidad de las “fronteras”, pueden elaborar un pensamiento crítico. Este reconocimiento de la propia alteridad concomitante de una lucha por el reconocimiento de la propia dignidad no puede lograrse con un solo acto, sino solo con una resistencia a largo plazo. En cuarto lugar, el proyecto *trans-moderno* supone un tiempo largo de resistencia: “Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no solo descolonizada sino novedosa” (Dussel, 2016, p. 50). El reconocimiento intercultural implica tanto “la afirmación y el desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales” como, al mismo tiempo, la subsunción de “lo mejor de la Modernidad”. No aspira a una unidad cultural globalizada, indiferente o vacía, sino a un “pluriverso *trans-moderno* (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.), multicultural en diálogo crítico intercultural” (Dussel, 2016, p. 51).

En uno de sus últimos textos, sobre la lógica de la filosofía de la liberación, Enrique Dussel subrayaba la importancia decisiva de la analogía en su pensamiento. En última instancia, el reconocimiento del otro, sobre

todo en el marco del diálogo intercultural, es necesariamente analógico: incluye un elemento de semejanza y un elemento de distinción. Se opone tanto a quienes pretenden “imponer la pretensión de verdad de la *unívoca* identidad universal europea” como a quienes “se proponen la destrucción de la modernidad, a sus ojos corrupta, imponiendo una *equivoca* posición de la radical, esencialista e irreconciliable contradicción con lo que se juzga como blasfemo y diabólico” (Dussel, 2017, p. 89).

Para Dussel, se trata de esbozar una vía intermedia, la de

la *analogicidad* del diálogo entre las diferentes culturas existentes que reconocen la dignidad de las otras, y también de la Modernidad. Más allá de la identidad *lógica* de la univocidad universalista (de la *identidad/diferencia*) la pluriversidad de la analogía (de la *semejanza/distinción*) permite en el iniciar el proceso de diálogo intercultural, honesto y ético. (Dussel, 2017, p. 90)

Esta interculturalidad analógica, que debe guiar tanto los diálogos sur-sur como los diálogos norte-sur, tiene como objetivo utópico la universalidad de

la convivencia, el reconocimiento, frágil inevitablemente pero activamente tolerante, y abierto, donde muchos mundos se solidarizan recreándose, y así permiten la aventura innovadora de la inesperada y creadora interpelación del Otro/a, que para ser otro/a, necesitamos cuidar su espacio, su *distinción*, y no la mera *diferencia* interna y funcional en la totalidad unívoca muerta en la certeza de una repetición tautológica. (Dussel, 2017, p. 100)

La utopía de la transmodernidad no es sino esta “*semejanza pluriversal*”, esta “complementariedad dialógica y armónica que reconoce la alteridad” (Dussel, 2017, p. 100).

En la tradición de Levinas, y en constante debate con la tradición hegeliana encarnada en particular por Axel Honneth, Dussel nunca ha dejado de hacer del reconocimiento de la alteridad un pilar de su Filosofía de la liberación. Su lectura de Levinas fue decisiva para superar la idea hegeliana de reconocimiento. Pero Levinas no habrá sido suficiente para llevar a su concreción política en una *praxis* política de liberación y a su concreción intercultural en una transmodernidad pluriversal. Estas dos aportaciones son el legado de Enrique Dussel.

Referencias

- Ajari, N. (2019). *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*. La Découverte.
- Balbontin Gallo, C. (2022). Honneth y el problema del poder: Potencia e impotencia de la teoría social. *Hermenéutica Intercultural*, 38, 171–197. <https://doi.org/10.29344/07196504.38.3386>.
- Davies, P. (1995). On Resorting to an Ethical Language. En A. Peperzak (Ed.), *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature, and Religion* (pp. 95-104). Routledge.
- Dussel, E. (1974a). *Método para filosofía liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Sígueme.
- Dussel, E. (1974b). Interpretación latinoamericana de la filosofía imperial de Hegel, *Latinoamérica*, 2(5-6), 31-48.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. UANL/Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (2008). *20 tesis de política*. El perro y la rana.
- Dussel, E. (2012). *Obras selectas. En busca del sentido. Sobre el origen y el desarrollo de una Filosofía de la liberación*. Docencia.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Dussel, E. (2016). Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). *Astrágalo: Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*, 21, 31-54. <https://doi.org/10.12795/astragalo.2016.i21.02>.
- Dussel, E. (2017). Analogía y comunicación (interpelación, diálogo intercultural hacia la transmodernidad). *Cuadernos Filosóficos*, 14, 66-101. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi14.31>.
- Fonti, D., y Guevara, F. (2020). Negación y reconocimiento. Condiciones de posibilidad del diálogo. *Pléyade*, 25, 81-106. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962020000100081>.
- Holden, T. (2016). Honneth, Kojève and Levinas on intersubjectivity and history. *Continental Philosophy Review*, 49(3), 349-369. <https://doi.org/10.1007/s11007-015-9345-1>.
- Levinas, E. (1995). *Totalidad e infinito*. Sígueme.

ENRIQUE DUSSEL Y EL RECONOCIMIENTO CRÍTICO DEL OTRO

- Levinas, E. (2009a). *Carnets de captivité. Œuvres complètes, vol. 1*, IMEC/Grasset.
- Levinas, E. (2009b). *Parole et silence. Œuvres complètes, vol. 2*, IMEC/Grasset.
- Markell, P. (2003). *Bound by Recognition*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400825875>.
- McBride, C. (2013). *Recognition*. Polity Press.
- McNay, L. (2008). *Against Recognition*. Polity Press.
- McQueen, P. (2014). *Subjectivity, Gender and the Struggle for Recognition*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137425997>.
- Oliver, K. (2011). *Witnessing. Beyond Recognition*, University of Minnesota Press.
- Pöykkö, P.-M. (2016). Levinas and the Ambivalence of Recognition. *Open Theology*, 2(1), 636-652. <https://doi.org/10.1515/opth-2016-0050>.
- Sohn, M. (2011). The Concept of Recognition In Levinas's Thought. *Philosophy Today*, 55(3), 298-306. <https://doi.org/10.5840/philtoday201155346>.

Violencia y reconocimiento en procesos de transformación social: el caso de la primera línea en la revuelta social chilena

Violence and Recognition in Processes of Social Transformation: the Case of the Front Line in the Chilean Social Revolt

María Beatriz Gutiérrez Recabarren
Universidad Austral de Chile

Resumen

En Chile, una ciudadanía agobiada por las inequidades de la élite neoliberal estalló en la mayor revuelta social desde el retorno a la democracia. En este escenario, la violencia fue protagonista: aquella de la policía con el empleo abusivo de la fuerza pública y la ejercida por la sociedad civil que deriva en barricadas, saqueos y destrucción del inmobiliario urbano. Entendidos como procesos de transformación, ante un poder que privilegia a las élites económicas, los colectivos sociales irrumpen en desobediencia civil. En este sentido, la llamada “primera línea”, colectivo enfrentado con la policía, ejerce una violencia reivindicativa arriesgando su criminalización y la propia vida en ello. La hipótesis abordada se refiere a la relación existente entre la lucha de reconocimiento social y la acción subversiva que moviliza al colectivo de primera línea en la revuelta chilena; con ese propósito, se presenta una mirada a los colectivos sociales en la actualidad, para luego reflexionar en torno a la relación paradójica entre violencia y reconocimiento. En un tercer momento se aplican dichas nociones al contexto de la primera línea en la revuelta social chilena.

Palabras claves: revuelta social, primera línea, reconocimiento, Chile, violencia

Recibido: 8/04/2024. Aceptado: 31/05/2024



Este artículo forma parte del proyecto ECOS-ANID N°210041.

María Beatriz Gutiérrez Recabarren es candidata a Doctora en Ciencias Humanas, Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1933-6116>

Contacto: recagutibea@gmail.com

Cómo citar: Gutiérrez-Recabarren, M. B. (2024). Violencia y reconocimiento en procesos de transformación social: el caso de la primera línea en la revuelta social chilena. *Revista stultifera*, 7(2), 159-178. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-08.

Abstract

In Chile, a citizenry overwhelmed by the inequities of the neoliberal elite has exploded in the largest social revolt since the return to democracy. In this scenario, violence has been the protagonist: that of the police with the abusive use of public force and that exercised by civil society resulting in barricades, looting and destruction of urban real estate. Understood as processes of transformation, in the face of a power that privileges the economic elites, social collectives erupt in civil disobedience. In this sense, the so-called “first line”, a collective confronted with the police, exercises a vindictive violence, risking their criminalization and their own lives in doing so. The hypothesis addressed refers to the relationship between the struggle for social recognition and the subversive action that mobilizes the first line collective in the Chilean revolt; to this end, a look at the social collectives today is presented, to then address and reflect on the paradoxical relationship between violence and recognition. In a third moment, these notions are applied to the context of the first line in the Chilean social revolt.

Keywords: Social Revolt, Front Line, Recognition, Chile, Violence

Les reprochan querer “destruirlo todo” sin saber —en todo caso sin decir— lo que ustedes quieren colocar en lugar de lo que derrumban” (Sartre y Conh-Bendit, 1978, p. 48)

En Chile, en octubre del 2019 se inicia una revuelta popular, masiva y violenta —interrumpida por la pandemia COVID-19— que implicó desobediencia civil en gran parte del territorio, represión por parte de la policía y el inicio formal de un proceso constituyente de modificación de la Constitución de 1980, creada bajo el régimen dictatorial cívico-militar.

Para aproximarnos a este acontecimiento en general y, en específico al colectivo de primera línea, consideramos necesario abordar la idea de colectivos sociales hoy en día, así como las nociones de violencia y menosprecio; además es preciso observarlo desde el contexto en que se desarrolla esta revuelta a la luz de testimonios personales de este colectivo.

Nos cuestionamos la relación entre este colectivo y una lucha por el reconocimiento, donde la noción del menosprecio pareciera ser un criterio compartido de este grupo y de una población transversal y mayoritaria que mantuvo activa y creciente la revuelta, con incremento de los niveles de adhesión y la creación de otras líneas de apoyo autoconvocadas transversales y ciudadanas, acontecimiento cruzado por la violencia civil e

institucional. Para este propósito, dialogaremos entre autores, incorporando la experiencia testimonial de participantes de la primera línea.¹

Colectivos sociales en la actualidad

Los colectivos² sociales han sido gestores de cambios en los procesos sociopolíticos de las naciones-Estado, cuando las democracias o dictaduras han experimentado crisis relevantes. Ahora bien, la conflictividad social, económica y política que estos colectivos reflejan se consolida como acontecimientos de apariencia revolucionaria en su dimensión disruptiva y violenta, puesto que se enfrentan al poder y su violencia institucional. Estos colectivos pueden estar conformados o conformarse posteriormente en movimientos sociales.

Sartre planteaba la idea de *ampliación del campo de lo posible* como alternativa política para generar cambios en la sociedad desde los propios movimientos sociales en el ejercicio de la libertad humana, tal como proponía a los líderes del levantamiento estudiantil de mayo del 68 en Francia:

Lo interesante de la acción que ustedes desarrollan es que lleva la imaginación al poder. Ustedes poseen una imaginación limitada como todo el mundo, pero tienen muchas más ideas que sus mayores. Nosotros estamos formados de un modo tal que tenemos ideas precisas sobre lo que es posible y lo que no lo es. (Sartre y Cohn-Bendit, 1978, p. 54)

Quiénes son y cómo se conforman estos colectivos suele ser una interrogante, tanto para el poder conservador, con el fin de conocerlos y aplacarlos, como para las entidades que quisieran organizarse con el propósito de perdurar en el tiempo y liderar objetivos compartidos. Se trata de grupos o multitudes formadas en la experiencia capitalista y global, que, a su vez, toma conciencia de sus desventajas traducidas en injusticias e inequidades.

Hardt y Negri (2004) utilizan la noción de multitud, la cual utilizaremos al considerar que recoge con claridad a estos grupos, colectivos y movimientos postmodernos, en contextos atravesados por la globalización, la multiculturalidad y la tecnología:

La multitud [...] es plural. La multitud se compone de innumerables diferencias internas que nunca podrán reducirse a una unidad, ni a una identidad única. Hay diferencias de cultura, de etnicidad, de género, de

VIOLENCIA Y RECONOCIMIENTO EN PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

sexualidad, de diferente forma de trabajar, de vivir, de ver el mundo, y diferentes deseos [...] que a su vez va creando “una sociedad global alternativa. (2004, pp. 16-20)

Desde la revolución francesa, generalmente han sido las muchedumbres, grupos y colectivos sociales los que han gatillado revueltas y revoluciones, propugnando la visualización y amplitud de perspectiva de la ciudadanía ante las problemáticas sociales como la desigualdad y la exclusión, o bien el mal ejercicio del poder, como la corrupción y el abuso, entre tantos otros motivos que se refieren a la experiencia de injusticia de un sector de la sociedad que no goza de los beneficios del capitalismo. Estos movimientos generalmente han sido liderados por demandas de trabajadores, o bien por los estudiantes; estos últimos, en el ímpetu de la juventud y con la utopía de otros horizontes, reconocen con lucidez las incongruencias del orden social, disponiendo del coraje para enfrentar a la autoridad, en esa edad en que construyen su soberanía personal e indagan en el ejercicio de su libertad por la etapa de desarrollo en que se encuentran, en un momento de cristalización del pensamiento abstracto, en el cual se gesta la construcción de ideas o la “estructuración de los valores ligados a proyectos de porvenir”. (Piaget, 1981, p. 150).

Así es como en un contexto neoliberal que incita al consumo de todos los bienes imaginables a costa del permanente endeudamiento, las condiciones de vida cotidiana de la multitud son complejas, como un “callejón sin salida” que a muchos apenas les permite sobrevivir, o bien *vivir para trabajar* a diferencia de *trabajar para vivir*; es decir, habitando en lugares hacinados o a la intemperie, mal alimentados, en territorios sobrepoblados e inseguros, sin salud, junto a una humanidad que estruja los pocos recursos naturales para poder aún sostener la vida en el planeta. Cierta juventud fue capaz de reconocer esta realidad con claridad y sus demandas no respondieron solo a un mero ímpetu juvenil, como los grupos conservadores y la institucionalidad lo interpretaron; se trataba sino más bien de una clara distinción que les permitía abstraer un horizonte oscuro si aceptaban el orden establecido y una existencia de extremado esfuerzo y sacrificio como las generaciones anteriores, cuyos frutos siempre son para un mañana que no llega ni se vislumbra. Estos actores sociales se sostenían en la solidaridad y la reciprocidad, fruto de la apertura de conciencia que promueve el pensamiento abstracto y el desarrollo moral y del cuidado en la juventud (Gilligan, 1985; Kohlberg, 1981; Piaget, 1976), cuando el imperativo kantiano de considerar al otro como un fin y no como un medio

se convierte en un discurso vacío para aquellos que esperan, así como para quienes tendrían el poder de aplicarlo.

Así da cuenta un joven que participó en la primera línea de la revuelta social y, a la distancia, hace un análisis acerca de las expectativas de vida y porvenir que ofrece el sistema actual, para quienes han experimentado la pobreza y falta de oportunidades:

Si estás en la pobreza máxima y no tienes el capital cultural educativo para salir adelante por ahí, y también salir adelante a ¿qué? ¿A esclavizarte en un trabajo de lunes a sábado de nueve horas diarias para llegar a tu casa a puro comer y dormir, decirle a tu señora que la amas antes de dormir y al otro día repetir el ciclo por trescientos cuarenta y tantos días del año porque te tomas 12 días de vacaciones? ¡No me parece una vida muy digna, poh! Entonces, yo entiendo que los *weones* quieran convertirse en narcos, ladrones o sicarios... Si tú me dices “salir adelante es congruente con este trabajo que dice: ‘Esclavízate!’”, no quiero salir adelante. (Entrevistado NN 5 en Santiago, 23 de marzo 2023)

En este escenario, cada ser ocupa una categoría en un orden social jerárquico, donde unas vidas son más valiosas y dignas que otras desde la *cuna* hasta la muerte, y no todas las vidas son dignas de duelo, como señala Judith Butler (2020). Por lo tanto, surge la necesidad de *ampliar el campo de lo posible* cuando la disconformidad ciudadana lucha por una existencia en la cual sea posible proyectarse bajo otro horizonte.

El concepto *grievability* —que traducido al español correspondería a los neologismos del sustantivo *duelidad*, el adjetivo *duelable* o el verbo *duelar*— es incorporado por Butler (2020, p. 236) para señalar aquellas existencias tan invisibilizadas o menospreciadas en la sociedad actual que no alcanzarían siquiera el derecho a ser lloradas al morir, como lo son los inmigrantes en busca de sobrevivencia que mueren cruzando mares o desiertos, entre tantos otros. De este modo la *duelidad* corresponde al derecho a tener una existencia que puede ser lamentada al perderse.

Pues bien, en conformidad con estos criterios de reconocimiento y de valoración humana diferenciado, donde históricamente han habido existencias consideradas no dignas de duelo como los salvajes, los negros, las mujeres, las disidencias sexuales, los locos, los pobres —siempre los pobres— la multitud ha ido gestando sus luchas; es allí mismo donde los condenados de la tierra de Fanon (2001) sobreviven como colectividades excluidas, vacías de valoración.

VIOLENCIA Y RECONOCIMIENTO EN PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Ahora bien, hoy en día la gestación y conformación de estos colectivos y sus luchas se hace aún más compleja y toda hipótesis es arriesgada, ya que habitamos el “acontecimiento”, de un mundo cambiante y en red, controlado y a la vez liberado por la tecnología y las redes sociales. La inmediatez y los medios modifican constantemente la manera de comunicarnos, dificultando los análisis, ya que surgen puntos de vista que se superponen, unen o contrastan. En este escenario se van conformando colectivos que responden, se unen o generan acciones rupturistas, colectivos e individualidades que aparecen y desaparecen.

Las posibilidades que ofrece esta red global en tecnología y comunicación democratizan y empoderan, ya que podemos acceder a ella para conocer realidades, desenmascarar engaños y abusos, confluir, encontrarnos y colectivizarnos para asuntos específicos de manera más “líquida”, como señala Baumann. Permite la diversificación, al fraccionar dimensiones de nuestra existencia y actuar como “erupciones de sociabilidad” en la idea de *neotribus*. (Baumann, 2011, p 162).

En este orden, los grupos y colectivos no siguen necesariamente la lógica de reunirse con base en objetivos y proyectos permanentes —como las religiones o los partidos políticos—, sino más bien en la inmediatez actual con el aporte de la tecnología, y estos cuerpos sociales son entidades que pueden conformar subconjuntos esporádicos y cambiantes, modificables. De este modo la posibilidad de acceso apabullante a la información hace vulnerables las confianzas y los compromisos, a la vez que la sociedad de consumo permea los hábitos sociales que adhieren al cambio permanente.

Por una parte, el neoliberalismo y el mercado han instalado una manera de habitar en sociedad donde lo individual eclipsa lo social; mientras el acelerado avance de la tecnología y sus medios de comunicación, como el acceso instantáneo a grabaciones personales por medio de aparatos telefónicos, cámaras, drones y redes sociales, atrapa la privacidad personal al mismo tiempo que democratiza la información permitiendo —cada vez más— develar realidades que el poder intenta ocultar, desbaratando así abusos hacia los ciudadanos. Puede responder, así, al imperativo de distinguir la comunicación veraz de la falacia, como la utilizada en las campañas presidenciales de Donald Trump y Jair Bolsonaro, que influyeron sustantivamente en sus triunfos electorales; o bien la tergiversación de la propuesta de nueva constitución en Chile en septiembre del 2022, que aportó a que esta fuera rechazada por la ciudadanía.

Todo esto radica en un desbaratamiento de las instituciones públicas, privadas y religiosas, y en una juventud carente de referentes; en este escenario se reduce o anula la disposición y la confianza a adherir a dimensiones de libertad, autonomía y energía en proyectos colectivos.

En términos de lazo social, esta realidad conduce al individuo a transitar en el estrecho límite entre la construcción de la soberanía personal y la enajenación del individualismo. Es decir, en términos de constitución de la identidad individual —acudiendo al alegato de la crítica de Hegel de Cristóbal Balbontín (2014)— nos referimos a la frontera que consiste, por una parte, en la apropiación de sí mismo en cuanto construcción de la libertad como lucha de reconocimiento y en la diferenciación con el otro; y, por otra, en el peligro de abstraerse del otro en esta construcción identitaria: “No recibir nada de los demás excepto lo que hay en mí” (Balbontín, 2014, p. 34)

Por lo tanto, en el escenario de una revuelta social, hablamos de colectivos que se distancian de la narrativa de “pueblo”, para habitar una noción de multitud como cuerpo social que no es jerárquico ni se acopla a partidos políticos, sino más bien se constituye como un grupo de entidades en un objetivo común que puede ser transitorio y episódico. Dichos objetivos transitan, se transforman, crecen o desaparecen en este vaivén de inmediateces, generando estados de clímax social colectivo fortalecido en la dimensión emocional de las demandas y denuncias racionalmente compartidas; no obedecen —necesariamente— a liderazgos preestablecidos, sino más bien a la adrenalina de la acción, cuyo orden se constituye en poder violento y disruptivo, capaz de enfrentar la violencia conservadora de derecho en manos de la policía y el aparato legal de los Estados. En esta línea las palabras de un participante de la primera línea en la revuelta social chilena el 2019 dan cuenta de la experiencia y el sentido que tienen para él las acciones colectivas a las cuales se enfrenta en dicho acontecimiento:

De repente vemos a unos *weones* con unos fierros reventando los candados de las cortinas metálicas del OK Market, y se les empezó a sumar más gente, y ya no eran tres *weones* haciendo eso, una parte de la masa estaba ahí, otros en la barricada, otros mirando y otros tocando cacerolas, siento que encontraron su lugar. [...] Entonces, veo a estos *gallos*, yo no me uní al principio hasta que abrieron y reventaron y empezó un saqueo popular pero no un saqueo de *asegurado*³, y aquí es cuando nosotros distinguimos la violencia de los *barbáricos*⁴. La gente que abrió empezaron a sacar cosas en su carro para afuera, y empezaron a acoplar la mercadería en la esquina de

VIOLENCIA Y RECONOCIMIENTO EN PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

la Villa Frei y empezó un: “Ya vecino ¿quién tiene guaguüita? Aquí hay pañales. ¿Quién tiene gatitos? Tenemos comida de gato” [...] Yo rescaté dos años para mi tratamiento de las alergias de la farmacia, y andaba repartiendo remedios. (entrevistado nn5. Santiago, 23 de marzo 2023).

[...] nuestra unión estaba en la praxis... en la praxis organizacional, creo que eso es lo que hace la primera línea... habla de la inmediatez: ahora es el momento en que nos organizamos en contra de algo y en dos horas más cuando esto termine, no vamos a estar en esta; no nos vemos, no nos *cachamos*, no nos organizamos más. Pero, en la praxis nos unimos. (entrevistado NN5. Santiago, 23 de marzo 2023).

Estas individualidades en el colectivo legitiman la violencia como medio que permite comunicar la rabia de sus frustraciones ante el mundo que se ven obligados a vivir, ante las injusticias y las violencias por la cuales han sido agredidos. Christian Lazeri (Salas *et al.*, 2021) la describe como una violencia canalizada por intermediación de los movimientos sociales que obedecían a una experiencia histórica; hoy se trata de colectivos constituidos por la intermediación de una red que transita entre la individualidad y la multitud fluctuante que, a largo plazo, podrá constituirse o no en un movimiento social. Emmanuel Renault (2017) profundiza en cuanto al mecanismo de los movimientos sociales, señalando que estos estarían atravesados por una dinámica compleja: la dinámica práctica de la lucha contra una situación de injusticia, una primera dinámica normativa orientada a una reflexión explicativa de legitimidad ante las expectativas y una segunda dinámica normativa referida a las demandas, justificación y objetivos perseguidos; las dos primeras dinámicas se presentarían de manera incipiente en los disturbios colectivos o ciertos tipos de violencia urbana, cuyo proceso puede o no encaminarse hacia dicha dinámica normativa de segundo nivel.

La reflexión de este entrevistado refleja de algún modo la dinámica práctica —de la lucha ante la injusticia— y la explicativa —de la legitimidad de la acción violenta—, como la desarrolla Emmanuel Renault:

La política es el juego de ellos, son sus reglas, sus jueces, ellos quienes deciden, ellos quienes mandan testigos, entonces por el camino de la política yo encuentro que es un absurdo realmente, me parece una ridiculez gastar tanto tiempo en eso, por eso creo en el camino violento como desde los quince años [...] ¿Les pediremos por favor? Eso no genera cambios, no ha sido nunca en la historia y nunca va a ser. Por eso yo llevaba muchos años esperando una revolución violentista, hasta que llegó poh, y no lo podía

creer, como que me saltaba el corazón, empecé a sentir como una euforia [se emociona]. [...] Salimos a manifestarnos a Plaza Egaña y ahí empezó todo a agarrar mucho vuelo, yo ya había sido partícipe de las protestas pero claro, todo más pacífico... un *guanaco* y un par de lacrimógenas pero aquí los pacos empezaron de repente, de la nada a disparar lacrimógenas así, al medio de nosotros, a dispararnos balines, a un amigo le llegó un balín en la cabeza. La respuesta violenta en nosotros escaló muy rápido así, y el miedo a que las cosas no cambiaran era más grande al miedo de que me pasara algo [...] Defiendo una violencia no por irracional sino por el contrario: por racionalizarlo todo... una violencia que se diferencia de la barbarie, la barbarie es violencia sin sentido. (entrevistado NN5 en Santiago, 23 de marzo 2023).

Nociones en cuestión: la paradoja entre la violencia y el reconocimiento

Estos colectivos, en su mayoría jóvenes, incorporan la violencia como herramienta legítima para enfrentar al poder expresado en la policía y las atribuciones de las democracias actuales para abordar con represión las manifestaciones de descontento de la multitud. Es una desobediencia civil legalmente criminalizada que la multitud desestima ante una revuelta social de demandas compartidas, atribuyéndose el derecho a ocupar las calles para manifestarse masivamente, en donde surgen colectivos, como la primera línea, que en un gesto de cuidado a la multitud manifestada enfrenta y se defiende violentamente de la violencia estatal experimentada.

Al abordar la violencia, hay que destacar que la violencia política se fue incorporando como un estado de guerra permanente, un estado de excepción⁵ reiterado “en esa tierra de nadie entre el derecho público y el hecho político, y entre el orden jurídico y la vida” (Agamben, 2004, p. 24). Los gobiernos atrapados por el poder económico no priorizan las demandas esenciales de una ciudadanía; los ciudadanos explotan en la indiferencia de sus gobernantes y se atribuyen el derecho a expresarse —pacífica y violentamente— sobrepasando los límites legales que consideran legítimos, con la consecuente violencia de derecho estatal atribuida a las policías.

En un contexto en el cual el conflicto es permanente, en la violencia generada por la desigualdad y la indiferencia ejercida por quienes ostentan el poder político y económico cuyas decisiones en términos económicos, jurídicos, sociales y medio ambientales profundizan las injusticias y erosionan la convivencia, la ciudadanía va explotando con demandas sectorizadas a las cuales se van incorporando la gran mayoría. En dicho contexto se enfrentan la violencia civil del Estado con la violencia urbana

VIOLENCIA Y RECONOCIMIENTO EN PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

para acallar y aplacar los disturbios; es la disputa del derecho a la violencia entre aquella conservadora del poder estatal y la instauradora de derecho (Oyarzún, 2017) que se atribuye la multitud. Esa situación se ha ampliado a escala global, como bien lo describen Hardt y Negri:

En el mundo de hoy existen numerosos conflictos activos, algunos de corta duración y confinados a un lugar determinado, otros duraderos y expansivos. Estos conflictos deberían ser considerados no como ejemplos de guerra sino más bien de guerra civil. Pues mientras que la guerra, según la concepción tradicional del derecho internacional, es un conflicto armado entre entidades políticas soberanas, la guerra civil es un conflicto armado entre combatientes soberanos y/o no soberanos dentro de un mismo territorio soberano. (2004, p. 23)

En estas situaciones de conflictos internos, estos colectivos, como es el caso de la primera línea, confrontan a la policía y a la institucionalidad, enfrentando la violencia con violencia, asumiendo el rol del *gran criminal* que señala Walter Benjamin, puesto que son enaltecidos y valorados por la multitud. Esto lo podemos reconocer en numerosos escenarios: el mayo del 68 en París con las demandas estudiantiles de derechos laborales; la crisis económica en Islandia el 2008, que alcanzó avances al respecto, también en términos constitucionales; la primavera árabe el 2010, en la lucha por la democracia y los derechos ciudadanos como en Egipto el 2011, que lamentablemente ha desencadenado más guerras, nuevas injusticias y violaciones a los derechos humanos; la Revolución de los paraguas en Hong Kong en 2014, con demandas políticas democráticas cuyos derechos no fueron alcanzados; la revuelta social en Chile 2019 ante la inequidad social, que logró la activación de un proceso constituyente; Colombia en 2021, donde la ciudadanía rechazó las medidas neoliberales del gobierno y logró revertirlas. En estos conflictos se ven enfrentadas una violencia a la otra, algunas logrando acuerdos o, por el contrario, envueltas en un espiral de mayor violencia y represión.

La violencia es una noción que está intrincada con el derecho y la democracia, donde la democracia bien ejercida pareciera ser el pulso que permite aplicar el derecho positivo y generar la confianza que permite al ciudadano donar su soberanía. Sin embargo, cuando esta se percibe traicionada por una democracia netamente de sufragio, que transa sus principios con el poder económico, la multitud observa, espera, desconfía, hasta que revienta ante la indiferencia a sus demandas y decide recuperar

su soberanía; en ese momento, la violencia entre el poder institucional en manos de la policía compite con el poder ciudadano que se rebela.

En definitiva, las personas evitamos ser víctimas de la violencia; sin embargo, la legitimidad o ilegitimidad requiere ir más allá de la declaración de un imperativo normativo, y se hace necesario observar los elementos que circundan la expresión de violencia. Desde esta perspectiva, se establece una relación entre la violencia y la experiencia de injusticia traducida en menosprecio, la cual requiere de nuestra atención.

La experiencia de injusticia se traduce en el menosprecio, en la dignidad raptada bajo una valoración categorial de la existencia humana, donde ciertas vidas valen y otras no, donde no todas son posibles de cuidar, donde la *duelidad* (Butler, 2020) constituye el derecho de algunas vidas mientras otras no caben en la sociedad, constituyéndose en “otros algunos”, como pronombre indefinido de entidades cuya existencia no se conoce o se pone en duda. Es un criterio categorial implícito, referido a normalizar que existan vidas que apenas sobrevivan con muchísimo esfuerzo y malas condiciones materiales, afectivas o de derechos.

El criterio de dignidad aplicado a una sociedad organizada implica, en términos concretos, acceso a un trabajo que brinde el sustento para subsistir, vivienda, salud, justicia, educación y medio ambiente sano, principalmente; sin embargo, ese mínimo imprescindible, entendido como el “desde” en el cual se declara posible la existencia de “los otros”, no se condice con los criterios aplicados a sí mismos por los grupos hegemónicos. Así, existe una brecha enorme de calidad de vida y dignidad entre una pequeña porción de la sociedad que cuenta con el mayor poder económico y político y aquellas personas que no alcanzan siquiera el mínimo imprescindible para vivir. Por lo tanto, la vida humana se hace categorial y con ello la dignidad sería el privilegio de algunos, un discurso vacío de igualdad distanciado de la experiencia vital de aquellas existencias no dignas de duelo. Un ejemplo de lo señalado lo grafica la declaración del Ministro de salud en Chile, Jaime Mañalich, al percibir las condiciones de vida de muchos ciudadanos de barrios sobrepoblados durante la pandemia COVID en el año 2020: “hay un nivel de pobreza y hacinamiento del cual yo no tenía conciencia de la magnitud que tenía” (como declaró a *La Tercera* el 28 de mayo del 2020), dando cuenta así de la distancia entre el poder y una parte importante de la ciudadanía, de una dignidad discursiva alejada de la experiencia vital de aquellas existencias no dignas de duelo.

VIOLENCIA Y RECONOCIMIENTO EN PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Se trata de aquellos “condenados de la tierra”, como les llama Frantz Fanon (2001), que han sido menospreciados; lo han sido desde las tres esferas de reconocimiento planteadas por Hegel y comentadas por Axel Honneth (1997): en el amor, al no acceder al cuidado y el afecto; al no gozar de derechos de una existencia que permita habitar un lugar, crecer, vivir y/o desarrollar una identidad; como la experiencia de invisibilidad y menosprecio social por todas estas carencias y realidades, y una experiencia de violencia en la propia existencia.

Emmanuel Renault (Salas *et al.*, 2021) señala que la hegeliana lucha a muerte por el reconocimiento se expresa violentamente como alternativa posible de deliberación, entendiendo la violencia como un lenguaje, en cuyo registro existe una imposibilidad de abstraerse (Benjamin, 1977). La violencia aparecería allí donde hay un conflicto frente al marco legal que requiere ser revisado —punto en el que se detiene Judith Butler al relacionarlo con la “violencia divina” con la cual remata el notable ensayo de Benjamin *Zur Kritik der Gewalt*—; surge así la necesidad de suspender la violencia legal enfrentándola violentamente:

¿Puede relacionarse la divina violencia con el escenario en el que Benjamin reflexiona sobre una técnica civil de resolución de conflictos? [...] Si estas técnicas de no violencia suspenden el marco legal que gobierna nuestra comprensión de la violencia, entonces quizás esta “suspensión” de la violencia legal es lo que se entiende por “divina violencia”. Es una violencia hecha a la violencia de la ley, que expone su letal operatoria y establece una alternativa dentro de la sociedad, una técnica en proceso que no requiere de la ley. (Butler, 2020, p. 153)

Esto se ve reflejado en las revueltas sociales actuales; podríamos decir que ciertos colectivos, como la primera línea, deniegan el reconocimiento a la policía, destruyendo lazos referidos al contrato social, menospreciando el poder y desobedeciendo. De este modo, puede esta “denegación de reconocimiento significa[r] un tipo de destrucción de lazos comunicativos que crea lazos sociales” (Salas *et al.*, 2021, p. 127).

En definitiva, hablamos de la violencia utilizada como un recurso comunicativo, como un lenguaje, en la lucha por el reconocimiento personal o comunitario, como andamiaje de la (re)construcción social. Christian Lazzeri lo explica a partir de Simmel y su visión del rol del conflicto, donde la violencia cumple justamente la función de conflictuar, rompiendo puentes

de comunicación con el fin de implicar al otro en una negociación con miras a la restauración del lazo social (Salas *et al.*, 2021).

Acerca de este argumento quisiera acudir al lema que representó el comienzo de la revuelta social chilena, “Chile despertó”, para aplicarlo a las ideas recién planteadas. Y es que podemos comprender este *despertar* en un doble tránsito. Por una parte, la multitud despierta para congregarse unida, unidad que es una forma de poder que actúa concertadamente como señala Hannah Arendt: “el poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido” (Arendt, 2006, p. 60) sobreponiéndose a la pasividad y la disgregación. Por otra, hace referencia a este rol deliberativo de la violencia que asalta y despierta al poder político y económico para que se aproxime a atender y reconocer el abandono y la falta de reconocimiento social; semejante despertar permitió abrir un proceso constitucional.

El contexto

En el contexto de la revuelta social de Chile en el año 2019 se puede concebir un ejercicio de pasar de los conceptos a la práctica, en un diálogo entre las abstracciones intelectuales y la dimensión emocional de los acontecimientos sociales y las experiencias humanas. Allí irrumpe una multitud en el sur del continente americano, habitado por diversos pueblos indígenas, en su mayoría mapuches, colonizado por españoles en el siglo XV, y posteriores migraciones europeas, mayoritariamente compuesta por el mestizaje, como describe el historiador chileno Gabriel Salazar: “Chile ha tenido desde el siglo XVI, un “bajo pueblo” demográficamente mayoritario pero majaderamente maltratado, el pueblo mestizo” (Salazar, 2019, párrafo 16). La población chilena se constituye aproximadamente de un 10% de pueblos indígenas originarios, un 8% de población migrante (peruana, colombiana, haitiana y venezolana) y un 58% de población mestiza. Esta última, en general despreciada y criminalizada, ha sido designada con etiquetas verbales tales como *huachos*, *rotos* o *flaites*, quienes se constituyen como sujetos de derecho recién desde 1931.

Salazar plantea al respecto que fue este pueblo mestizo el que dio un golpe letal al neoliberalismo en la revuelta social, saliendo de la periferia a la luz de manera violenta (2019). Y así lo describen estos jóvenes que formaron parte de la primera línea, desde sus historias, sus expectativas y comprensiones de lo que estaba sucediendo y de lo cual querían formar parte:

VIOLENCIA Y RECONOCIMIENTO EN PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

[...] vivíamos en un depa y ahí yo me acuerdo, tenía cinco años, miraba por la ventana y *hueones echándose a tajos*⁶, o peleándose así, *echándose la aniñá*⁷ y no sé, poh, no se poh! Un hueon amenazando a otro con un cuchillo, pero de estos de los pescados y hueás [...] y la guagua; una mina con una guagua y más encima la mina así con una *hueona* en brazos, también *echándole la choreá*⁸ al lado del cuchillo, y como *huevo*s terrible raras, poh. Salía a caminar y *weones* ladrones fumando pasta en el piso, que sé yo [...]

La cuestión es que yo empezaba en las noticias a escuchar y decía “¡Ohhh, como que va...!”, como que me ponía contento así, decía: “Me gustaría estar dejando la *cagada*”, así como en mi mente, ya así, dejando la *cagá* contra los *pacos*, que se yo, ya poh así pero así de emoción, pero tampoco era... y ya después, y cacha que yo hacía esa *hueá* poh, me venía a la pega *pal pico*, como dos horas con los tacos [...]

Venía modo de trabajo con camisita así, jajaja, chist..., me da risa porque yo venía porque era así como que yo siempre quise, así que la gente así como que entre comillas despertara, que la gente cambiara de mentalidad, que diera un paso también, que se atreviera a soltar la voz, eso me gustaba, me emocionaba y me daba así como emoción, caleta así, a *cagar*, como que me sentía bien y estuve feliz por eso. Y me *mamaba* los tacos enormes que yo odiaba así, emm, pero me iba como incentivado en mi mente porque decía: “¡Que *bacán* que por fin está *hueá* yo lo ando buscando desde que iba en el colegio así, yendo a todas las marchas así, no sé, como le llaman luchando así, tirándole camote a los *pacos* que al fin y al cabo en verdad no tiene mucho sentido porque daño no se hace mucho y pa’ tirar molotov y quemar a alguien también es como que hay que estar un poco trastocado si tampoco es normal querer quemar a un... aunque sea un *paco* así o ya podí quemarlo pero después si el que lo quemó no lo va a ver todo quemado después y, si lo viera quedaría traumatado yo me imagino poh, como que tampoco es normal la violencia poh. (Entrevistado NN 2 en Santiago, 24 de diciembre 2022)

Vivimos de manera desclasada en Chile, donde el endeudamiento te permite vivir creyendo que eres como ellos ¿*cachai*?

Es un absurdo aspiracional la sociedad chilena, todos somos desclasados, siempre esclavos de todos estos millonarios dueños del país ¿Les pediremos por favor? Eso no genera cambios. (Entrevistado NN5 en Santiago, 23 de marzo 2023).

Desde dicho imaginario, el año 2006 en Chile se comienza a hacer explícita la conciencia de la desigualdad; los estudiantes comienzan a manifestarse por demandas de derecho, equidad y calidad de la educación,

movimiento que se profundiza en el 2011 a nivel universitario con la demanda de rechazo al endeudamiento, y el movimiento feminista el 2018. Se sumaron las demandas ciudadanas transversales, tales como salud, pensiones, política de género, pueblos originarios, disidencias sexuales. Era una serie de demandas legítimas y justas, que la institucionalidad no encauzó con acciones reales en un marco de legalidad contundente desde el retorno a la democracia en 1990. Por el contrario, el sistema neoliberal que instaura la dictadura cívico-militar intensifica las diferencias económicas y sociales. De este modo, la desobediencia civil constituiría el malestar ciudadano generalizado de una gran parte de la sociedad chilena (Gutiérrez *et al.*, 2024).

Esta revuelta es iniciada por la demanda a evadir el pago del transporte público por parte de los estudiantes secundarios movilizados, utilizando el lema “No son treinta pesos, son treinta años”. Gran parte de la ciudadanía, lejos de criminalizar esta propuesta, adhiere a ella transversalmente; a pesar de la violencia que la acompaña: como el ataque incendiario en ocho estaciones del Metro de Santiago⁹ —delito que aún no ha sido resuelto— (Gutiérrez *et al.*, 2024), daños a la propiedad privada y pública, incendios a buses, iglesias, y otros elementos, destrucción de monumentos, rayado de muros, etc. (*La Tercera*, 2022). La legitimización ciudadana se expresa a lo largo de todo el país a través de manifestaciones masivas y permanentes, centradas en demandas de igualdad, justicia y dignidad; es decir, demandas de reconocimiento a un Estado que responde con el estado de excepción constitucional. En ese momento se tensiona el *punto deliberativo* (Gutiérrez *et al.*, 2024).

Así se enfrenta la violencia instauradora de derecho con la violencia conservadora de derecho (Oyarzún, 2017). La violencia institucional de la policía, por su parte, viola los derechos humanos y deja personas muertas, a dos personas ciegas, al menos a cuatrocientas con trauma ocular, otras con heridas de balines de diversa gravedad, y múltiples detenciones (Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH), 2019), amparándose para ello en el recurso de la prisión preventiva. De este modo se ejerce el rol represivo de los aparatos ideológicos del poder estatal (Althusser, 1988), en la persistencia del menosprecio social y jurídico. En este contexto, una joven de primera línea que sufrió la violencia policial narra así su experiencia:

No había micros, venía de mi trabajo, llegaba a mi casa como las 11 de la noche, porque entre desarmar, caminar, buscar locomoción, y todo lo que significa, es un poco largo el viaje..., lo hice así varias veces hasta que llegó

VIOLENCIA Y RECONOCIMIENTO EN PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

el viernes 13 de diciembre y ahí me dispararon. Yo ya no iba a la primera línea y esto es lo casi anecdótico de estas historias porque nunca me pasó nada cuando estaba allí y me pasa esto cuando vengo de vuelta de mi trabajo. Estaba todo oscuro, porque los viernes eran más caóticos y yo no vi, iba caminando y lo único que sentí es que se me entumece la pierna y no podía caminar y en mi cabeza me dije: “¡me llegó un perdigón!”, pensé que era uno, no vi quién me disparó, solo sentí, no había nadie y me puse a gritar, y unos cabros me llevaron donde había enfermeros, estaban los Cruces Azules. Me rajan el pantalón y encuentran que eran seis impactos balísticos (muestra sus cicatrices); esta es una, esta es otra, esa es la otra, y esta es la otra... no podía caminar... Me llevaron a La Posta central: ¡Horrible!, los *pacos* adentro como una forma de violentar, una provocación... en los informes que me entregaron decían que tenía sólo un impacto balístico, insistimos y volvieron a hacer un mal informe y, finalmente entregaron el CD con las imágenes reales en que se ven claramente los cuatro impactos balísticos. [...] Sentí que se estaban ensañando conmigo. (Entrevistada NN6¹⁰ en Santiago, 31 de marzo, 2023)

En definitiva, la violencia ocupa un lugar preponderante en la revuelta social, en sus diferentes versiones. Ante una indiferencia y falta de sintonía de parte de la institucionalidad gobernante y de la élite económica, se advierte una violencia simbólica amparada en la legalidad constitucional y el discurso dominante a través de los medios de comunicación; la ciudadanía reacciona y se congrega legitimando la evasión y el derecho a manifestarse, en disturbios violentos y pacíficos, criminalizados transversalmente por la policía que, amparada en la violencia estatal del estado de excepción, la ejerce indiscriminadamente. La primera línea ocupa aquí un lugar fundamental de doble y antagónica conceptualización: criminal para unos y heroica para otros.

En este escenario, surgiría el rol conflictivo de la primera línea, que en su accionar utiliza una comunicación violenta para deliberar, permitiendo a la ciudadanía legitimar sus demandas, rompiendo puentes para iluminar violentamente la necesidad de reconocimiento de otros y de ellos mismos ante la institucionalidad.

He aquí la paradoja entre la lucha de reconocimiento y la violencia en la primera línea. Se trata de la experiencia de injusticia que enfrenta este colectivo como parte de un grupo que queda marginado, que en su accionar aporta una dimensión de legitimidad al proceso constituyente, y obtiene cierta valoración de la multitud como reconocimiento afectivo y social en el momento de la coyuntura de la revuelta. Sin embargo, esta valoración se

diluye en la fase normativa del proceso constituyente, donde la experiencia emocional no trasciende a un reconocimiento en la dimensión del derecho, sino por el contrario a la criminalización, y la consecuente sanción se instala como experiencia de menosprecio y olvido (Gutiérrez *et al.*, 2024).

En este olvido y menosprecio podemos reconocer un proceso unilateral, que no alcanza la perspectiva autoconsciente de ese otro ser social, en ese doble movimiento que se requiere para el reconocimiento como lo explica Hegel en la dialéctica del señor y el siervo:

Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*. (Hegel, 1973, p. 117)

Conclusiones

La democracia, como sistema de gobierno y organización de la sociedad sostenida en el derecho, debe incluir a toda la ciudadanía, reconocerla, valorarla, en términos de justicia; con ella se fortalece el reconocimiento social que permite convivir con nuestras diferencias y capacidades de manera solidaria unos con otros. Sin embargo, un sistema neoliberal que enaltece el libre mercado, disfrazado de igualdad de oportunidades, ha implicado condiciones de vida ínfima para una mayoría y privilegios extremos para otros, en todo orden de necesidades y servicios, construyendo existencias estamentales, señores y siervos, reconocidos y menospreciados, *duelables* y no *duelables*.

La sociedad chilena, en octubre del 2019, “estalló” ante esta manera de convivir, respondiendo con desobediencia y violencia concreta a la violencia simbólica, legal y estatal.

De este modo, en el intento de normar la sociedad hacia las transformaciones sociales y políticas, entrelazadas con el mercado neoliberal extremo, se transforma a la democracia, desvirtuándola y obstaculizando las transformaciones sociales (Gutiérrez *et al.*, 2024). La revuelta social chilena en el 2019 es expresión de ello.

En definitiva, una pequeña porción de la sociedad que es la que cuenta con el poder económico y político, declara permanentemente el

VIOLENCIA Y RECONOCIMIENTO EN PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

rechazo a la violencia en todas sus formas, y ese rechazo se sostiene en el derecho positivo. Sin embargo, ese poder no reconoce la violencia que su propio poder comporta la impotencia y el resentimiento ante la injusticia, que implica la invisibilización de formas de sufrimiento social que el sistema socioeconómico imperante conlleva. Como señala Emmanuel Renault (2017), es en la experiencia de la injusticia donde se hace carne el menosprecio. Ese menosprecio trae consigo emociones gatilladoras de la violencia como lo son la frustración y el resentimiento; es una experiencia que, cuando transita de lo singular a lo plural al ser compartida, se expresa a través de manifestaciones, revueltas, saqueos; en síntesis, una violencia que se pretende instauradora de un nuevo derecho, como plantea Walter Benjamin (1977). Quienes no han experimentado la injusticia consideran la violencia como salvaje e irracional, exenta de sentido político; sin embargo, para quienes viven la existencia de manera injusta se constituye en un lenguaje normativo, aquel de la lucha por el reconocimiento y, para algunos, la aspiración a la transformación de las instituciones mediante movimientos sociales, que permitan alcanzar una plena inclusión y participación en los beneficios de la sociedad.

Notas

¹ Se incorporan dentro del texto extractos de entrevistas a protagonistas de la primera línea con identidades anónimas, en el marco del desarrollo de tesis doctoral de la autora. Aparecen numerados por personas NN, con lugar y fecha de entrevista.

² Referido a grupos de personas en objetivos y/o accionar conjunto en un período determinado.

³ Un saqueo inconsciente.

⁴ De barbarie que implica una violencia irracional.

⁵ Agamben describe que “el Estado de excepción no es ni externo ni interno al ordenamiento jurídico, y el problema de su definición concierne precisamente a un umbral, o a una zona de indiferenciación, en el cual dentro y fuera no se excluyen sino que se indeterminan”. (Agamben, 2004, p. 59)

⁶ Peleando a cuchillo o herramientas cortopunzantes.

⁷ Provocándose a pelear.

⁸ Agrediendo verbalmente, de manera amenazante.

⁹ Metro de Santiago: tren subterráneo de transporte público

¹⁰ Persona que experimentó mucho maltrato, no le extrajeron los perdigones hasta un mes y medio después. Aún camina con bastón y con dolor persistente en su pierna.

Referencias

Agamben, G. (2004) *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo editora

Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado: Freud y Lacan*. Nueva Visión.

Arendt, H. (2006) *Sobre la violencia*. Alianza Editorial

Balbontín, C. (2014). Une critique de la constitution sociale de l'identité subjective dans la lutte pour la reconnaissance de G.W.F. Hegel. En: C. Duchene-Lacroix, F. Heidenreich et A. Oster (dirs.), *Individualismus –Genealogien der Selbst (Er) Findung, Sammelband N° 25, Internationalen Zentrums für Kultur- und Technikforschung (IZKT)* (pp. 77-87). Universität Stuttgart, Berlin, Lit-Verlag.

Bauman, Z. (2011). *Ética posmoderna, en busca de una moralidad en el mundo contemporáneo*. Siglo XXI.

Benjamin, W. (1977). *Zur Kritik der Gewalt. Gesammelte Schriften II, 1*. Suhrkamp.

Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Planeta

Fanon, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.

Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez Recabarren, M. B., Ulloa Molina, J., y Balbontín Gallo, C. (2024). Movimientos sociales de octubre 2019 y el proceso constituyente en Chile: la deuda pendiente. *Utopía y praxis latinoamericana*, 29(104). <https://doi.org/10.5281/zenodo.10501673>

Hardt, M., y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del*

VIOLENCIA Y RECONOCIMIENTO EN PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Imperio. Random House Mondadori.

Hegel, G. (1973). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Grijalbo.

Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH). (2019). *Informe anual 2019: Situación de los Derechos Humanos en Chile en el Contexto de la Crisis Social*.
<http://bibliotecadigital.indh.cl/handle/123456789/1701>

Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*. Harper & Row Pubs.

La Tercera. (14 de octubre 2022). Especial Estallido: tres años.
<https://www.latercera.com/etiqueta/especialestallido3anos/#>

Oyarzún, P. (2017). *Letal e incruenta: Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. LOM Ediciones.

Piaget, J. (1976). *La toma de conciencia*. Ediciones Morata

Renault, E. (2017). *L'expérience de l'injustice. Essai sur la théorie de la reconnaissance*. La Découverte.

Salas, R., MacAdoo, A., Pauchard, P., Samaniego, M., Balbontín, C., Dupuis, H., y Gutiérrez, M. B. (2021). Entrevista a Emmanuel Renault y Christian Lazzeri. *Revista stultifera*, 4(2), 121-142.
<https://doi.org/10.4206/rev.stultifera.2021.v4n2-06>

Salazar, G. (2019) El “reventón social” en Chile: una mirada histórica. *CIPER*. <https://www.ciperchile.cl/2019/10/27/el-reventon-social-en-chile-una-mirada-historica/>

Sartre, J-P, y Cohn-Bendit, D. (1978). Diálogo entre Jean-Paul Sartre y Daniel Cohn-Bendit. En M. Pellegrini (comp.) *La imaginación al poder* (pp. 39-54). Argonauta.

El gobierno del cuidado domiciliario en salud: una lectura desde la analítica histórico-filosófica de Michel Foucault

The Government of Home Health Care: a Reading from Michel Foucault's Historical-Philosophical Analytics

Harold Dupuis Marambio
Universidad Austral de Chile, Chile

Resumen

En este escrito se propone un ejercicio de uso de la analítica histórico-filosófica de Michel Foucault para el abordaje de la temática del cuidado, temática que delimitamos al dominio del cuidado domiciliario como “foco de experiencia”. En torno a esta noción presentamos un ejercicio de aplicación, para reflexionar sobre el potencial analítico y de problematización que encierra. Se da cuenta del cuidado domiciliario en los juegos de verdad de la medicina, en las matrices normativas de la medicalización de la sociedad y en los procesos de subjetivación implicados en la *relación de sí* desde el gobierno del cuidado. En ese contexto, el cuidador deviene un cuerpo sujetado; pero, desde esta experiencia límite, se hace posible experimentar las propias formas de resistencia a partir de la noción de *cuidado de sí*, como noción para pensar críticamente nuestro presente a partir de una problematización sobre la forma de relación que establecemos con nosotros mismos. Este gesto crítico nos habilita para establecer límites a las formas de gobierno de la vida. Se concluye con algunas indicaciones para un trabajo futuro en torno a la relación crítica entre *cuidado de sí* y neoliberalismo.

Palabras claves: cuidado, foco de experiencia, gubernamentalidad, medicalización, subjetividad, cuidado de sí

Recibido: 8/04/2024. Aceptado: 6/06/2024



Este artículo forma parte del proyecto ECOS-ANID N°210041.

Harold Dupuis Marambio es candidato a Doctor en Ciencias Humanas, Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3924-0530>

Contacto: dupuisarambio@gmail.com

Cómo citar: Dupuis Marambio, H. (2024). El gobierno del cuidado domiciliario en salud: una lectura desde la analítica histórico-filosófica de Michel Foucault. *Revista stultifera*, 7(2), 179-201. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-09.

Abstract

This paper proposes an exercise in the use of Michel Foucault's historical-philosophical analytics to approach the subject of care. We delimit this theme to the domain of home care as a "focus of experience". Around this notion we present an exercise of application, reflecting on the analytical potential and problematization it contains. Home care is addressed in the games of truth of medicine, in the normative matrices within the process of medicalization of society as a form of government of life, and in the processes of subjectivation involved in the relationship of self with self from the government of care. In that context, the caregiver becomes a subjected body; but, from this limit experience, it becomes possible to experience one's own forms of resistance from the notion of self-care, as a notion to think critically about our present from a relationship of self with oneself that enables us to set limits to the forms of government of life. We conclude with some indications for future work on the critical relationship between self-care and neoliberalism.

Key words: Care, Focus of Experience, Governmentality, Medicalization, Subjectivity, Self-care

La temática del cuidado en salud se ha transformado en un fenómeno social de amplio alcance a nivel de las políticas públicas, de investigación en las ciencias sociales, desde las instituciones dedicadas al cuidado y, por supuesto, desde las propias experiencias de quienes cuidan y de quienes son cuidados; esto es, desde los profesionales de la salud, desde las personas que cotidianamente cuidan a sus seres queridos y también desde aquellos que, ante enfermedades que generan dependencia o reducen su autonomía, tienen que ser asistidos por otros, quienes asumen un rol delegado desde la familia y reforzado por las instituciones sanitarias. Este rol y su responsabilidad conlleva un saber sobre cómo cuidar, cómo ser cuidador y cómo cuidarse para seguir cuidando, y va definiendo una experiencia compleja, paradójica y múltiple en su sentido. Basta indicar, a modo de enunciado provocador, que parte de esta experiencia implica condiciones que hacen que el cuidador padezca y sufra el cuidado que realiza. Por tanto, en una sociedad en la que, en el mismo momento en que el cuidado se transforma en una práctica relevante, se deja sin los mecanismos de seguridad y bienestar a aquellos que la realizan, siendo esta exclusión parte de la experiencia del cuidar en el ámbito domiciliario.

Por otro lado, este cuidar —si lo pensamos por *fuera* de la fundamentación en un sujeto que realiza dicha práctica, que podríamos definir como *cuidador* — deviene problemático en términos epistémicos al poner en tensión la diferencia entre el *sujeto que cuida* y el *objeto cuidado*, donde el propio sujeto deviene objeto de dicha práctica. Este fenómeno en la actualidad se llamaría *auto-cuidado*, y se refiere a diversas prácticas que, teniendo una base en el discurso médico y sobre la salud, se desplaza a otros ámbitos que son medicalizados a través de las diversas disciplinas como la psicología, el trabajo social, la terapia ocupacional, entre otros. Desde aquí se configura un modo de subjetividad, en cuanto *relación de sí*, que se produce a partir de la realización de prácticas orientadas a su propio bienestar. En este sentido, se trata de una subjetividad que emerge en la producción de las condiciones de bienestar dentro de los procesos de medicalización que la desbordan y limitan.

Para exponer y desarrollar nuestros argumentos, (a) se parte situando, de manera general, los principales elementos que forman parte de la noción de *foco de experiencia* y su vínculo con la manera en que Foucault concibe *el pensamiento*; (b) posteriormente se especifican los *juegos de verdad* relativos al cuidado y a la figura del cuidador domiciliario en salud, donde el discurso sobre el cuidado, como algo natural del ser humano, ocupa un lugar de relevancia; (c) luego se brinda una descripción de las *matrices normativas*, situadas en los procesos de medicalización dentro de la gubernamentalidad, y (d) se abordan los *modos de subjetivación*, que se concretan en la tensión entre la sujeción de un *sujeto somatizado* y la crítica a estas formas para pensarse de otro modo a partir de la noción de *cuidado de sí*. Se concluye con algunas indicaciones para un trabajo futuro en torno a la relación crítica entre *cuidado de sí* y neoliberalismo, para desde aquí desarrollar una lectura desde dentro del propio neoliberalismo en su voluntad subjetivante.

Los focos de experiencia y el pensamiento

La experiencia moderna, en cualquier dominio de realidad, trae consigo una enorme complejidad al no haber *exterioridad dada*, sino diferencias elaboradas de forma inmanente que producen la propia interioridad y exterioridad. En este caso, se da como diferencia que, desde una lectura dialéctica (y su filosofía de la historia), se asumiría como momentos del movimiento de la negatividad, pero que desde la perspectiva de Foucault no habría posibilidad de descanso en un futuro prometedor, sino que se moviliza con inquietud en el acontecer de los problemas del presente.

Concierne a la aprehensión de la realidad en la que nos configuramos como experiencia, es decir, no a un sujeto que tiene una experiencia, como si el fundamento de la misma fuese el sujeto desde su soberanía vivencial; más bien, en la experiencia emergen “los juegos de verdad”, “las matrices normativas” y los modos de ser sujetos. En una configuración que surge de la correlación de estos elementos se articulan los “focos de experiencia” (Foucault, 2009, pp. 17-19). Dicha correlación presenta una dinámica interna que da forma a la relación entre estos elementos, que el autor entiende como “estructuras de conjunto que arrastran a las formas de la experiencia” (Foucault, 2015. p. 132). Son las que producen la realidad y las separaciones, inclusiones/exclusiones, suscitando lo que niegan, produciendo estructuras sociales de estas experiencias que no son absolutas ni eternas, sino que son temporales y sujetas a una permanente modificación. Estas estructuras permiten que la indagación histórica funcione con una mirada puesta en el exterior de las instituciones, de las normas legales, de las intenciones humanitarias, etc., para situarse en las relaciones de poder y sus formas de materialización en los juegos de verdad, normas y formas de subjetividad.

Estas nociones de experiencia y estructura intentan otorgarle validez histórica a aquello a lo que ni la filosofía ni la historia han prestado mucha atención, o bien la atención que se le ha dado se basa en determinadas figuras conceptuales que, desde su *logocentrismo*, solo ilustran en el objeto la verdad contenida en el concepto, limitando la libertad de los acontecimientos y de sus posibilidades de ser pensados de otra manera.

Desde aquí, la noción de pensamiento, tan propia de la relación sujeto-objeto o de las síntesis posibles en las que la propia filosofía y ciencias humanas se identifican, se desplaza a su vínculo directo con la experiencia y su forma de estructurarse. Es así como, por ejemplo, más que limitarse a concebir la locura como historia de las representaciones y conductas respecto de esta *enfermedad mental* a lo largo de su evolución y progresión desde unas ideas falsas hasta la verdad que la psiquiatría y psicología nos entregan, Foucault realiza la crítica para darle a la locura el estatus de experiencia y de pensamiento, dentro cuyo seno se reproducen las propias verdades que la psiquiatría y la psicología le han atribuido a la locura. Por eso, más que preguntarle a la psiquiatría y a la psicología sobre la verdad de la experiencia de la locura, habría que preguntarle a la locura sobre la propia verdad de estas disciplinas y el lugar que ocupan estos discursos sobre la verdad de la locura como enfermedad, como patología; y como esto es, a su vez, una producción

de la razón en confrontación consigo misma, pero no del movimiento del espíritu, sino en el encierro de los asilos.

Esta modalidad de investigación el autor la denomina, en términos generales, una “historia crítica del pensamiento”, que sería una analítica que permite dar cuenta del despliegue crítico del pensamiento contra sí mismo (Foucault, 1999, pp. 359-360). En esta historia crítica del pensamiento se analizan las prácticas, instituciones, reflexiones y formas de subjetividad. Al respecto, el autor comprende el pensamiento como:

[...] lo que instaura, bajo diversas formas posibles, el juego de lo verdadero y lo falso [...] lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla [...] y lo que instaura la relación con uno mismo y los otros. (Foucault, 2013, p. 188-189)

El pensamiento así comprendido, no asume la realidad como algo dado, es decir, objetos y sus representaciones, sujetos y sus conductas, y conceptos con los que se reflexiona; sino más bien se pregunta por las condiciones, por lo que habilita, por lo que instaura, por lo que funda. De esta manera, el pensamiento no se reduciría a ser una categoría en la filosofía, en las ciencias, o en las grandes formulaciones teóricas que nos dirían como pensamos (pensamiento moderno, científico o religiosos, entre otros). Se trataría de reconocer al pensamiento en toda experiencia, en toda manera de ser en el mundo, en toda existencia por muy excluida o marginada que nos pueda parecer (y aparecer). El pensamiento es todo aquello que “[...] puede y debe analizarse en todas las maneras de decir, hacer y conducirse en que el individuo se manifiesta y actúa” (Foucault, 2013a, p. 189). En estos términos, el pensamiento es lo que hace posible el surgimiento y despliegue de los objetos dentro de los juegos de verdad, de los comportamientos dentro de las matrices normativas que los regulan, y de los sujetos que se constituyen desde este haz de relaciones en relación consigo mismos. En definitiva, desde el pensamiento se hace posible la constitución de los diversos modos de subjetividad.

Al tomar estos elementos conceptuales para observar la experiencia del cuidado, ya sea como política, programa, ejercicio, técnica, afecto, gratificación, plenitud o padecimiento contradictorio y silencioso, no se remitiría a ideas, representaciones o contenidos de conciencia de un sujeto que las piensa. Ni su enfermedad o dolor remite a una condición de su cuerpo en tanto extensión neutra que se añade a su condición de individuo. Más bien, serían formas de pensamiento que se *experimentan*, que se hacen experiencia en tanto correlación, como discursos, como normalización,

como cuerpo, como sujeto sujetado que es gobernado; pero también como sujeto ético que, desde las prácticas de resistencia, intenta configurarse de otra manera en un proceso sin descanso de gobierno de sí mismo. O como señala de manera clara y rotunda Butler (2008), la práctica “[...] no emana de la libertad innata del alma, sino que se forma en el crisol de un intercambio particular entre una serie de normas o preceptos [...] y una estilización de actos” (p. 15). Esta estilización de sí mismo del sujeto en su relación con las reglas que lo normalizan es lo que podría definirse como *práctica crítica*, que surge y se despliega como forma del pensamiento en la crítica consigo mismo.

Desde esta perspectiva, cuando nos dirigimos al estudio del cuidado en salud, lo observamos como forma de pensamiento que se concretiza en la positividad de su presente, como foco de experiencia que se aparece en una multiplicidad de dimensiones. Pero también nos remonta, desde este presente, a las condiciones históricas y materiales que lo han hecho posible en tanto posibilidades y límites (Pérez-Cortés 2013). De esta manera, nos interrogamos por las condiciones que en cuanto saber lo han hecho posible en su surgimiento y en su funcionamiento como juego de verdad.

Así, analizar nuestro objeto en cuanto experiencia conlleva reconocerlo desde la posibilidad de aceptación o rechazo de las normas que definen cómo cuidar, a quién se cuida, por qué el cuidador asume su responsabilidad como parte de su rol en la familia, así como la relación entre el experto que enseña al cuidador cómo cuidar y cuidarse, etc. Pero, a su vez, supone que nuestro análisis indague en las relaciones que el cuidador, al interior de esta experiencia, establece consigo mismo y las técnicas o tecnología desde las que este se constituye. Son —a nuestro juicio— las relaciones reflexivas y críticas lo que constituye al pensamiento. De esa manera, la experiencia como acontecimiento es la forma que adopta el pensamiento en su despliegue crítico en contra de sí mismo.

Desde lo anterior, podemos referirnos, de manera esquemática, a los tres ejes de la experiencia en torno a la temática del cuidado en salud. En primer lugar, lo podemos considerar como un punto a partir del cual se constituye una multiplicidad de saberes que funcionan como juegos de verdad. En segundo lugar, al ser el cuidado un juego de verdad, es también un conjunto de normas que lo delimitan y especifican, que lo recortan como fenómeno necesario, natural y absolutamente normal dentro de la sociedad. Específicamente, lo sitúan dentro del orden de la medicina que, en su introducción en la familia, define las normas de comportamiento al interior

de esta; también, como parte de las transformaciones que en la propia enfermería se han ido produciendo, y que han configurado nuevas pautas y normas respecto del cuidado humanizado, por ejemplo (Guerrero *et al.*, 2016). Este segundo movimiento remite a las transformaciones que ha experimentado la medicina desde su modelo clínico *contractual* a uno de tipo biopolítico, desde el cual se re-especifica la disciplina en el seno de espacio familiar para definir el cuidado en su interioridad domiciliaria, pero en referencia a un exterior de la población, de sus intereses y riesgos. En tercer lugar, la experiencia del cuidado, en cuanto constitución de cierto modo de ser, nos muestra el devenir de un *sujeto somatizado* que se enferma por cuidar, un sujeto que se constituye como cuidador en la renuncia de sí mismo, pero que también se constituye en resistencia a las formas que lo sujetan.

Los juegos de verdad en la experiencia del cuidado domiciliario en salud

Al aproximarnos a un ejercicio de descripción del cuidado domiciliario (o a cualquier fenómeno susceptible de investigación) en el eje de los juegos de verdad, se nos presenta la dificultad de pensar la verdad de una manera que no remita a la codificación “verdad/falsedad”, desde la que nos interrogamos en clave de saber científico. Temáticas como la experiencia del cuidado se tornan inaprensibles o al menos borrosas. Esto es debido a que, al pensar el cuidado desde la verdad, tendríamos que partir estableciendo las siguientes preguntas: ¿cuál es el cuidado verdadero?; y, en esos términos, ¿cuál sería el falso? Caeríamos así en una aporía que reenviaría infinitamente a la diferencia verdad/falsedad, y nos dejaría atrapados en la soberanía del discurso científico de la medicina. Además, se reduciría el problema a los conceptos y se invisibilizarían las relaciones de poder que atraviesan constitutivamente el fenómeno en cuestión. Para enfrentar esta dificultad, adoptamos una concepción de la verdad que permite comprenderla en su relación con el poder, diferenciándose de aquella verdad científica que se sustenta en una asepsia e higiene de la verdad, que la aparta del poder para así erigirse desde lo alto y decirnos lo que las cosas *son*. Esta concepción parte de la distinción entre verdad *demonstración* y verdad *acontecimiento*, la primera relativa al *método* y la segunda a las *estrategias*. Respecto de la verdad *demonstración*, Foucault señala que:

un saber como el que llamamos científico es un saber que, en el fondo, supone que hay verdad por doquier, [...] la verdad recorre el mundo entero sin ser jamás interrumpida [...] tenemos una tecnología de la verdad

demostrativa que, en suma, se funde con la práctica científica (Foucault, 2005, p.269)

Esta verdad demostrativa –para nuestra temática– nos llevaría a preguntar sobre el objeto de conocimiento “cuidado” y las posibilidades que, tanto desde la teoría como de los métodos, podrían permitir descubrir, fundamentar, comprender en su profundidad y, en definitiva, demostrar que es de una manera y no de otra, estableciendo el límite desde el conocimiento que se dispone de determinado objeto por parte de los sujetos que están habilitados para enunciar esta verdad. Desde esta perspectiva, el saber sobre el cuidado podría ser leído como una verdad al interior del conocimiento médico o desde la posición marginal y complementaria que este le otorga a la enfermería. Por eso, aquellos que intentan hacer uso de este conocimiento, por un lado, asumen de entrada su verdad, mientras que, por otro, se rigen por ella en la relación con los otros, consigo mismos y con el mundo. Pero Foucault, nos presenta esa *otra historia* de la verdad, otra tecnología que no es la demostrativa, sino una tecnología del acontecimiento:

[...] es la postulación de una verdad que, justamente, no está por doquier y siempre a la espera de alguien que, como nosotros, tiene la tarea de acecharla y asirla en cualquier lugar donde se encuentre. Se trataría [...] de una verdad dispersa, discontinua, interrumpida, que solo habla o se produce de tanto en tanto, donde quiere, ciertos lugares, [...] una verdad que no solo tiene su geografía y su calendario: tiene sus mensajeros o sus operadores privilegiados y exclusivos. Los operadores de esta verdad discontinua son quienes poseen el secreto de los lugares y los tiempos, quienes se han sometido a las pruebas de la calificación, quienes han pronunciado las palabras requeridas o cumplido con los gestos rituales; son, además, aquellos a quienes la verdad ha elegido para abatirse sobre ellos: los profetas, los adivinos, los inocentes, los ciegos, los locos, los sabios, etc. (Foucault, 2005, p.271)

Sobre esta concepción de la verdad, es interesante reparar en sus operadores, que –para nuestra temática– no se limitan a estar definidos y fijados a un determinado rol dentro de algún espacio institucional (médico, enfermera, padre-madre, cuidador, etc.), sino en la posición que se adopta a partir de esta práctica de la verdad, desde el ejercicio de configurarse en la verdad que enuncian. Con esto, el acontecimiento del cuidado domiciliario en salud no se limita al *conocimiento* que se dispone para realizarlo, sino a las *relaciones de poder* que han producido que determinado saber devenga un conocimiento legítimo, y que en ese mismo acto se definan las posiciones

de los sujetos, la delimitación de los objetos y la construcción de los conceptos y representaciones que le darán forma. De cierto modo, el cuidado domiciliario en salud no se define por su saber, sino por las prácticas que han permitido que este saber se haga verdad, siendo el propio cuidador y la persona que se cuida la fuente de esta verdad, a partir de esta experiencia. Desde aquí, al bestiario de la verdad acontecimiento que Foucault señala en la cita anterior, podríamos agregar al enfermo y al cuidador domiciliario, en cuanto *formas de sí* que se configuran en la experiencia del cuidado. Con esto, estaríamos señalando que el enfermo del cuidado no es el enfermo del diagnóstico clínico, sino una forma que emerge de la interpretación de los signos que desde la práctica surgen y que definen la propia fisionomía de los participantes en dicha relación.

Foucault se negaba a aceptar el mito que la medicina clínica tenía respecto de la transparencia del sujeto enfermo para el médico, mito con un correlato político evidente que situaba la relación médico-paciente en una suerte de contrato de confianza que definía la verdad última de la medicina en la sociedad (Foucault, 2001). Pero también podríamos poner entre paréntesis la verdad demostración de la medicina y, así, darle algún espacio para que la verdad del cuidado surja en tanto acontecimiento. A diferencia de la relación médico-paciente, que desde su contrato traduce la naturaleza del cuerpo en el orden de las categorías diagnósticas y, por tanto, de la traducción de los “ruidos” a los “mensajes” que la medicina busca escuchar y describir, ese acontecimiento puede surgir como una verdad rayo, una verdad de su conciencia crítica y, por consiguiente, en resistencia con este orden (Foucault, 1966, pp. 558). Bajo esta óptica de la soberanía de la medicina clínica, la naturaleza de la salud es el silencio de los órganos, donde el mensaje es el desciframiento del médico.

A este respecto, se constata el peso que ha tenido el saber médico como delimitación de la verdad sobre el cuerpo enfermo, en su orientación hacia el diagnóstico y el tratamiento, haciendo que el saber de la enfermería quede supeditado al del médico. En este juego de verdad se puede apreciar la tensión del poder soberano que la medicina ha ejercido sobre la enfermería. Podríamos decir que, desde la soberanía médica, el saber sobre los cuidados, propios de la enfermería, queda desplazados a una labor complementaria (Eichnreich y English, 1981). Este desplazamiento y reordenamiento, que establece a la enfermería como un saber “inferior”, denotaría la dinámica de dispersión al interior de la formación del saber médico dentro del juego de verdad de la medicina, estableciendo la propia

certeza de la medicina sobre sí y limitando la verdad de los cuidados a un rincón, a los márgenes, es decir, a los lugares otros (heterotopías).

Es desde este juego de verdad desde donde se producirían las condiciones para la emergencia de un saber sobre el cuidado y el surgimiento del sujeto cuidador, tanto en el dominio de la enfermería como en el ámbito domiciliario. Por ello, si nos preguntamos, por ejemplo, por la *mirada* del cuidador, podríamos plantear que los signos ya no se limitarían a los síntomas de una enfermedad, a lo que un estetoscopio o palpación podría indicar, los cuales el médico traduce como juez dando un veredicto sobre la verdad del cuerpo; remiten a los malestares, dolores, llagas, tiempos, como cuerpo dependiente, con niveles de discapacidad, que requiere determinadas prácticas concretas que permitan una mejor calidad de vida (Ministerio de Desarrollo Social [MIDESO], 2018). Desde esta mirada cuidadora, el cuerpo enfermo será observado principalmente en relación con las consecuencias que el propio tratamiento ha generado en el paciente y en su familia; por lo tanto, no limitado a lo físico, sino incluyendo lo psicosocial (Ministerio de Salud [MINSAL], 2014). Para ilustrar este punto, hacemos referencia al Código Sanitario (MINSAL, 1997, p.36) que en el artículo 113 establece como función del enfermero “[...] la gestión del cuidado en lo relativo a promoción, mantención y restauración de la salud, la prevención de enfermedades o lesiones y la ejecución de acciones derivadas del diagnóstico y tratamiento médico [...]”. Con ello se evidencia la subordinación del ejercicio de cuidado a la enunciación del diagnóstico y tratamiento, pese a que en la formación del saber cuidador se despliegan prácticas relativas a lo psicológico, a la enfermería, y a ese conocimiento técnico desde el que se entregan las indicaciones sobre lo que hay que observar y hacer.

Pero, así como el cuidado surgiría como objeto de saber desde una superficie discursiva de la medicina en su verdad demostrativa, no es menos cierto que su irrupción en la experiencia y conformación de un cuidador domiciliario remite a espacios que son coexistentes (Foucault 2002). Se trata de la coexistencia entre la medicina y la familia, a partir de la cual se configuraría el espacio donde se realizaría de manera concreta esta práctica que se define a sí misma domiciliaria; se distingue de la que se realiza desde un saber experto y profesional. En efecto, la familia, como superficie de emergencia o como espacio de coexistencia, ocupa un lugar de relevancia en la experiencia del cuidado, ya que esta práctica tan natural y

propia de la condición humana se realizaría originariamente dentro del seno familiar.

Por otro lado, la formación de un saber del cuidado nos remite al sujeto cuidador como es definido desde la propia enfermería que observaría en el integrante de la familia a alguien a capacitar y que, desde su posición de sujeto, podría desempeñar este papel de la manera más humana posible. Desde este saber experto se objetiva al cuidador domiciliario, al definirlo como “la persona con vínculo familiar encargada de tomar decisiones, supervisar y colaborar en las actividades de la vida diaria para compensar la disfunción existente producida por la enfermedad o apoyar a la persona cuidada” (Díaz y Rojas, 2009, p. 76). El cuidador domiciliario, además del cuidado del cuerpo individual, velará por una serie de aspectos relacionales y afectivos como son los de la autonomía, independencia y participación social de la persona a su cargo, y en este sentido, un cuidado que se despliega como una permanente relación de sujetos objetivados en la que el cuidador se ajusta y delimita su propia vida al cuidado y la persona cuidada, al punto de despojarse de sí mismo, en beneficio del otro (Hernández *et al.*, 2014).

De alguna manera, dentro de esta estructura de experiencia se produciría una tensión entre diversos elementos relativos a la verdad que el cuidado presupone, y que son efectos de la estructura. Esos efectos de verdad y condiciones de poder, desde una relación circular, generarían la superficie lisa de la naturaleza humana, que se impulsa hacia el mantenimiento de la vida, hacia la profundidad del cuidado y de la interioridad que esta supone, tanto en el sujeto cuidador como en el objeto de cuidado. La profundidad de un objeto cuidado ya supone al sujeto que lo realiza, definiendo para este una fisionomía que, si bien cruzaría la naturaleza humana, auscultaría ciertos modos de ser que irán tallando una interioridad y profundidad en el propio cuidado. En esta profundización e interiorización, el saber médico, enfermero y psicológico, jugarán un papel central. El cuidado, bajo esta perspectiva, produciría la realidad tanto interna como externa que lo moviliza, no habiendo una condición previa de naturaleza pre-conceptual, pre-discursivo o trascendental en general, antes del cuidado como experiencia. Por eso, a esta naturaleza humana, subsidiaría del humanismo y sus múltiples rostros, más que negarla habría que interrogarla a la luz de su propia constricción discursiva que le permite aparecer como una verdad para el cuidado.

Matrices normativas desde la “medicalización de la sociedad”

Para dar cuenta de las transformaciones en el dominio de los juegos de verdad de la medicina y su soberanía, donde el cuerpo y la enfermedad se muestran como realidad objetiva, a la medicalización de la sociedad, como el desborde de los límites de este contrato médico-paciente, hay que remitirse a las transformaciones en las formas de poder. Para ello, hay que hacer referencia al desplazamiento de la medicina desde el espacio de la enfermedad a una medicina que desborda la enfermedad y se expande excesivamente a la sociedad en su conjunto; es decir, desde un análisis de la medicina moderna en función del surgimiento de la experiencia clínica en el juego de la palabra y la mirada, que encerraba “el espacio del cuerpo en el espacio de la enfermedad” (Foucault, 2001. 138-139), a una analítica de un acontecimiento como la medicina social que conlleva la exterioridad de la medicina a la sociedad como realidad biopolítica (Foucault, 1974a, 1974b, 1974c).

Así, la patología médica definida desde la anatomía patológica, como saber productor de un objeto referido a la medicina clínica y a sus posibilidades disciplinarias desde el hospital, son trascendidos hacia una medicina social que, desde la premisa de la regulación social de la vida misma, deviene susceptible de ser considerada como patológica o, por lo menos, interrogada respecto de las normas que la regulan. Podríamos decir que se trata de pasar de una patología anclada en la medicina clínica a una patología relativa a preguntas por las normas y los procesos de normalización relativos al cuerpo especie denominado como población. Ahora la pregunta ya no será sobre la enfermedad y el cuerpo del enfermo, sino sobre la medicina como una producción de realidad relativa a la vida biológica de la población, donde en un mismo movimiento aparece la población y una determinada manera de producción de la vida. En este sentido, se observa el desplazamiento de la intervención individual de un cuerpo a la gestión de las poblaciones. Así las cosas, en la medicina clínica el diálogo entre médico y paciente se transforma en un decir sin sujeto, un decir que se produce desde el saber consigo mismo en torno a las posibilidades de un cuerpo que habla a través de sus síntomas; en la medicina social este decir sin sujeto fundante se reinscribe en la vida biológica de la población. La población, en estos términos, vendría a ser una forma de *de-subjetivación* producida desde el gobierno de la vida.

Esta tecnología de la medicalización y su referencia a la vida biológica de la población modifica el espacio de objetos de la intervención médica,

desplazándose desde las enfermedades a las tasas de natalidad, mortalidad, desviaciones en la sexualidad, higiene pública, vida sana, prevención, entre otras. Esta expansión implicará la ampliación a otras prácticas de gobierno de la vida, tales como la gestión de la enfermedad y de la muerte, la administración de los cuerpos, el monitoreo de la reproducción, la gestión del riesgo y el mejoramiento del cuerpo sano, entre otras. Se evidencia, de este modo, que la vida humana se encuentra enteramente medicalizada (Rose, 2012). Así también, la medicalización conllevaría la expansión de las propias normas desde las cuales se ejercerá el gobierno como una “tecnología política de los individuos” (Foucault, 2013b, pp. 239-256), concretándose en prácticas, técnicas y procedimientos. Es decir, el gobierno en cuanto relaciones de poder vendría a ser la “forma en que podría dirigirse la conducta de los individuos o de los grupos [...] estructurando un campo posible de acción de los otros” (Foucault, 2013b, pp. 253-254). Este campo de lo posible, en referencia a las normas y su función reguladora, se instaure como forma de normalización, es decir, el proceso que constituye a los sujetos desde las normas que estos utilizan para actuar, ya sea en su aceptación o en su rechazo.

La medicalización, como expansión del territorio de la medicina y de la heterogeneidad de sus objetos de intervención, la podemos interpretar como la emergencia de condiciones que permitirán el surgimiento y funcionamiento del cuidado en salud como “dispositivo”, que —de acuerdo a lo señalado por Castro (2018)— se compone de los siguientes aspectos: además de consistir en la “red de relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos”; el dispositivo estaría compuesto por sus propias posibilidades de relación, ya que “establece la naturaleza del nexo que puede existir entre estos elementos heterogéneos”, al emerger en un momento dado para dar respuesta a alguna urgencia o problematización social, teniendo así una “función estratégica” (Castro, 2018. pp. 131-132). No solo se define por la estructura de elementos heterogéneos, sino también por su génesis; desde su operatoria estratégica, el dispositivo temporaliza sus afirmaciones, negaciones y contradicciones. En un momento resalta “el objetivo estratégico” y, en otro momento, “la constitución del dispositivo propiamente dicho”, de modo que su propia constitución conlleva un “proceso de sobre-determinación funcional”, desde el cual “cada efecto, positivo o negativo, querido o no-querido, entra en resonancia o contradicción con los otros y exige un reajuste”, generándose también “un proceso de perpetuo rellenamiento estratégico” (Castro, 2018. pp. 131-132).

Desde esta perspectiva, el cuidado, tanto en su estructura como en su génesis, exhibiría en su constitución la dinámica de sobre-determinación que organiza estratégicamente el espacio familiar y sus afectos con el espacio médico, generando un orden emergente de prácticas que no se reduce a los elementos presupuestos (médico o familiar), sino a la función de estos dentro del dispositivo. Es así como podemos observar una multiplicidad de elementos dispuestos estratégicamente, a saber: los discursos sobre el cuidado, la moral familiar, el conocimiento enfermero, las expectativas de la medicina, las políticas de salud, el código sanitario, los protocolos de cuidado y la subjetividad del cuidador, entre otros elementos y relaciones. Estas funciones dispositivas, de alguna manera, emergerían en torno a las problematizaciones dentro de las cuales se hacen “necesarias” estas configuraciones estratégicas.

A modo de indicación, y retomando la referencia a la familia, se puede observar a esta como el espacio en el que se actualiza el cuidado en su naturalidad, el sentido profundo de lo familiar, las responsabilidades que conlleva, en definitiva, lo no contingente que sería el cuidado para la familia. Desde la gubernamentalidad, esta no contingencia deviene altamente funcional socialmente. El proceso de medicalización, bajo esta clave de lectura, conllevaría esta naturalización que por parte del Estado se utilizaría para legitimar un desplazamiento del cuidado desde el sistema de salud al ámbito familiar (Vaquiro y Stieповich, 2010). Este desplazamiento puede ser leído en su dimensión gubernamental, la cual enfatiza la transformación de la familia desde la medicalización de la vida, generando las condiciones para que esta ya no se limite al parentesco y filiación, o a ser solo una red de relaciones desde la que se inscribe en un estatus social, ni tampoco solo un mecanismo de transmisión de bienes, “[...] sino que esta debe convertirse en un medio físico denso, saturado, permanente, continuo, que envuelva, mantenga y favorezca el cuerpo del niño” (Foucault 2012, p. 219). Esta función sanitaria incluye a todos aquellos cuerpos frágiles tales como los enfermos y adultos mayores. La familia se convertiría en “el blanco de una magna empresa de aculturación médica, que la comprende como un entorno cuya función decisiva es el cuidado y el mantenimiento del cuerpo del niño”, produciendo a la familia como “un campo privilegiado de intervención sobre la vida, en la herramienta perfecta para la administración de la salud y la fuerza de los cuerpos” (Castro, 2023, pp. 97-99)

En esta línea, la familia reconfigura sus propias reglas a la luz de la responsabilidad que le compete en el cuidado, reglas que en su proceso de

normalización constituirán a un sujeto responsable familiarmente de tener que cuidar a los seres queridos (Jiménez y Moya, 2018). Esa responsabilidad, desde la perspectiva de la enfermería, juega un papel relevante en la configuración de un sujeto que cuida, y sobre el cual se pueden sostener expectativas relativas a su quehacer (Aldana y García, 2011). Por ello, “[...] cuando ya estás agotada te queda el cariño. [...] Si ayudaba a otros, ¿cómo no iba a ayudar a mi madre? Mi madre es mi madre. A mi madre la llevo dentro...” (BID y Comunidad Mujer, 2014, p. 175).

La medicalización se erige como la condición de su propia posibilidad y a su vez de los límites dentro de los que operará en un momento determinado, pero que desde su dinámica intentará desbordar. Desborde que es constitutivo de su propia dinámica, y que se traduce en “[...] la producción de discursos de verdad relativos al carácter vital de la existencia, y producción de prácticas desde agentes tales como nutricionistas, entrenadores, psicoterapeutas, entre otros, quienes vendrían a ser una suerte de expertos somáticos” (Rabinow y Rose, 2006, p. 197). Este desborde de los límites autoproducidos, es indicativo del modo de operar gubernamental del dispositivo del cuidado, que como forma de la medicalización de la vida produce “sujetos somatizados” (Dupuis, 2019, p.582).

Modos de ser sujeto cuidador en la experiencia de su somatización

La metafísica del sujeto como identidad, como reducto último de interioridad, como un cuerpo que habla a través de sus síntomas o malestares nos recuerda el sentido filosófico y político de fondo que está presente en la obra de Foucault. Se trata de aquel sentido relativo a la importancia de detenerse en las diferencias, discontinuidades, márgenes, desbordes y borraduras del rostro, precisamente para atender a lo que las experiencias nos pueden decir, interrogando el propio presente en el que estamos pensando y experimentando; pero no para reafirmarnos como sujetos de conocimiento o como sujetos de derecho, sino para generar una interrogación sobre lo que somos en miras a dejar de serlo. Este gesto puede verse con mayor urgencia cuando se intenta indagar sobre las *experiencias límite*, ya que permiten, desde su encarnación existencial, mostrar los límites dentro de los cuales estas experiencias se producen, y los efectos que estos límites han generado. Desde aquí resulta posible ir a un *afuera* que, en su propio movimiento, desfonde las certezas del orden en el que se ha producido, abriéndose a otras posibilidades de subjetivación.

Sobre esta arista del concepto de experiencia, podemos remitirnos a la entrevista realizada a Foucault donde establece el contrapunto entre la fenomenología y el pensamiento de Nietzsche, Blanchot y Bataille, señalando que para fenomenología la experiencia consiste en “una cierta manera de posar una mirada reflexiva sobre un objeto cualquiera de lo vivido, sobre lo cotidiano en su forma transitoria, para captar sus significaciones”. Al contrario, para los autores referidos, “la experiencia consiste en tratar de alcanzar cierto punto de vista que esté lo más cerca posible de lo invivable”, por lo que más que recuperar la significación de la experiencia cotidiana en un sujeto que la funda, la función de la “experiencia límite” sería “arrancar al sujeto a sí mismo”, “arrastrarlo a la aniquilación o la disolución”; en definitiva, un proceso de “desubjetivación [...] que arranca al sujeto a sí mismo” (Foucault, 2013^a, p.35)

A primera vista, parecería que esta *experiencia límite* nos remitiría exclusivamente al Foucault de los años sesenta, que se interesa en explorar en la literatura otras posibilidades de mirar, decir y modos de vivir; pero esta noción permite que reconozcamos este proceso de desubjetivación como experiencia que configura un modo de subjetividad entre la vida y la muerte, entre la salud y la enfermedad, entre la norma y lo que queda fuera de ella; en definitiva, una experiencia que surge en el límite al que ha sido obligada a ubicarse para moverse en la libertad que antes no había sido posible. Pero precisamente este movimiento, al no tener fundamento, permite fundar en el presente, lo que —de acuerdo con Potte-Boneville— describiría como el sí mismo:

[...] lo que él —Michel Foucault— llama *sí [le soi]* es el movimiento de una subjetividad haciéndose, es la emergencia de una singularidad irreductible tanto a una simple particularización de las normas sociales en vigencia como a la actualización de formas universales y de estructuras constantes: una insistencia más que una instancia. (Potte-Bonneville, 2007, p.19)

Es un sí mismo labrado desde los límites de su experiencia o como experiencia que se construye desde los límites. De cierto modo, esa experiencia se teje no desde un fundamento ni desde una relación causal o lineal, sino desde una circularidad discontinua y en permanente tensión. Desde esa dinámica podemos intentar pensar la propia figura del cuidador y su proceso de subjetivación, a través de la noción de “normalización de la carga de cuidado” (Dupuis, 2019, p.582). Esta normalización de la carga de cuidado adquiere visibilidad en el denominado *Síndrome del cuidador*, que describe las consecuencias que la labor de cuidar acarrea para la salud

física y mental del cuidador (Zambrano y Ceballos, 2007). Al respecto, el *Manual de cuidado* (MINSAL, 2009) describe los efectos de la carga del cuidado tanto el ámbito físico (lumbago, dolor en las articulaciones, entre otros) como en el de la salud mental del cuidador que se expresa en una inestabilidad anímica y permanente afectación de su estado emocional (desesperación, pena, culpa, rabia, vergüenza, impotencia, soledad, inseguridad, frustración y resentimiento. El *Síndrome del cuidador*, pone en evidencia el fenómeno paradójico del cuidador como segundo enfermo, y que, de acuerdo a esta condición, requiere ser cuidado para seguir cuidando, siendo este proceso parte de la subjetivación del cuidador como existencia somática (Dupuis, 2019).

Al referirnos al proceso de subjetivación del cuidador, entendido como sujeto somatizado, nos situamos en una reflexión de carácter ético, que relevará la pregunta por la relación que el sujeto establece consigo mismo dentro de la experiencia del cuidar. En estos términos, una interrogación, una problematización respecto de un ser que se modela como cuidador, y que se enferma por cuidar, requiriendo que lo cuiden para poder seguir cuidando dentro de la norma que establece el cuidado normal relativo a la vida biológica de la población (Dupuis, 2019).

De esta manera, este eje de los modos de ser posible como sujeto, tiene a la base una inquietud sobre la tensión ética de un sujeto cuidador que *padece el cuidado que realiza*, destacándose la sujeción implicada en la configuración del cuidador como sujeto somatizado que es funcional a un proceso de medicalización de la vida. En esta línea nos podemos preguntar ¿cuáles son las condiciones que han hecho posible que el cuidador se configure de esta manera? Y ¿cómo en esta misma experiencia de sujeto somatizado ya se encuentran operando acciones de resistencia que se basan en la crítica sobre el modo de ser y sobre las posibilidades de ser de otra manera como cuidador?

En efecto, estas problematizaciones surgen al permitir pensar la constitución de nosotros mismos al interior de determinadas experiencias límite que, en un mismo movimiento, generan las condiciones tanto para la *sujeción* como para la *de-sujeción*. De este modo, la tensión ética que vislumbramos en la subjetivación del cuidador que se enferma por cuidar puede ser leída desde la propuesta ético-política de Foucault. Esta propuesta permite abrir la posibilidad de pensar que, desde la propia configuración de los sujetos sujetados a las normas que los constituyen como sujetos, se producen las posibilidades de crítica a estos “excesos de

poder” (Foucault, 1995, p.8). Traen consigo formas muy concretas de resistencia que estas racionalidades ocultarían, pero que, a través del trabajo de la crítica, quedarían expuestas a la luz en cuanto fisura, grieta, marcas, o fugas, de esta supuesta unidad monolítica e intemporal. En este sentido, si bien la propuesta ético-política de Foucault no responde a los cánones tradicionales del saber ético, en términos de una orientación prescriptiva sobre cómo debemos conducir nuestras vidas, a través de su lectura de la modernidad como *ethos* releva la dimensión ético-política de las formas de subjetivación; es decir, que a través de un sujeto que se constituye a si mismo se ven expuestos los *límites* al poder y a sus excesos.

Esta auto-constitución no es posible sino a través de una práctica crítica del individuo consigo mismo, que reconoce las verdades que lo han constituido y, al mismo tiempo, adopta un punto de vista sobre estas verdades; emerge, así, otra posición de sujeto (sujeto, punto de vista, posición de sujeto) que permite evidenciar para el mundo y para sí mismo el carácter de acontecimiento de estas verdades; por lo tanto, como efímeras y contingentes. Tal posición de sujeto puede ser leída desde la diferencia entre una *pragmática del discurso* y una *dramática del discurso*: Foucault, refiriéndose a la primera, la describe como un tipo de análisis del discurso que se centra en “[...] los elementos y los mecanismos mediante los cuales la situación en que se encuentra el enunciador va a modificar [...] el valor o el sentido del discurso [...]”; mientras que la dramática sería un tipo de análisis en que “[...] los hechos discursivos que muestran de qué manera el acontecimiento mismo de la enunciación puede afectar el ser del enunciador [...] poniendo de manifiesto el contrato del sujeto hablante consigo mismo en el acto del decir veraz” (Foucault, 2009, p.84). De esta manera, en la pragmática del discurso la formación de la modalidad enunciativa, como estatus del sujeto, determinará el sentido del discurso que —para nuestra temática— se referiría a comprender que lo enunciado por el sujeto cuidador, sobre sí mismo y sobre los otros, remite a su posición dentro del dispositivo, dentro de los discursos de verdad.

En estos términos, su *disposición* estaría condicionada por las posibilidades de su práctica cuidadora, que se configura dentro del dispositivo. En el caso de la dramática del discurso, se podría comprender como una ética que consistiría principalmente en un ejercicio reflexivo, orientado a reconocer los marcos dentro de los cuales nos pensamos a nosotros mismos, asumiendo nuestra historicidad y llevándonos a liberarnos de nosotros mismos. Esa relación reflexiva problematizaría las

formas de subjetivación que han sujetado, y que tendrían a la base “el momento cartesiano” que separaría el *conocimiento de sí* del *cuidado de sí*, reduciendo este último a la *objetivación de sí* en un discurso verdadero (Castro, 2018, p.108). Desde estas prácticas discursivas que funcionarían como supuestos del dispositivo del cuidado, por un lado, se fijarían identidades que obturan posibilidades políticas de crítica, llevando a una interioridad cerrada sobre sí misma, configurada desde la posición de sujeto que adoptará dentro de estos discursos de verdad. Dentro de esta experiencia de subjetivación, en la tensión entre la pragmática a la que está inscrita y la dramática de su propia verdad, se puede pensar en el sujeto cuidador como una configuración bio-psi-social, desde la que él mismo es consciente de que requiere mayor formación, consejos y apoyo para realizar su responsabilidad de la manera que corresponde, incluyendo dentro de estas las maneras de autocuidado para sí y para el otro.

Por eso, considerando estas tensiones éticas, se vislumbra una lectura sobre la subjetivación del cuidador, poniendo énfasis en la pregunta sobre la relación consigo mismo y con los otros. En este sentido, se plantea una interrogante sobre el régimen de verdad desde el que el cuidador enuncia sobre sí mismo y sobre los otros, incluyendo en este caso al sujeto cuidado. Desde aquí, nos preguntamos por la relación que el sujeto cuidador establece con este régimen de verdad en su propia constitución como sujeto; también, sobre cómo esta relación del sujeto cuidador, con la verdad que lo constituye dentro del dispositivo, le permite o no vislumbrar *otras posibilidades de gobierno del cuidado*, no limitándose el cuidar a la manera como está predefinida en torno al dispositivo. Es decir, se trataría de pensarlo en torno a los límites del poder y de sus consecuencias en la configuración de un sujeto somatizado.

Sobre este ejercicio de práctica crítica del cuidador sobre sí mismo, que, precisamente, problematice el *sí mismo* constituido desde la medicalización, consideramos que la tradición del cuidado de sí que desarrolla Foucault —como tecnología de gobierno desde los propios sujetos en su relación con la verdad— es una herramienta conceptual de inestimable valor para elaborar, de manera consistente, la problematización ética con base en una lectura crítica que devela las estrategias de *tecnología del yo* tales como el *auto-cuidado*. De este modo, podría resultar un instrumento conceptual que tendría un rendimiento ético-político; por ejemplo, en auscultar la verdad que constituye al sujeto desde sí mismo, al problematizar la relación entre sujeto y verdad en la que este se ubica dentro

de una verdad pre-establecida (Castro, 2016). De esta manera, el *cuidado de sí* nos permitiría interrogarnos por las condiciones de la sujeción en torno a la verdad en la que el sujeto se relaciona consigo mismo en términos pragmáticos y mostrar las posibilidades de reconfiguración, de estilización del sujeto en torno a la propia verdad que ha construido críticamente, exponiéndose en ella al mostrar los límites de las formas que lo han gobernado.

A modo de conclusión

Podemos señalar que la noción de *focos de experiencia*, para abordar nuestra temática del gobierno del cuidado domiciliario en salud, resulta muy pertinente desde el punto de vista conceptual y metodológico. Al tener como eje articulador de los diversos ejes que lo componen la noción de juegos de verdad, explicita el sentido crítico y, desde ahí, la orientación ético política de nuestro trabajo que, al preguntarse por la subjetivación del cuidador en tanto experiencia, nos remite en un mismo movimiento a la constitución del sujeto cuidador en su sujeción y en su de-sujeción. Por lo tanto, explicita que las posibilidades de resistencias se encuentran en los propios procesos de normalización. Es decir, la noción de experiencia nos permite comprender la objetivación del sujeto como objeto del *saber cuidador* y, también, como la objetivación del sujeto para sí mismo y para los demás como *sujeto cuidador*. En ambos planos, el sujeto deviene producto de los procesos que lo objetivan y subjetivan; esto es, de los juegos de verdad que lo definen en su función e identidad, de las matrices normativas que conducen sus conductas dentro de un campo de posibilidades, y de los modos de subjetividad que él asume para sí mismo.

A partir de lo anterior, y en proyección a un trabajo futuro, podríamos profundizar en la noción de *cuidado de sí* para elaborar una crítica del neoliberalismo. De esta manera, si bien se podría plantear una lectura complementaria de la temática del cuidado en salud, considerando los aportes que, por ejemplo, realizan las filosofías y las éticas del cuidado, nuestra apuesta de lectura podría tener una orientación distinta y, a su vez, complementaria. En este respecto, se podría partir de las premisas que Foucault plantea sobre la temática de *cuidado de sí*, en el marco de la relación crítica entre gobierno de sí y de los otros, para que podamos generar elementos que permitan realizar una lectura crítica de los procesos de subjetivación que se llevan a cabo en la gubernamentalidad neoliberal. Con ello, la temática del *cuidado de sí* vendría a plantear un modo de comprensión de lo ético, de la libertad y de la verdad, que permite poner

entre paréntesis o, directamente, desactivar el *modo de relación* con nosotros mismos, con los otros y con el mundo, que el neoliberalismo nos obliga a adoptar en la forma de *gestión de sí*.

Referencias

- Aldana, G., y García, L. (2011). La experiencia de ser cuidador de un anciano con enfermedad crónica. *Aquichan*, 11(2), 158-172. <https://aquichan.unisabana.edu.co/index.php/aquichan/article/view/1898>
- BID y Comunidad Mujer. (2014). *Informe Final. Modelos de cuidado de personas adultas dependientes, cuidadoras y su participación en el mercado laboral*. BID y Comunidad Mujer.
- Butler, J. (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En transform (Ed.), *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp. 1-31). Traficantes de sueños.
- Castro, E. (2016). La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault. *Tópicos*, 31, 42-61. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7817177>
- Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI.
- Castro, R. (2023). *Dispositivos neoliberales y resistencias*. Herder.
- Díaz, J., y Rojas, M. (2009). Cuidando al cuidador: efectos de un programa educativo. *Aquichan*, 9(1), 73-92. <https://aquichan.unisabana.edu.co/index.php/aquichan/article/view/171>
- Dupuis, H. (2019). El cuidado como dispositivo biopolítico de gestión del cuerpo y de la vida emocional. En *Dossier, grupo de trabajo Sociología de los cuerpos y las emociones. XXXII Congreso Internacional ALAS Perú 2019* (pp. 577-584). https://sociologia-alas.org/wp-content/uploads/2021/04/Dossier-GT25_02_compressed.pdf
- Eichnreich, B., y English, D. (1981). *Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras*. La Sal.
- Foucault, M. (1966). Message ou bruit. En *Dits et écrits, Volumen I (1954-1969)* (pp. 557-560). Gallimard.

- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]. *Daimon*, 11, 5-25. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/7261>
- Foucault, M. (1999a). ¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?. En *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen 2* (pp. 343-361). Paidós.
- Foucault, M. (1999b). Nacimiento de la medicina social". En *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen 2* (pp. 363-384). Paidós.
- Foucault, M. (1999c). Incorporación del hospital a la tecnología moderna. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen 3* (pp. 97-110). Paidós.
- Foucault, M. (2001). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France (1973-1974)*. FCE.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. FCE.
- Foucault, M. (2012). La política de la salud en el siglo XVIII (1979). En *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (pp. 211-228). Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013a). Historia de la sexualidad, un prefacio. En *Inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp. 123-158). Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013b). La tecnología política de los individuos. En *Inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp. 239-256). Siglo XXI.
- Foucault, M. (2015). *Historia de la locura en la época clásica, II*. FCE.
- Guerrero, R., Meneses, M., y De la Cruz, M. (2016). Cuidado humanizado de enfermería según la teoría de Jean Watson, servicio de medicina del Hospital Daniel Alcides Carrión. Lima-Callao, 2015. *Rev. Enferm. Herediana*, 9(2), 127-137. <https://doi.org/10.20453/renh.v9i2.3017>
- Hernández, N., Moreno, C., y Barragán, J. (2014). Necesidades de cuidado de la diada cuidador- persona: expectativas de cambio en intervenciones de enfermería. *Revista Cuidado*, 5(2), 748-756. <https://doi.org/10.15649/cuidarte.v5i2.87>

- Jiménez, I., y Moya, M. (2018). La cuidadora familiar: sentimiento de obligación naturalizado de la mujer a la hora de cuidar. *Enfermería Global*, 49, 420-433. <https://dx.doi.org/10.6018/eglobal.17.1.292331>
- MIDESO. (2018). *Guías educativas para el cuidador. Programa Chile Cuida. Sistema de Apoyos y Cuidados*. <http://www.chilecuida.gob.cl/guias-educativas/>
- MINSAL. (1997). Artículo 113. D.F.L n° 725/67. (16 de diciembre de 1997). *Código Sanitario*. Ministerio de Salud.
- MINSAL. (2009). *Manual del cuidado de personas mayores dependientes y con pérdida de autonomía*. MINSAL.
- MINSAL. (2014). *Orientación Técnica Programa de atención domiciliaria a personas con dependencia severa*. MINSAL.
- Pérez-Cortes, S. (2013). *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*. UAM.
- Potte-Bonneville, M. (2007). *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Manantial.
- Rabinow, P., y Rose, N. (2006). Biopower Today. *Biosocieties*, 1(2): 195-217. <https://doi.org/10.1017/S1745855206040014>
- Rose, N. (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Editorial Universitaria La Plata.
- Vaquiroy, S., y Stiepovich, J. (2010). Cuidado Informal, un reto asumido por la mujer”. *Ciencia y Enfermería*, 16(2), 9-16. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-95532010000200002>
- Zambrano, R., y Ceballos, P. (2007). Síndrome de carga del cuidador. *Rev. Colombiana de Psiquiatría*, 341(1), 26-39. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80615418005>

Trauma colonial, alcoholismo y consumo de drogas en pueblos originarios: reparación y sanación desde el relato oral mapuche¹

Colonial trauma, alcoholism and drug consumption in indigenous peoples: reparation and healing from the Mapuche oral story

Luz Marina Huenchucoy Millao y Andrés MacAadoo Espinoza
Universidad Católica de Temuco, Chile

Resumen

En el presente artículo tiene como propósito explorar los desafíos que implica el estudio de los fenómenos de alcoholismo y abuso de sustancias al interior de comunidades mapuches, concibiendo estos fenómenos como conductas autodestructivas condicionadas por las estructuras coloniales y opresivas a las cuales se enfrentan los individuos y familias. A través de una revisión histórica, se busca entender la profundidad de esta desestructuración sociocultural y proponemos una metodología descolonizadora orientada a la co-creación de conocimiento sobre el alcoholismo y abuso de sustancias, remarcando el potencial de esta como herramienta de cuidado, empoderamiento y sanación. Aquí destacamos la focalización en la realidad subjetiva indígena en un contexto específico de sufrimiento por los efectos del sistema colonial, la perspectiva de salud integral y bienestar informada culturalmente, y los estilos y modalidades comunicativas mapuches, donde la conversación en *mapuzungun* es el principal medio por el cual se articulan estas estrategias.

Palabras clave: alcoholismo, drogas, colonialismo, descolonización, *mapuzungun*

Recibido: 8/04/24. Aceptado: 10/06/2024



Luz Marina Huenchucoy Millao es candidata a Dra. en Estudios Interculturales, Universidad Católica de Temuco. Becaria ANID-PFCHA/Doctorado Nacional 2021-21212341. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0118-9004>

Contacto: millaoluz@gmail.com

Andrés MacAadoo Espinoza es postdoctorante del Centro de Investigación, Innovación y Creación (CIIC), Universidad Católica de Temuco. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9550-8576>

Cómo citar: Huenchucoy-Millao, L. M., y MacAadoo, A. (2024). Trauma colonial, alcoholismo y consumo de drogas en pueblos originarios: reparación y sanación desde el relato oral mapuche. *Revista stultifera*, 7(2), 203-233. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-10.

Abstract

The purpose of this article is to explore the challenges involved in the study of the phenomena of alcoholism and substance abuse within Mapuche communities, conceiving these phenomena as self-destructive behaviors conditioned by the colonial and oppressive structures faced by individuals and families. Through a historical review, it seeks to understand the depth of this sociocultural destructuring and proposes a decolonizing methodology oriented to the co-creation of knowledge about alcoholism and substance abuse, highlighting its potential as a tool for care, empowerment and healing. Here we highlight the focus on the indigenous subjective reality in a specific context of suffering from the effects of the colonial system; the culturally informed perspective of integral health and wellbeing; and the Mapuche communicative styles and modalities where conversation in Mapuzungun is the main means by which these strategies are articulated.

Keywords: Alcoholism, Drugs, Colonialism, Decolonization, *Mapuzungun*

La literatura da cuenta de la existencia del alcohol en todas las culturas a través de productos fermentados; sin embargo, en los pueblos originarios se transforma en un problema frente al proceso del despojo territorial (De Carvalho, y Flórez, 2014; Georgatos, 2013; Saggors y Gray, 2003; Zambrano *et al.*, 2018). En el contexto actual, frente a la creciente necesidad de adaptar e innovar en las formas de aproximación al “objeto de estudio”, en el presente artículo abordamos el flagelo del alcoholismo y abuso de sustancias en comunidades indígenas, focalizándonos en la manera en que repercute entre los individuos y familias mapuches. Examinamos la complejidad de cómo las secuelas del colonialismo continúan afectando la estructura social y cultural del pueblo mapuche, utilizando el alcoholismo no solo como un caso de estudio, sino como un prisma a través del cual se pueden observar las dinámicas de opresión y resistencia.

El artículo se organiza en tres secciones principales: una problematización del alcoholismo y el colonialismo, una descripción de la estrategia metodológica descolonizadora adoptada, y el desarrollo de aspectos relevantes que facilitan la comprensión y afrontamiento del alcoholismo. En nuestra problematización, se inicia con una revisión de los antecedentes históricos relacionados con el colonialismo en la historia del pueblo mapuche, examinando cómo este fenómeno ha tenido un profundo

impacto en la desestructuración del tejido comunitario y familiar de dicha sociedad, y sus efectos duraderos en las relaciones sociales, culturales y familiares. Estos antecedentes nos permiten comprender que el abuso de sustancias entre las comunidades indígenas tiene entre sus factores de causalidad el sistema de opresión al cual los pueblos indígenas se ven enfrentados y que repercute de manera compleja en un patrón de conductas autodestructivas. Por ello, se comprende que la lucha contra el abuso de sustancias es un punto de entrada para resistir el colonialismo, el cual busca neutralizar la fuerza política indígena que desafía el orden social y las instituciones de poder.

En la siguiente sección, se describe un aspecto central de la propuesta, una práctica de producción conjunta de conocimiento sobre el abuso de sustancias y el alcoholismo, que representa una valiosa oportunidad para trabajar y promover la titánica tarea de ir desmantelando las distintas capas opresivas que afectan en múltiples niveles a los individuos y familias mapuches. Al identificar y comprender los factores que predisponen a comportamientos autodestructivos, el proceso colaborativo de generación de conocimiento se convierte en sí mismo en un instrumento de cuidado, empoderamiento y descolonización. La particularidad de este enfoque destaca por una atención a la realidad subjetiva indígena en un contexto específico de sufrimiento por los efectos del sistema colonial, la perspectiva de salud integral y bienestar informada culturalmente, así como los estilos y modalidades comunicativas mapuches donde la conversación en *mapuzungun* es el principal medio por el cual se articulan estas estrategias.

En la sección final, abordamos la intersección crítica entre la territorialidad y el bienestar mapuche, entendiendo el concepto de “territorio” no solo como un espacio físico, sino también como el ámbito sociocultural donde se anclan y transmiten las experiencias, saberes y prácticas generacionales. Sin embargo, este entorno se ve gravemente amenazado por las dinámicas del capitalismo y el extractivismo, que no solo alteran la territorialidad mapuche, sino también imponen cambios radicales sin considerar las perspectivas o consentimientos de las comunidades indígenas. Este proceso se acompaña de un empobrecimiento creciente, exacerbado por la exclusión de los circuitos económicos dominantes, sin que por ello se abandone la rica herencia cultural y los modos de vida tradicionales. Además, reconocemos la relevancia del trauma histórico intergeneracional como un factor destacado en la perpetuación del abuso de

sustancias. El abordaje de este flagelo requiere confrontar tanto las estructuras de poder externas, heredadas de procesos coloniales y dominación económica, como las internalizadas dentro de las comunidades, señalando que el colonialismo se manifiesta tanto en opresiones externas como en prácticas culturales y sociales internas que perpetúan la dominación, y afectan la cohesión y bienestar comunitario desde su interior.

Proceso de colonización histórica y su impacto en el presente

En el caso de Chile y *Wallmapu*², los procesos históricos de la colonización y evangelización han traído como consecuencias el despojo, el genocidio y migración del pueblo mapuche (Mariman, 2006). La sociedad mapuche, nación indígena de América del Sur, destaca por una prolongada historia de autonomía y resistencia frente a diversos procesos colonizadores y de estatalización. A lo largo de los siglos, enfrentó procesos de colonización y evangelización que desencadenaron profundos impactos en su población, incluyendo el despojo de tierras, actos de genocidio y migración forzada, hechos que marcaron un cambio drástico en su existencia y autonomía hasta principios del siglo XIX (Mariman, 2011). Conocidas por su tradición de diálogo, las distintas facciones políticas mapuches celebraron un gran número de parlamentos y tratados realizados entre sus autoridades y la corona española. Estos encuentros buscaban establecer acuerdos mutuos y mantener la paz en la región. Sin embargo, con la instauración del estado chileno, se produjo un punto de inflexión; los tratados previamente acordados fueron desconocidos, y los mapuches fueron despojados de su territorio mediante una guerra de invasión denominada “pacificación de la Araucanía” (Mariman, 2006).

Este proceso marca un antes y un después en la historia mapuche. Destaca la pérdida de los territorios (90% de sus tierras), un proceso de fragmentación territorial y desarticulación del tejido social y político (Ancan y Calfío 1998), que se profundiza en 1930 (Guerra, 2014) y entre las décadas de 1950 y 1960 con los desgarros que tensionan y transforman la vivencia identitaria mapuche (Rain, 2021). Es una historia reciente de dolor atravesada por un proceso colonial hasta la actualidad que involucra el racismo, discriminación, inferiorización y represión a los territorios donde se encuentran sus hogares.

El proceso de despojo territorial afecta a las mujeres y hombres, quienes migran a la ciudad debido a la escasez de tierra en sus territorios.

En este sentido, se produce un proceso de desarraigo y dispersión, como también un aislamiento de las redes territoriales, quedando familias desvinculadas del tejido social mapuche. Este proceso de sufrimiento a raíz de un colonialismo feroz tuvo múltiples consecuencias negativas que la sociedad mapuche hoy padece a través del *wezake kutran*³. Este es entendido como un conjunto de enfermedades y malestares colectivos, que se ha ido reflejando a través de múltiples heridas en población indígena; una de ellas es el alcoholismo, como un puente de entrada para analizar otro tipo de enfermedades, adicciones, violencia y abuso sexual, entre otras (comprendiendo afectaciones correlacionales).

Considerando estos antecedentes históricos, el alcoholismo entre la población mapuche no puede ser desligado de su contexto histórico marcado por el colonialismo, el despojo y la opresión que estas comunidades han enfrentado. Durante el período colonial, las potencias colonizadoras a menudo introdujeron el alcohol como herramienta de control y dominación, lo que tuvo un impacto destructivo en las estructuras sociales, económicas y culturales indígenas (Meléndez, 1992). Este legado continúa afectando al *lof* y sus espacios territoriales, donde el alcoholismo frecuentemente se entrelaza con traumas intergeneracionales, pérdida de identidad y despojo de tierras y recursos.

Acá debemos destacar que, en los procesos de colonialismo de finales del siglo XIX en Latinoamérica, el fenómeno de la producción de estatalidad y la nación conformaban un fenómeno indistinguible. Así, las nacientes repúblicas vieron su soberanía nacional amenazada, y cayeron en prácticas de despojo y exterminio de la población indígena (Ramos y Delrio, 2011). Esto también incluyó ataques a la lengua, a las prácticas culturales, a las estructuras sociales y políticas, así como a las conexiones espirituales con la tierra. En el caso específico del pueblo mapuche, lo anterior se expresó en una desarticulación a las formas de ser *che*, es decir, una persona con valores y normas vinculadas a la tierra (Quidel, 2024). Esta estrategia se manifiesta en políticas de asimilación forzada, desplazamientos, y en la imposición de un sistema de valores que desprecia y marginaliza la cosmovisión indígena.

En este contexto, el alcoholismo no es meramente un problema de salud pública, sino una manifestación de los efectos coloniales de neutralización de la política indígena y la dilución de su existencia política. Este tipo de necropolítica (Julian-Vejar, 2021), en el contexto del territorio

mapuche, implica una gestión deliberada de las condiciones sociales y políticas que lleva a ciertos grupos a experimentar una forma de vida marcada por la proximidad constante a la muerte, no solo física, sino también social y cultural. En el legado del colonialismo, esta gestión se traduce en políticas y prácticas que socavan las condiciones de vida de las poblaciones indígenas de manera sistemática. Estas acciones no son arbitrarias, sino que están arraigadas en una lógica de eliminación, que busca no solo el control territorial sino también la desaparición o asimilación forzada (Barker, 2012).

Está bastante documentado que este proceso crea condiciones psicosociales caracterizadas por el desamparo, la desesperanza y el trauma intergeneracional. El impacto de vivir bajo tales condiciones es profundo; afecta no solo la salud mental y física de las personas sino también su capacidad para mantener y transmitir el conocimiento y normas propias (Huenchucoy y MacAdoo, 2024). Frente a estas condiciones, la prevalencia del alcoholismo y otras formas de autodestrucción son una respuesta directa como un mecanismo de afrontamiento ante el dolor y el sufrimiento (Berruecos, 2013).

Cabe destacar que estos procesos de desposesión y violencia no son un acontecimiento en el pasado remoto, sino que, en tiempos recientes, estas mismas violencias se han reactualizado. La literatura refiere los hitos históricos de demandas de las tierras usurpadas en el tiempo de la Reforma Agraria (1964-1973), y luego en la “Contrarreforma agraria”, durante la Dictadura militar chilena (1974-1980), que implicó no solamente el menoscabo de los logros obtenidos durante el breve periodo de restitución de tierras, sino también otra capa de colonialismo y desposesión (Correa *et al.*, 2005). Luego se fortalece la industrialización y el extractivismo en territorio mapuche, como paradigma desarrollista desde un sistema neoliberal que genera desigualdad, dominio y negación de los derechos territoriales de los pueblos originarios (Ríos y Solís, 2009). Esto da cuenta de un pueblo precarizado que se ha visto afectado por el extractivismo (Dasten, 2021), lo que genera una serie de consecuencias como la pobreza económica y las desigualdades sociales.

Todo el proceso anteriormente descrito ha ido acompañado de una desarticulación de la institucionalidad mapuche, fragilización de la existencia y las condiciones de vida de las familias, y ello repercute en la configuración de condiciones para la emergencia de problemas psicosociales

como efecto del colonialismo. Estos fenómenos se expresan en distintas instancias del ciclo vital como el proceso de crianza, los conflictos al interior de la familia o la violencia intrafamiliar (Colihuinca, Huenchucoy, Mella, 2010). También mediante diversos tipos de trauma que se transmiten de manera transgeneracional y, desde una perspectiva profunda, arrastran formas de desequilibrio del espíritu y hechos de *wezake kutran*, entendidos como la violencia en la pareja, intrafamiliar y entre los vecinos, hechos de abuso sexual, alcoholismo y abuso de sustancias (Huenchucoy, 2022). Todo esto traspasa de un ámbito individual, familiar y comunitario, pues todas estas acciones impactan en el desarrollo de decisiones grupales y proyectos futuros de las organizaciones mapuches y en especial las dinámicas propias del *lof*.

Lucha contra el alcoholismo como lucha anticolonial

Es común la separación de la realidad en compartimentos, tal como se puede observar en la manera en que la división disciplinar fuerza y disecciona fenómenos complejos en partes separadas. Estos recortes de la realidad no permiten identificar el efecto práctico e integral que los fenómenos generan en las experiencias de las personas, como tampoco la dimensión política de estos fenómenos (Renault, 2018). Por ello, considerando que el flagelo del abuso de sustancias y el alcoholismo se produce en este marco histórico y sociológico, en esta propuesta se defiende que la lucha contra el alcoholismo en comunidades indígenas puede ser considerada como una lucha política y descolonizadora, al entender el alcoholismo no solo como un problema de salud, sino también como un síntoma y una consecuencia de procesos históricos y políticos más amplios, específicamente el colonialismo y sus legados.

Lo podemos observar en la situación actual, en que organizaciones, comunidades y *lof* mantienen una mirada crítica frente a la realidad actual en referencia a las drogas. Incluso desde las acciones políticas más combativas, el problema del abuso de sustancias es observado con bastante preocupación, tal como sostiene la Coordinadora Arauco-Malleco en su diagnóstico respecto de “la presencia e influencia de agentes externos a las comunidades tratando de introducir drogas y malas prácticas, principalmente con nuestros *weche*, con el fin de transformarlos en consumidores o bandas dedicadas al tráfico” (El Mostrador, 2021).

En ese sentido, existe internamente una reflexión centrada en la autonomía y los procesos de luchas, donde se identifica que el abuso de sustancias puede debilitar severamente el sustrato sociocultural de la resistencia. Así no hay colectividad que pueda afrontar los desafíos, si no observa y explicita los agentes desequilibrantes que minan su recursos y fortalezas. Eso manifiestan en su llamado de atención a la sociedad mapuche en general para hacerse una autocrítica y “un deslinde categórico frente a esta cruel y triste realidad que puede golpearnos desde adentro, sobre todo con los efectos que genera la presencia y consumo de drogas en nuestros territorios” (El Mostrador, 2021).

Dado que el alcoholismo y el abuso de sustancias son un elemento que afecta de manera particular a las comunidades indígenas y los territorios desde su composición como *lof*, y su consumo abusivo es la expresión de prácticas de autodestrucción inducidas de manera derivada por una forma de necropolítica más amplia, su afrontamiento no debe en ninguna instancia soslayar estos condicionantes estructurales y psicosociales. Así, abordar el alcoholismo desde una perspectiva descolonizadora implica cuestionar y reformular las narrativas y prácticas predominantes en torno a la salud mental y el bienestar en las comunidades indígenas. Existe una urgente necesidad por integrar enfoques de sanación que sean culturalmente pertinentes y basados en el conocimiento y las prácticas indígenas, en contraposición a los modelos de tratamiento importados que pueden no resonar con las experiencias y valores indígenas.

Lo que además destacamos en esta propuesta es focalizar la preocupación más allá de un diagnóstico, así como puntualizar la necesidad de explorar las estrategias y prácticas de reparación que tienen los mismos pueblos originarios para superar este problema de salud (*kutran*, enfermedad; *kvme feleatual*, bienestar); todo ello entendido de manera holística, que involucra las dimensiones de la salud mental, la salud física, sus factores sociales, espirituales, económicos, educacionales y la relación con las políticas públicas y acciones estatales. Estos factores inciden en el bienestar de las personas y es en dicha instancia donde se encarnan las distintas formas de violencia; por lo tanto, este trabajo apunta a desmitificar un discurso transgeneracional que perpetúa el dolor y la herida. Así avanzamos en el desarrollo de una estrategia que contempla la necesidad de sanación en vínculo con el colectivo cultural, donde emergen actores claves como lo son el *lonko*, *machi*, artistas y luchadores sociales.

La contribución de repensar el trauma colonial, el alcoholismo y la sanación apunta, pues, hacia una producción de conocimiento desde los territorios implicados, una nueva forma de abordar el dolor, y como ya señalamos, en diálogo con el conjunto de problemáticas sociales, económicas, culturales, políticas, especialmente en salud, que hoy afectan a la infancia, familia y territorio en contexto del trauma colonial.

Lucha contra el alcoholismo y prácticas de producción de conocimiento de-coloniales

En esta propuesta consideramos que, para el abordaje del alcoholismo, tanto pensando en su superación como también en la producción de conocimiento en contexto de descolonización, se requiere desarrollar una metodología propia desde sistemas de conocimiento y prácticas sociales mapuches que permitan descolonizar las metodologías. Estos saberes toman cada día más fuerza, especialmente en su contribución específica, que se manifiesta en cómo los investigadores de pueblos originarios han reivindicado los saberes ancestrales que hoy toman fuerza en los espacios donde existe su valoración. Adicionalmente, existe cada vez mayor consideración de las implicaciones éticas en cuanto a la investigación en situaciones de asimetría de poder y diversidad cultural; un requisito importante es el trabajo desde una perspectiva indígena, de modo que no se siga replicando un saber occidental o que su utilidad práctica esté desconectada de las necesidades de los miembros de las comunidades que participan de estas investigaciones.

Este trabajo busca responder a una demanda del territorio, *para y desde* los pueblos indígenas (Tuhiwai, 2016). Para ello, nos inspiramos en Quidel (2020) y Linda Tuhiwai Smith (2016), quienes han desarrollado un cuerpo teórico y metodológico desde la reflexión en torno a las tensiones y paradojas de la investigación científica en y desde los pueblos indígenas, así como también las implicaciones éticas de incorporar sus saberes en el proceso de investigación y la forma de interpretar la información. Por ello, es necesario su vinculación con el *mapuche kumvn* y los saberes presentes en estas dinámicas de acción, pues posibilitan conocer desde una forma relacional y holística.

Tuhiwai se refiere a la relación entre los saberes y conocimiento indígenas y el medio ambiente: “[...] se trata de valores y principios sobre el comportamiento humano y la ética” (2016, p. 215). Estas formas y

relaciones sociales sobre el bienestar y sobre cómo llevar una buena vida con respecto al comportamiento humano tienen directa relación con el contexto y la comprensión de la vida, el individuo y la sociedad en general. En la revisión de estos autores indígenas sobre cómo diseñar e implementar una metodología propia desde los pueblos originarios, está implicado, por un lado, enfatizar los saberes indígenas y plantear la investigación con una mirada holística e intercultural, donde puedan dialogar las formas de relación entre los individuos con sus contextos particulares y, por otro, develar cómo estos saberes, que han sido invisibilizados, afectan la forma de interpretar la realidad.

La metodología mapuche considerada aquí contempla el posicionamiento de las voces de los miembros de los territorios, y se basa en no alterar el contexto y el contenido; por lo tanto, fundamenta las prácticas de producción de conocimiento a través del *piam*, *epew* y *gulkantun*, siendo estas formas de expresión de la vivencia, dolor y realidad desde el relato oral.

La metodología indígena propia lleva a un acercamiento *desde* el territorio y no *hacia* el territorio; esto implica que las voces de las personas pertenecientes a pueblos originarios estén liderando y visibilizando su punto de vista, considerando las particularidades del territorio. Lo anterior es relevante si lo que se aborda es el alcoholismo y abuso de sustancias en el contexto colonial ya descrito, donde la co-producción de conocimiento atraviesa las prácticas y acciones investigativas desde el inicio, desarrollo y finalización del proceso de estudio

Ngenezuamvn wezake kutranmew: pensar y analizar la sanación y reparación del dolor:

En este contexto, el uso del *mapuzungun* propicia un diálogo significativo. El relato oral se genera con mayor fluidez cuando las personas reciben al investigador desde sus propios códigos y protocolos mapuches y deciden ser parte del proceso producción de conocimiento, cuando conocen a la persona como perteneciente a una misma experiencia histórica, a una misma forma de institucionalidad mapuche desde el *tuwvn* y *kvplame* del investigador; es decir, la procedencia territorial, historia familiar y tejido sociopolítico en torno a autoridades tradicionales.

Desde una metodología propia indígena, se genera un acercamiento particular hacia las personas en su red de relaciones orgánicas; especialmente, considerando lo delicado que significa hablar de las historias familiares por medio de historias de vida. Aquí cumple un rol fundamental el currículo de vida del investigador, quien relata su lugar de origen y linaje familiar llamado *Tuuvn y kavplame*. En países como Australia, Nueva Zelanda y Canadá, se da una demanda y avance de esta realidad y, hoy, en Chile. Se hace necesario avanzar en las investigaciones, no solo dando cuenta de un problema sino de los desarrollos en el abordaje de esta necesidad, donde las voces de los pueblos originarios son claves.⁴

En la actualidad, los estudios de investigación con pueblos originarios se han visto enfrentados con un problema de asimilación cultural de larga data, en que los procesos de investigación caen en una homogeneización de los participantes. Por lo general, se ha interpretado la lengua y los saberes de los pueblos con parámetros occidentales, descontextualizando sus discursos. En este sentido, se dejan de lado los contextos (culturales, espirituales, ambientales, etc.) desde donde se realiza el acto comunicativo (Ñanculef y Cayupan, 2016). De acuerdo a este concepto se posicionan las voces de los participantes de tal manera de no alterar su contexto y el saber ancestral de expresión de emociones. Como refiere Painequeo (2015), los hablantes de *mapuzungun* recibieron sanciones sociales al hablar su lengua; particularmente en la escuela, se impuso la lengua del castellano. Sin embargo, en la actualidad el movimiento social y político mapuche reivindica los derechos lingüísticos del *mapuzungun*.

El posicionamiento de los saberes indígenas nos abre un espacio amplio de análisis y comprensión de la realidad desde los propios saberes, filosofía y código culturales. Aquí destacamos distintas modalidades de relato oral *epewtun*, *piamzungu*, *gulkantun*, saberes del *mapuche kimvn* entregado a través del *mapuzungun*. Esto propicia un análisis de la problemática desde la epistemología propia mapuche de las personas que vivencian las heridas y dolor que les han transmitido y han experimentado.

Las personas que han vivenciado episodios de alcoholismo u otras drogas requieren expresar sus dolencias del alma desde su lengua materna y de modo que pueda hacer uso de los métodos propios mapuches a fin de no alterar el ser humano en su contexto. Por tanto, hablar de las heridas con y desde el *mapuzungun* genera nuevos escenarios para entender la

reparación desde quienes han vivido el dolor. Como plantean Ñanculef y Cayupan:

Históricamente, los discursos, relatos y oraciones rituales mapuche poseen un componente de ordenamiento cultural, puesto que presentan una línea estructurada con propósito y funcionalidades definidas que conlleva a la vigencia y fortalecimiento de pautas culturales, el conocimiento propio de la sociedad mapuche. (Ñanculef y Cayupan, 2016, p.130)

Atendiendo a lo anterior, las interacciones y formas comunicativas desde las cuales se co-construye la producción de conocimiento es llevada a cabo a través del *epew*, *gulkantun* y *piam*⁵.

La metodología indígena busca posicionar el relato oral, que desarrolla a través de un tema abierto referido al trauma colonial, en *mapuzungun* desde el *wezake kutran*; la persona elige a través del relato oral dar a conocer episodios, historias referidas a vivencias con respecto al alcoholismo, violencia entre otros, donde está presente el dolor y herida, así como las salidas del dolor, tal como se ha pensado y como lo han pensado desde el territorio.

La metodología del relato oral brinda un diálogo y escucha de los participantes, tal como señalan Ñanculef y Cayupan (2016):

con la imposición de la ideología occidental y el castellano en el territorio mapuche, el *mapuzungun* fue desplazado y anulado. Sus hablantes mantuvieron diversas prácticas discursivas, relatos y oraciones rituales en su espacio familiar y comunitario. En efecto esta resistencia cultural permitió la vigencia del *mapuzungun* en ancianos y adultos de la sociedad actual. (p.132)

Por su parte, Gunderman y Canihuan (2011) señalan que el *mapuzungun* ha sufrido un retroceso con la castellanización de los conceptos del *mapuzungun*. En efecto, el conocimiento occidental ha tomado un rol de superioridad ante el saber ancestral de los pueblos originarios, y resulta necesario el reconocimiento de otros saberes (Fornet-Betancourt, 2020). Por ello, nos parece importante analizar los relatos orales en *mapuzungun*. La expresión de emociones y verbalización de ello se da a través de los relatos cuentos, *gulkantun*, que podría ser una forma de externalizar las emociones de las personas.

Voces mapuches: testimonios de una experiencia desde el dolor

Las voces mapuches son quienes a través del relato oral dan cuenta en primera persona de la realidad de dolor y las heridas en el mundo mapuche. Por tanto, transmitir los saberes mapuches de la lengua, historia, filosofía, y todo el mapuche *kumvn*, también implica mirar la realidad del dolor mapuche y los propios actores mapuches hoy están develando una realidad dolorosa. Es así como se aprecia una presencia en escritos y relatos sobre la existencia de una realidad que hoy preocupa dentro de los pueblos originarios, viéndose reflejado en los diversos artísticas y escritores mapuches. Como se puede apreciar más abajo, en la poesía de Bastián Chandia Millanao se da cuenta de cómo la vida mapuche en un contexto culturalmente hostil, como lo es la ciudad de Temuco —principal enclave colonial que disputa la soberanía y motor espacial de la desposesión territorial mapuche— lleva a una situación de vida desesperada, donde el primer sacrificio es la propia lengua. En este contexto se aprecian los consejos y la preocupación de una abuela sobre el bienestar de su nieto, prácticas de ciudadano que colisionan contra un patrón común de autodestrucción vehiculizado mediante el alcoholismo:

El espíritu se entristece mucho cuando está en la ciudad, “si mi casa estuviera cerca siquiera” suele decir el pensamiento, en la ciudad no hay paz, todo el mundo corre a trabajar como hormiga. En Temuco hay muy poco *chezugun*, ahí tiene su nido la bestia trabadora de las lenguas, hasta el que sabe *mapuzugun* no habla su idioma, el primero es tomado por el espíritu de la vergüenza, el otro es tomado por el espíritu de la altanería. Los autos andan como escarabajos, se respira olor a bencina. La mirada se dirige a la derecha y entonces ve a un joven muerto de borracho, olvidada está la abuela, “No andes tomando, podrías arruinarte” había dicho la abuela, “no lo haré abuelita” dijo el joven, tambaleándose anda el joven por culpa del vino, una gran cantidad de penas han construido sus cuevas en el corazón, los problemas se retuercen como gusanos. (Chandia-Millanao, 2022, p. 62)

Las prácticas de cuidado y resistencia contra el alcoholismo que se observan en los consejos de las generaciones anteriores sufren de un estatus de valoración relativo, que, sin embargo, aparecerá en la memoria como un vínculo con el saber y la experiencia de vida informada culturalmente, tocando tópicos biográficos y aspectos de las decisiones que determinan el curso de la propia vida. En esta misma poesía se lee el dolor de no haber escuchado las recomendaciones de la abuela, en cuyas palabras de educación promovía el ser correcto, ser afectuoso y cumplir con la palabra:

Se retorció cómo culebra cuando lo despertó su amigo, ya es de mañana, está siendo mordido por el dolor de cabeza, está demasiado pensativo por su mal sueño más encima reprobó tres ramos pero prefiere tomar, “ya no pasé las leseras de ramos” dijo, prefirió ir a beber alcohol el sábado en la noche, ya serán tres semanas sin ver a su familia, “hubiera hecho bien al haberme ido el viernes” dice constantemente su pensamiento, justo al estar diciendo eso sonó su celular, “Tu abuelita está a punto de morir, dice tu nombre a cada rato” le dijo su padre. (Chandia-Millanao, 2022, p. 69)

En el extracto que se presenta a continuación, expresa —como ya se ha revisado— la manera en que el abuso de alcohol y de sustancias representan un fenómeno de preocupación significativa al interior del tejido social comunitario y familias mapuches. Al hablar de los *wezake kutran*, se alude a la creciente prevalencia del abuso del alcohol y drogas, como un factor que afecta a las nuevas generaciones y que se encuentra presente tanto en el espacio público como en el privado de la vida cotidiana mapuche.

Ante esta problemática se han producido distintas formas de resistencia contra esta conducta autodestructiva. Por ello, el combate contra estas conductas autodestructivas es de carácter multifacético y se articula en distintas modalidades. Una de ellas es la red de apoyo y solidaridad que logra restaurar un espacio protegido que se desarrolla desde las iglesias evangélicas mapuches. Estas instituciones religiosas son vistas como espacios de refugio y renovación del tejido comunitario, que ofrece redes de apoyo y solidaridad. Se destaca cómo las iglesias contribuyen a la reconstrucción de relaciones de cuidado y a la promoción de una espiritualidad colectiva, si bien consideradas como una fuerza de borrado de prácticas religiosas de la tradición mapuche; al mismo tiempo, actúan como centros de recuperación y restitución del sentido de comunidad ante los efectos desestructurantes del colonialismo y el abuso de sustancias. En muchas ocasiones, el rol de las autoridades tradicionales mapuche se solapa con liderazgo espiritual en estas Iglesias. Esto sugiere una continuidad y adaptación de las prácticas espirituales mapuche, en las que se incorporan nuevos códigos y formas de expresión religiosa, como una manera de continuar con el cultivo de la espiritualidad comunitaria. Parte de este fenómeno se puede apreciar en el relato de “Epu peñiwen ñi rakizuum”:

LUZ MARINA HUENCHUCOY Y ANDRÉS MACADOO

Fey lle may, peñi, kaletuy zugu,
müna welluzuamüy che fantepu,
welu tüfa mu nen karü pütsem,
tayu goyinentuam wezake zugu.

Püchilen ka peñi, ayekawam,
gümawenoam tayu piwke.
¿Petu fagkelikoleymi peñi?
¿Patorkülekay Wentellef?

Iñche txa kuyfi ñi amuwenon,kiñeke che
putuwetulay konlu,
welu ka kiñeke mu, feymu
müna txipakey wezake zugu.

¿Chem wezake zugu txipakey?
Fill zomigqu amuken, cheme pekelan,
iglesia mu ta mogetukey pu che,
pu kutxan, pu molliwma.
Epu peñiwen ñi rakizuam

Claro que sí, *peñi*, ahora es diferente,
la gente se ha vuelto mala de la cabeza,
pero acá tengo marihuana,
para olvidarnos de los problemas.

Dame un poco pues *peñi*, para reír,
para que ya no lloren nuestros corazones.
¿Aún eres evangélico *peñi*?
¿*Wentellef* aún es pastor?

Yo hace tiempo que no voy,
por la iglesia algunos dejaron el trago,
pero a veces en esos lugares
ocurren cosas malas.

¿Qué cosas malas ocurren?
Voy todos los domingos y no he visto nada,
en la iglesia se sanan las personas,
los enfermos, los borrachos.
Reflexiones de dos *peñi*.

(p. 30, traducción realizada por Bastián Gerardo Chandia Millanao)

La temática del alcoholismo cruza gran parte —y de modo importante— de muchas obras artísticas y literarias producidas por artistas mapuches, como una forma de denuncia de una práctica que se sabe perjudicial y que se visualiza como un problema. Sin embargo, pese a esta explicitación, el abuso de sustancias se encuentra intrincadamente vinculado a dinámicas de camaradería y socialización, las cuales, a pesar de no ser completamente rechazadas o claramente articuladas, demandan un proceso de autorreflexión crítica para discernir, de manera inequívoca, el umbral donde el disfrute social se convierte en daño personal y colectivo. Este matiz refleja no solo una tensión entre la percepción individual y colectiva del consumo de alcohol, sino también destaca la necesidad de un enfoque crítico y autorreflexivo para navegar estas dinámicas, cómo lo canta Joel Maripil en su *gulkantun* “*Kayukew*”:

TRAUMA COLONIAL, ALCOHOLISMO Y CONSUMO DE DROGAS

Müna weza müna weza txeſküley
Ga ñi piwke
Mari mari pigewelaiñ ga iñchiñ
Fa püle ga pigewelaiñ, Kayukew.

(Interjección de sufrimiento y pena)
Tan mal, tan mal está latiendo
Mi corazón
Ya no nos dicen *Mari mari*
Pasen por acá ya no nos dicen *Kayukew*.

Müna weza zugu mu konküleiñ
Kayukew anhay Kayukew
Müna weza putufegeiñ anhay Kayukew
Müna weza putufegeiñ anhay
Müna putufegeiñ anhay

Estamos en medio de algo muy malo
Kayukew escucha⁶ *Kayukew*
Somos muy alcohólicos *Kayukew*
Somos muy alcohólicos
Somos alcohólicos.

Feymu llemay feymu llemay
Mari mari pigewelaiñ
Fa püle ga konpamün
Pigewelaiñ ga iñchiñ

Es por eso, es por eso que
Ya no nos dicen *Mari mari*
Ya no nos dicen
Pasen por acá adelante.

Chaligewelaiñ rume ga iñchiñ
Müna weza müna weza
Müna weza zugu mew
Konküleiñ anhay wenhi
Konküleiñ anhay wenhi

Ya no nos saludan a nosotros
Qué mal, qué mal
En tan mala realidad
Estamos metidos amigo
Estamos metidos amigo

Zoy putuwelayaiñ anhay Kayukew
Zoy putuwelayaiñ anhay

No tomemos más *Kayukew*
No tomemos más.

Küme chegetualu ga iñchiñ
Putuwenuliñ anhay, iñchiñ
Anhay iñchiñ anhay kayukew

Seremos buenas personas
Si dejamos de tomar,
Nosotros escucha *Kayukew*.

Mari mari pigetualu ga iñchiñ
Konpamün ga tüfa püle
Müna küme konküleiñ
Ti püle ga miyawliñ

Nos volverán a decir *Mari mari*
Y pasen por acá adelante
Caeremos bien
Por allá donde andemos.

(Traducción realizada por Bastián Gerardo Chandia Millanao)

Mapuchezungun pewtun, piamzungu, gvlkantü: Análisis de los relatos orales

El relato oral mapuche se refiere a la expresión de emociones de las personas mapuche frente al trauma colonial y transgeneracional de historias de dolor y heridas; lo hace desde una metodología mapuche, que propicia una expresión de emociones sin alteración del contexto mapuche.

Aquí analizaremos relatos orales, que se desarrollan a través del *epew*, siendo en ocasiones el mismo cuento relatado con diferentes contextos de personas y geografías, los cuales dan cuenta de un hecho y dolor en las personas. En el caso del *piam* son hechos y sucesos reales a que se le dan sentido e importancia en las decisiones de las ceremonias espirituales, políticas, económicas, culturales y sociales. Finalmente, el *gulkantun* refiere a la expresión de alegría, tristeza, nostalgia y emoción frente a un hecho cualquiera de la vida cotidiana; eso se expresa en el *gvlkantun* o canto. En la siguiente tabla podemos ver una organización esquemática de estos distintos estilos comunicativos; existe una expresión de los sentimientos según roles, prácticas y contenidos.

Tabla 1. Modalidades de comunicación y expresión emocional mapuche

Relato oral mapuche	<i>Epew</i>	<i>Piam</i>	<i>Gulkantun</i>	Trauma, dolor, heridas	Reparación y sanación
Descripción	Relato oral, que se da a través del <i>nvtram</i> . Se narran historias protagonizadas principalmente por animales que personifican rasgos humanos. A través de ello se entregan valores, enseñanza, resiliencia etc.	Relato oral que explica sucesos o fenómenos naturales, así también norma la relación entre el ser humano y la naturaleza	Canto improvisado, para expresarle a la persona su sentir; este acto se da en la bienvenida, durante o en la despedida de la persona que ha llegado a visitarla.	Son relatos que evidencian dolor y heridas.	La música es una forma de expresión de emociones que ayuda a externalizar la angustia, la pena y las heridas.
Participantes	Personas del <i>lof</i> , autoridades tradicionales. Personas que han vivido tratamiento de alcoholismo, depresión, consumo de sustancia.	Personas del <i>lof</i> , autoridades tradicionales. Personas que han vivido tratamiento de alcoholismo, depresión, consumo de sustancia.	Personas del <i>lof</i> , autoridades tradicionales. Personas que han vivido tratamiento de alcoholismo, depresión, consumo de sustancia.	Las personas se refugian de diversas formas ante el dolor. Existe una noción de enfermedad colectiva mapuche.	Aquí son los actores individuales, familiares y territoriales, quienes cumplen un rol fundamental en la sanación. Primero es la capacidad de problematizar y reparar desde el propio saber ancestral. Un actor secundario es la institucionalidad.

Nota. Fuente: Elaboración de Luz Marina Huenchucuy (2024)

En este trabajo, al analizar las múltiples violencias vividas, historias de traumas, silencios y heridas que han permanecido por décadas, estas se explican en los procesos de traumas en diferentes ámbitos de la vida cotidiana y que prevalecen hoy en el relato oral del *mapuzungun* (Gollucio, 2006).

La revitalización de la lengua indígena es destacada como una forma de resistencia contra el colonialismo. Al recuperar y promover el uso de la lengua indígena en todos los aspectos de la vida, incluidos los académicos y cotidianos, las comunidades no solo desafían la imposición de lenguas y culturas externas, sino que también fomentan una conexión más profunda con la propia identidad y herencia cultural. Este proceso no solo tiene un valor intrínseco, sino también contribuye a la lucha más amplia por la autodeterminación y contra las injusticias sociales y políticas. La revitalización lingüística se convierte en un acto de resistencia contra el colonialismo y un medio para reconectar con la identidad indígena.

Dado lo que mencionamos antes, el alcoholismo en las comunidades indígenas se convierte en un síntoma de la necropolítica colonial, una manifestación tangible de la violencia estructural y el trauma histórico que estas comunidades enfrentan. Sin embargo, este síntoma a menudo se experimenta en silencio, eclipsado por estigmas y la invisibilización de las luchas indígenas en la sociedad más amplia. Este silencio es multifacético, dado que es impuesto por la sociedad dominante que a menudo ignora o malinterpreta el alcoholismo como un problema individual en lugar de reconocerlo como un indicador de problemas sistémicos; pero también es autoimpuesto, como una forma de proteger la dignidad de la comunidad frente a la discriminación y el juicio externo, sin reconocer las capas profundas de sufrimiento y trauma que subyacen al consumo problemático.

Si analizamos este silencio, destaca la importancia de crear espacios seguros y empoderadores donde las voces indígenas puedan expresarse y ser escuchadas, y las narrativas de sufrimiento y resistencia puedan ser compartidas y validadas. Romper este silencio implica reconocer el alcoholismo como un llamado a la acción, una demanda de cambio que aborde tanto las condiciones materiales como las espirituales y culturales de la vida indígena.

En el marco del alcoholismo y el sufrimiento asociado, hablar *mapuzungun* se convierte en una forma de reafirmar la identidad y la

soberanía cultural frente a las fuerzas que buscan diluir y borrar la existencia indígena. Al utilizar su lengua, las comunidades no solo desafían el legado del colonialismo, sino que también fortalecen los lazos comunitarios y el apoyo mutuo, aspectos fundamentales para abordar colectivamente el problema del alcoholismo. La lengua, en cualquier cultura, es mucho más que un mero vehículo de comunicación; es un repositorio de la historia, la cosmovisión, los valores, e identidad.

La articulación del dolor, la esperanza y la recuperación en la lengua materna puede tener un poder terapéutico significativo, al permitir una expresión más auténtica y profunda de las emociones y facilitar un proceso de sanación más holístico. El *mapuzungun* ofrece un espacio para romper este silencio, permitiendo a los individuos expresar su dolor y sus experiencias en términos que son significativos y resonantes dentro de su propia cosmovisión y sistema de valores.

En su propia lengua, las personas pueden encontrar una expresión más precisa y matizada de sus emociones, lo que les permite articular y procesar sus experiencias de manera más efectiva. Este proceso es crucial para abordar el sufrimiento silencioso y los mecanismos de defensa psicológicos que pueden haberse desarrollado como respuesta a la agresión psicosocial. El *mapuzungun*, al estar desligado de la relación de poder con el colonizador, permite una comunicación más honesta y abierta con uno mismo y con la comunidad. Este acto de expresión en la lengua materna puede ayudar a dismantelar esos mecanismos de defensa, facilitando un enfrentamiento más directo y sanador con el trauma.

En el contexto de la opresión colonial, la lengua colonizadora a menudo actúa como un recordatorio constante de la subyugación, la pérdida y el trauma. Es la lengua en la que se han dictado leyes y políticas que han despojado a los pueblos indígenas de sus tierras, derechos y dignidad.

Así, un primer elemento de reparación es la lengua *mapuzungun*, identificada como un primer paso para hablar de reparación; esto permite identificar la lengua materna como elemento fundamental para entender y dialogar con otro. Entonces, el *mapuzungun* pasa a cumplir un rol crucial para comprender el dolor desde aspectos lingüísticos propios del pueblo mapuche, que invita a pensar, analizar e interpretar desde su primera lengua. Por tanto, al hablar de reparación necesariamente se debe pensar

desde la lengua de los hablantes que piensan y analizan el *llazkavn*, la reproducción de la cultura, un componente cultural de socialización transversal (Quilaqueo, 2010). Como sostiene Loncon (2017), con ella se fortalece la espiritualidad, el vínculo con la tierra y el territorio. Un episodio importante fue el desarrollado en Chile el año 2022 con el proceso Constituyente en Chile: se presenció un avance en cuanto a la presencia de discursos en *mapuzungun*, pues convencionales mapuches hablaban su lengua, y en un proceso histórico emergió el sentir popular y múltiple, a pesar de ser controlado por la institución política. El *mapuzungun* busca posicionar su lucha y reivindicaciones, no es antojadizo; tiene un propósito, político, cultural, económico y espiritual, una posición política de los hablantes del *mapuzungun*, que es un derecho de hacer uso de su lengua materna en los diversos espacios.

Del mismo modo, actualmente el movimiento social mapuche a nivel nacional reivindica la lengua, en los diversos espacios, y el uso del derecho fundamental y básico que es el hablar su lengua y poder expresar sus ideas a través de un lenguaje propio. Lo anterior ayuda a comprender el tránsito del *mapuzungun*, ya que, a pesar de las heridas y el trauma histórico, el uso de la lengua mapuche expresa un proyecto político para toda la sociedad, considerando el *itrofil mongen*⁷, que proyecta un bien vivir, derechos al territorio, al agua, a la naturaleza.

Tal como plantea Huenchucoy (2023), el uso del *mapuzungun* y el ejercicio del derecho propio indígena del uso del *mapuzungun*, aparece como un derecho básico humano de expresión y comunicación con el otro y un ejercicio de resistencia en los diversos espacios, académicos, institucionales o urbanos como en el *lof*. No obstante, hay algo que los autores revisados en relación con el pueblo mapuche hasta ahora no han referido: realidades de los territorios como el consumo de alcohol problemático, la violencia en la familia y al exterior a nivel comunitario y el consumo de otras drogas.

Por tanto, posicionar el *mapuzungun* es una manifestación política que expresa un discurso de lucha y sobrevivencia a procesos de traumas coloniales frente a las políticas de invisibilización de los pueblos originarios. Lo mismo ocurre en políticas de tratamiento del alcoholismo y las diversas violencias en *wall mapu*, en el caso de las mujeres indígenas que sufren violencia desde la colonización a través del hombre blanco y ahora desde las propias parejas al interior de los pueblos originarios.

***Kume mongen* y territorio: la comprensión integral del bienestar mapuche**

La comprensión del *kume mongen* que refiere a la salud entendida de manera holística y multidimensional, salud física espiritual, económica y social. Es un aspecto relevante para comprender el alcoholismo y el abuso de sustancias. La salud mental en Chile es un problema que se ha ido agudizando a través del tiempo y, si bien existe una política de salud mental, no ha sido suficiente y, en los pueblos originarios, no ha tenido consideraciones a las particularidades, lo que no ha dado respuesta el abordaje ante las características históricas ya descritas en este estudio. La salud mental, entendida desde la visión occidental, no considera la noción de los pueblos indígenas.

El *kume felen*, como parte importante del *itrofill mongen*, la biodiversidad comprendida desde los pueblos originarios, aporta a entregarle sentido a la vida a través del viento, el sol, el mar, la lluvia, las plantas, los insectos, el agua, la tierra y todo lo que habita en la tierra. El contexto del territorio permite entender la relación del ser humano, como uno en relación con otros ser humano, con los árboles, con las aguas, con la lluvia, una relación con toda la biodiversidad; desde ahí se abren otras dimensiones importantes y que no se pueden entender desde una dimensión aislada. Entonces, están en juego las posibilidades de sanar entendiendo la dinámica de relación de las personas con su entorno, y esto nos invita a ir más allá de las investigaciones actuales.

Un aspecto común entre los pueblos originarios de Chile, Australia y Nueva Zelanda, es que mantienen la misma relación del ser humano con la naturaleza, coinciden en la importancia que tiene la naturaleza para el ser humano y todas las vidas presentes en su interacción con los otros. Por tanto, el *itrofill mongen* es clave para comprender el proceso de sanación, como los elementos de la naturaleza son parte importante de para analizar el buen vivir del ser humano, las plantas, las aguas. Esto explica que cuando un ser humano tiene una buena situación económica, pero se encuentra en sequía, problemas de acceso de agua para el consumo humano, de los animales o de las siembras, se ve afectado en el bienestar de la persona; por ello, la noción del buen vivir establece una directa relación entre el ser humano y la naturaleza.

La ética de investigación descolonizadora debe integrar elementos culturales propios y promover la creación de nuevas formas de institucionalidad que reflejen y sostengan los valores, prácticas y conocimientos indígenas. Esto implica una reconfiguración de las relaciones de poder. En su lugar, se propone una aproximación que permita a los participantes reconectar y resignificar su identidad y pertenencia. La ética de investigación descolonizadora, al utilizar elementos culturales propios, recrea una nueva institucionalidad descolonizada donde los participantes pueden remirarse de otra manera.

La restitución de la institucionalidad indígena mediante la investigación implica un proceso de reivindicación y fortalecimiento de las estructuras, prácticas, y sistemas de conocimiento indígenas que han sido desplazados, marginados o directamente atacados por las políticas coloniales.

Así, como elemento importante en el análisis de las situaciones sociales que articulan alcoholismo y abuso de sustancias entendido desde el prisma de las prácticas de autodestrucción condicionado por la opresión colonial, destacamos el “territorio”, entendido a su vez como el plano espacial y sociocultural en el cual se producen las experiencias informadas generacional y culturalmente. Desde las voces de los territorios, aparece el rol que tiene el Estado: desde la formalidad es el responsable de hacerse cargo de las problemáticas presentes, pero además de la responsabilidad de los propios territorios de asumir hechos históricos dolorosos, y que estos procesos a su vez están dañando y generando pautas transgeneracionales de dolor a las nuevas generaciones. Esto afecta en la noción del *kvme mongen*, donde además podemos observar los conceptos de *ngvnezuamvn* y *rakizuamvn*.

La participación en actividades culturales mapuches, como el *gvlknatun*, *nvtrvmatun* y *epewtun*, es esencial para el bienestar emocional y social de la comunidad. Estas prácticas no solo sirven como medios para la expresión y gestión de emociones, sino también refuerzan los valores comunitarios y la educación sobre la externalización saludable de las emociones. Al mantener vivas estas tradiciones, las comunidades mapuches fortalecen su cohesión social y su resistencia frente a influencias externas perjudiciales.

Los individuos que se encuentran desvinculados de sus códigos culturales mapuches están más propensos a adoptar comportamientos nocivos, incluido el abuso de sustancias y el alcohol. Esta desconexión cultural puede llevar a una falta de orientación y a la adopción de hábitos destructivos, ya que los individuos pueden buscar formas alternativas, y a menudo perjudiciales, de manejar sus emociones y experiencias.

La presencia del territorio cumple un rol importante en la problematización de la violencia, del abuso de sustancia y alcohol, de los *weza ke zutran* como la violencia al interior de los territorios. Por tanto, en *wall mapu* se debe necesariamente mirar las múltiples violencias en los cuerpos; mujeres y hombres construyen un pensar donde mujeres y hombres han vivido la colonización por el hecho de ser indígena, y están presentes las heridas de represión históricas, frente al colonialismo.

Es necesario considerar el capitalismo y el sistema neoliberal como centro de la afectación de los *lof* y pueblos originarios. El análisis recae en este sistema que ha llegado a afectar el buen vivir en relación y al cuidado de la naturaleza; esta alteración en el ecosistema produce en el ser humano un desequilibrio y afecta al individuo, la familia y su contexto. Existe un enorme desequilibrio entre la sociedad y los pueblos indígenas, como también al interior de estos, y se enmarca en un contexto mayor de desequilibrio entre la sociedad humana y los sistemas ecológicos. La reparación requiere una restitución de la institucionalidad territorial y los distintos roles tradicionales que componen la arquitectura política y cultural para proyectar un ejercicio de la soberanía práctica. En esta reparación, las figuras significativas del territorio llamados *werken*, *ngenpin* y *rangilehue* cumplen un rol importante.

El alcoholismo en comunidades indígenas no puede ser abordado de manera efectiva sin considerar la interacción con los factores económicos. La precariedad económica exacerbada por limitadas oportunidades de empleo y bajos ingresos salariales contribuye a un ciclo de frustración, estrés y búsqueda de escape a través del consumo problemático de alcohol. Simultáneamente, la integración social del alcohol en actividades culturales y la inadecuada gestión de los recursos económicos destinados al bienestar de las familias refuerzan las prácticas de consumo de alcohol y obstaculizan la concientización sobre sus efectos negativos.

TRAUMA COLONIAL, ALCOHOLISMO Y CONSUMO DE DROGAS

Las limitaciones económicas significan que muchas familias indígenas luchan por satisfacer necesidades básicas. Esto no solo aumenta la presión y el estrés diario, sino que también puede limitar las oportunidades de esparcimiento familiar. Estas presiones económicas pueden conducir al alcoholismo como una forma de escape de las frustraciones cotidianas y la sensación de impotencia frente a la precariedad.

Es importante subrayar la necesidad de enfocar los esfuerzos en segmentos de la comunidad cuyas experiencias de vida, marcadas por ciclos de violencia y trauma heredados de generación en generación, han tenido un impacto significativo en su identidad y su capacidad para lidiar con adversidades. Se observa que la introducción y el acceso creciente a sustancias como el alcohol y las drogas en estos territorios representan un riesgo particularmente alto para aquellos cuya identidad y fortaleza emocional se encuentran comprometidas. Así, las intervenciones y esfuerzos de apoyo deben dirigirse especialmente hacia aquellos en la comunidad que son más susceptibles a estos desafíos debido a una conexión menos firme con su identidad cultural y emocional.

Acá nos estamos refiriendo al consumo problemático de alcohol, vinculado a prácticas autodestructivas y que son funcionales al colonialismo vigente; especialmente, su instrumentalización para fines de desarticulación social y comunitaria. Hubo momentos en que el proceso de colonización no requirió el uso de las armas en el territorio de *Wallmapu*, sino que hubo un proceso de colonización perfecto con la introducción del alcohol.

En este marco se ha identificado que el abuso de sustancias es un problema transversal para los procesos de empoderamiento y autonomía política mapuche. Desde los propios territorios hoy florecen discursos que problematizan el alcoholismo y la llegada de las drogas a los territorios. Esto se observa como un problema urgente de afrontar desde una responsabilidad compartida, asumida por el Estado y la sociedad en general. No obstante, los pueblos originarios hacen su apuesta en la responsabilidad desde el interior de los territorios indígenas, donde existe una forma de organización en términos políticos, sociales culturales y espirituales para enfrentar un problema cada vez más presente.

Al mismo tiempo, existe una enorme desconfianza de que desde el Estado exista una respuesta integral al problema. No es menor que no exista

un reconocimiento formal de los pueblos indígenas; por lo tanto, el vínculo colonial del abuso de sustancias es importante abordarlo desde las propias realidades y recursos para desactivar y dismantelar el contenido autodestructivo que ha legado el colonialismo.

En consecuencia, existe una mayor responsabilidad del Estado respecto a recuperar las confianzas que requiere la política pública, lo que a través de los programas económicos políticos, culturales, sociales y de salud, apunta a un abordaje centrado en la salud mental.

Para finalizar destacamos en este análisis la importancia del contexto en la normalización del consumo excesivo de alcohol en comunidades; revela una compleja interacción de factores que facilitan y al mismo tiempo intentan contrarrestar este fenómeno. El entorno en el que se desarrolla el consumo de alcohol juega un papel crucial en la normalización de su uso excesivo. La normalización se ve reforzada por la facilidad de acceso a bebidas alcohólicas, y contribuye a que el consumo excesivo sea percibido como un comportamiento típico o esperado en determinadas situaciones sociales. Al mismo tiempo, hay esfuerzos de resistencia y lucha contra la normalización del consumo excesivo de alcohol. Estos pueden originarse tanto dentro de las comunidades afectadas como a través de intervenciones externas. La resistencia puede tomar la forma de campañas de concienciación, programas educativos o fortalecimiento de prácticas culturales que no involucran el consumo de alcohol.

Es por ello por lo que se da cuenta de las múltiples consecuencias que esto acarrea; partiendo desde las enfermedades, hasta la normalización de la violencia partiremos y enumeraremos las consecuencias que estas traen: el abuso de sustancias en días sin alcohol, días sin drogas y tasas de recaída como resultados primarios. Los resultados secundarios serán las tasas de compromiso de los pacientes, las tasas de participación y/o las tasas de asistencia (que también pueden notificarse como tasas de no asistencia o de inasistencia).

La lucha contra el alcoholismo se transforma en una batalla más amplia por la descolonización y la justicia social, lo que implica desafiar tanto las estructuras de poder externas (impuestas por la colonización y la dominación cultural y económica subsiguiente) como las internas (las dinámicas de poder y las injusticias que se han internalizado dentro de las propias comunidades). El colonialismo no solo impone un sistema de

opresión externa, sino que también se infiltra y se arraiga dentro de las estructuras y prácticas sociales, culturales y políticas de las comunidades indígenas. Esto crea un entorno donde la lucha contra el alcoholismo y, por extensión, contra el colonialismo, debe operar en dos frentes: contra las fuerzas externas que perpetúan la dominación y contra las manifestaciones internas de esa dominación que afectan a la comunidad desde dentro.

Conclusiones

En este escrito hemos destacado cómo el colonialismo no solo ha desestructurado el tejido comunitario, sino también ha sido un factor causal en el desarrollo de patrones de conducta autodestructivos, como el abuso de sustancias. La lucha contra este abuso se presenta como una forma de resistencia contra el colonialismo y sus intentos por neutralizar la fuerza política indígena. En este contexto se desarrolló una propuesta metodológica centrada en la co-creación de conocimiento sobre el abuso de sustancias y el alcoholismo, subrayando su valor como herramienta para el empoderamiento y la descolonización. Este enfoque pone énfasis en entender la realidad subjetiva, impactada por el colonialismo, y promueve concepciones de salud integral y bienestar desde una perspectiva mapuche culturalmente informada.

Finalmente exploramos la relación entre la territorialidad y el bienestar, reconociendo el territorio no solo como un espacio físico, sino también como un dominio sociocultural esencial para la transmisión de saberes y prácticas generacionales. Sin embargo, este entorno está amenazado por el capitalismo y el extractivismo, que provocan cambios radicales y empobrecimiento sin considerar las voces de las comunidades indígenas. El trauma histórico intergeneracional se identifica como un elemento crucial en la continuidad del abuso de sustancias, lo que requiere enfrentar tanto las opresiones externas como las internas para promover el bienestar comunitario.

El análisis del alcoholismo en el contexto mapuche, enmarcado por el legado del colonialismo, revela una compleja red de causas, efectos y estrategias de resistencia, que requiere estudiar y articular los siguientes tópicos: historia, la relación del *kume mongen* y la lengua mapuche, la territorialidad y el *kume felen*, el trauma histórico y, por último, una ética política entre generaciones.

Los hallazgos subrayan la importancia de la historia en la comprensión de los procesos culturales, sociales, económicos y políticos en el mundo mapuche. Este enfoque histórico es crucial para entender no solo el pasado, sino también las realidades actuales de la comunidad, y cómo estas han sido moldeadas por siglos de interacción, conflicto y resistencia. La historia de desposesión, conflicto y resistencia ha marcado profundamente a las comunidades mapuches, y afecta su tejido social, económico y político. El alcoholismo, en este contexto, no puede ser visto meramente como una elección individual, sino como una respuesta compleja a siglos de trauma y marginalización. Reconocer esta historia es esencial para desarrollar intervenciones que no solo aborden el consumo de alcohol en sí, sino también sus raíces históricas.

El entendimiento holístico de la salud resalta la importancia de considerar el bienestar físico, emocional, espiritual y cultural en el tratamiento y prevención del alcoholismo. La salud en las comunidades mapuche se entiende de manera holística, abarcando dimensiones físicas, emocionales, espirituales y culturales. La lengua mapuche, el *mapuzungun*, juega un rol importante en este contexto, como medio de comunicación y como una herramienta de sanación, a través del poder simbólico y terapéutico de sus palabras y entonaciones dentro del contexto cultural mapuche.

La reivindicación territorial y la protección del *Itrofill Mongen* (bienestar y equilibrio con la naturaleza) son identificados como elementos centrales de la sanación y reparación en el mundo mapuche. Este enfoque subraya la conexión intrínseca entre el pueblo mapuche, su tierra y su cosmovisión, y considera la tierra no solo como un espacio físico sino como un ente vital para el bienestar comunitario. Esta conexión intrínseca ilustra cómo la desposesión territorial y la degradación ambiental pueden contribuir al desequilibrio y al sufrimiento que, a su vez, pueden fomentar el alcoholismo. La reivindicación territorial y la protección del medio ambiente emergen, por tanto, como componentes cruciales en la lucha contra el alcoholismo, y subrayan la necesidad de restaurar el equilibrio entre la comunidad y su entorno natural como parte de la sanación colectiva.

La investigación destaca el desafío de abordar el trauma y el dolor dentro de las comunidades mapuche a través de políticas estatales que no involucran adecuadamente los saberes indígenas, optando en cambio por

enfoques occidentales que pueden no ser pertinentes o efectivos. Esto indica la necesidad de políticas y prácticas de sanación que sean culturalmente congruentes, e involucren activamente a los referentes indígenas en su desarrollo e implementación. La persistencia del trauma y el dolor, agravados por políticas estatales que no incorporan saberes indígenas, señala la importancia de enfoques de sanación que sean culturalmente pertinentes. La resistencia a través del arte y la poesía en *mapuzungun* no solo ofrece una vía para expresar y procesar el trauma, sino también puede ser un medio poderoso para movilizar la comunidad contra el alcoholismo, al ofrecer formas alternativas de conexión y pertenencia que contrarresten el sufrimiento.

Por último, se destaca la responsabilidad ética y política en el puente entre los *kuiŋikecheyem* (personas antiguas) y las nuevas generaciones mapuches en la lucha por la preservación de su cultura, lengua e historia. La transmisión de saberes a los jóvenes es crucial para asegurar la continuidad y la resiliencia de la identidad mapuche frente a los desafíos contemporáneos, incluyendo la lucha contra el alcoholismo, las drogas y la violencia. La responsabilidad ética y política de las nuevas generaciones en la transmisión de saberes mapuches subraya la importancia de la educación y la participación juvenil en los esfuerzos contra el alcoholismo. Fomentar el orgullo cultural, la conexión con la lengua y las tradiciones, y el compromiso con la sanación comunitaria son estrategias cruciales para crear las condiciones de prevención del alcoholismo entre los jóvenes, asegurando al mismo tiempo la continuidad y revitalización de la cultura mapuche.

Notas

¹ Mañumkefiñ tañi fvchachaw yem ka tañi kuze ñuke yem, Domingo Millao yem, ka Mercedes Cheuquecoy yem, mongelelu tañi trekanmew. Agradecer los saberes entregados por mis abuelos Domingo Millao, Mercedes Cheuquecoy que viven a través de este escrito

² Región histórica habitada por el pueblo mapuche durante su autonomía política hasta el siglo XIX, internacionalmente reconocida.

³ Tesis en proceso de escritura Luz Huenchucoy Millao, Estudiante de doctorado en estudios interculturales de la Universidad Católica de Temuco.

⁴ La investigadora es trabajadora social, perito de la defensoría penal pública; la experiencia laboral me ha llevado a conocer de cerca los relatos de heridas y dolor tramitados generacionalmente, así como las prácticas de maltrato al interior y

exterior de los grupos familiares. En este contexto, se ha visto la necesidad urgente e inminente de indagar proceso de reparación y sanación en vista de los índices y consecuencias de estas problemáticas

⁵ Donde la persona puede elegir el que quiere desarrollar a través de un relato oral del *epew*, *piam*, *gvlkantun* u otros.

⁶ *Anhay* lo traducimos como “escucha”, por ser la idea más cercana, pues la palabra “*anhay*” apela a la atención de la otra persona.

⁷ El agua, los árboles, los ríos, los lagos, el aire, las comunidades humanas y no humanas.

Referencias

Ancan, J., y Calfio, M. (1998). *El retorno al país Mapuche: Reflexiones preliminares para una utopía por construir* [Ponencia]. III Congreso Chileno de Antropología, Colegio de Antropólogos de Chile A.G., Temuco.

Barker, A. J. (2012). Locating settler colonialism. *Journal of Colonialism and Colonial History*, 13(3). <http://dx.doi.org/10.1353/cch.2012.0035>.

Berruecos, L. (2013) El consumo de alcohol y el alcoholismo en México. El caso de las comunidades indígenas. *El cotidiano*, 181(739). <http://elcotidianoenlinea.com.mx/pdf718110.pdf>

Colihuinca, F., Huenchucoy, L. y Osses, M. (2010). *Mujeres Mapuche y violencia en la pareja; Aspectos culturales relevantes para una praxis intercultural del Trabajo Social* [Tesis de Trabajo Social]. Universidad Católica de Temuco.

Correa, M., Molina, R., y Yáñez, N. (2005). *La reforma agraria y las tierras mapuches. Chile: 1962-75*. Lom.

Chandía, B. (2020). *Kusheke punh*. Wallmapu: Genlol Entuchillkakelu.

De Carvalho, J., y Flórez, J. (2014). Encuentro de saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico. *Nómadas*, 41, 131-147.

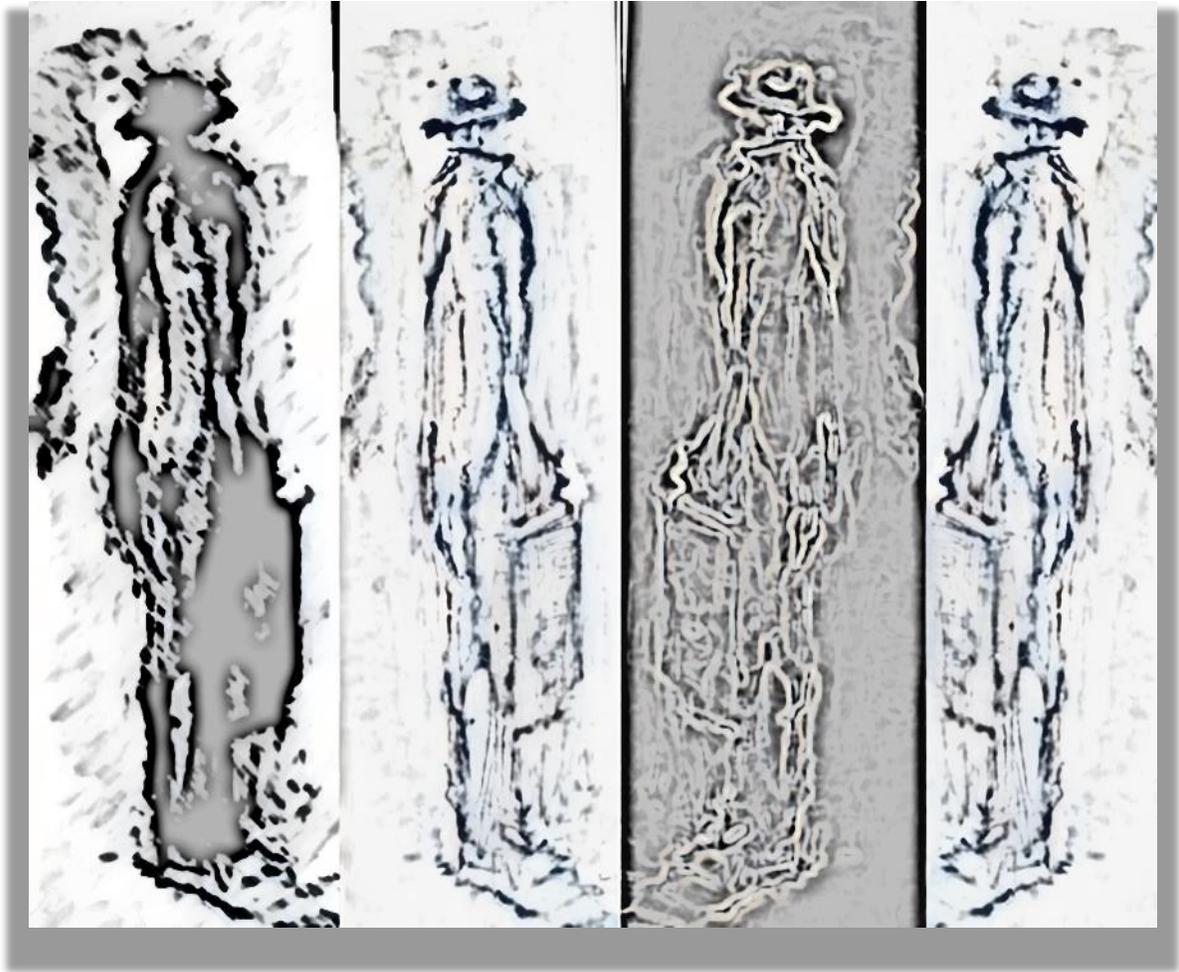
https://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_41/41_8DF_Encuentro_de_saberes.pdf

El Mostrador. (19 enero del 2021). CAM hace un llamado a condenar la «presencia del narcotráfico en comunidades mapuche». *El Mostrador*. <https://www.elmostrador.cl/dia/2021/01/19/cam-hace-un-llamado-a-condenar-la-presencia-del-narcotrafico-en-comunidades-mapuche/>

- Georgatos, G. (2014). Western Australia, mother of all jailers. *Guardian (Sydney)*, 1636, 5. <https://thestringer.com.au/western-australia-mother-of-all-jailers-7096>.
- Golluscio, L. (2006). *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Editorial Biblos.
- Guerra, L. (2014). *La Ciudad Ajena: Subjetividades de Origen Mapuche en el Espacio Urbano*. Ediciones Ceibo.
- Gundermann, H., Canihuan, J., Clavería, A., y Faúndez, C. (2011). El mapuzugun, una lengua en retroceso. *Atenea (Concepción)*, 503, 111-131. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622011000100006>
- Julián-Vejar, D. (2021). Repensar el sur: Las luchas del pueblo Mapuche. *Revista Central de Sociología*, 13(13), 116-121. <https://www.centraldesociologia.cl/index.php/rcs/article/view/135>
- Loncon, E. (2017). Políticas públicas de lengua y cultura aplicada al mapuzugun. En Aninat, S., Figueroa Huencho, V., & González, T. (Eds.) *El pueblo mapuche en el siglo XXI: propuestas para un nuevo entendimiento entre culturas en Chile* (pp. 375-404). Centro de Estudios Públicos.
- Huenchucoy, L., y MacAadoo, A. (2024). El dolor y la herida abierta en el sur: alcoholismo, como una de las expresiones del llazkin y la búsqueda de la sanación. *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 29(104), 119-139. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e10502182>
- Marimán, P. (2006). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. En P. Marimán, Caniuqueo, S. Millalen, J. y Levil, R (Eds.) *Escucha, winka* (pp. 53-126). Lom.
- Marimán, P. (2011). *Formación de intelectuales indígenas: ¿El rol de la educación superior?* [Ponencia]. Congreso Internacional Equidad, Interculturalidad y Educación Superior, Temuco, Chile.
- Maripil, J. (28 de septiembre del 2016). Joel Maripil/ kayuquew [Video]. *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=q569L5ZNbJI>
- Meléndez, E. (1992). *Morir del alcohol, saber y hegemonía Médica*. Ediciones EDUN La cooperativa.

- Ñanculef, A., y Cayupán, C. (2016). *Kuifikezugu. Discursos, relatos y oraciones rituales en mapuzugun*. Comarca Ediciones.
- Paillán, J., y Llancao, E. (2015). Algunas causas que podrían estar incidiendo en el eventual debilitamiento de la vitalidad y posible desplazamiento de la lengua mapuche por el castellano en Chile. *Onomázein*, 31, 205-218. <https://doi.org/10.7764/onomazein.31.14>
- Quidel, J. (2024). *La noción mapuche de che (persona)*. Pehuen Editores
- Quilaqueo, D. (2010). Racionalidad de los saberes educativos mapuches apoyada en la memoria social de los kimches. En D. Quilaqueo, C. Fernández y S. Quintriqueo (Eds.), *Interculturalidad en contexto mapuche* (pp. 61-88). EDUCO.
- Rain, A. R. (2021). Racismo y prejuicios encubiertos: Las luchas antirracistas de mujeres mapuche en Chile. *Quaderns de Psicologia*, 23(3), 6. <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1759>
- Ramos, A., y Delrio, W. (2011). Mapas y narrativas de desplazamiento: memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia. *Antíteses*, 4(8), 515-532. <https://doi.org/10.5433/1984-3356.2011v4n8p483>
- Ríos, M., y Solís, J. (2009). Etnodesarrollo: reivindicación del “indio mexicano” entre el discurso del Estado y el discurso desarrollista. *Cuadernos interculturales*, 7(13), 180-205. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55212234012>
- Saggers, S., y Gray, D. (2001). Theorising Indigenous health: a political economy of health and substance misuse. *Health Sociology Review*, 10(2), 21-32. <https://doi.org/10.5172/hesr.2001.10.2.21>
- Smith, L. T. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas: A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. LOM ediciones.
- Zambrano, A., Donoso, E., Aguilera, S., Candia, A. y Alarcón, P. (2018). Influencia de la identidad cultural mapuche/lafkenche en la regulación del consumo de alcohol: la perspectiva de autoridades tradicionales mapuche / lafkenche del sector costero de la IX región de la Araucanía. Chile. *Revista cambios y permanencias*, 9(1), 324-356. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/article/view/8443>

RESEÑAS



Reseña de Tejada Gómez, C. (2020). *Spinoza. Una política del cuerpo social*. Gedisa. ISBN: 9788418193033

Review of Tejada Gómez, C. (2020). *Spinoza. Una política del cuerpo social*. Gedisa. ISBN: 9788418193033

Cristóbal Balbontín-Gallo
Universidad Austral de Chile, Chile

La publicación del libro de Cristián Tejada *Spinoza. Una política del cuerpo social*, académico de la Universidad de Los Lagos, constituye una excelente ocasión para reflexionar sobre el reciente auge explosivo del spinozismo tanto en Chile como en Latinoamérica en los últimos años, de una forma que está íntimamente ligada a las convulsiones sociales y a las demandas democráticas que ha conocido recientemente nuestro país y la región. Más allá de la dedicatoria que hace el autor a los actores de la revuelta de octubre 2019 en Chile, el texto constituye un “acto político” en la medida que busca dar respuesta a las demandas políticas de Chile a partir de una reflexión en torno al pensamiento de Spinoza. Pero, ¿es algo así posible?, y ¿por qué Spinoza? A primera vista el pensador del siglo XVII tiene mucho menos que aportarnos teóricamente a nuestros conflictos contemporáneos que Luc Boltanski, Jürgen Habermas, Nancy Fraser, Carlos Ruiz Encina o Axel Honneth. Sin embargo, a lo largo de su obra Cristián Tejada va preparando el terreno para hacerse cargo precisamente de esta perplejidad.

El texto arranca con una cita de Henri Bergson, quien constata la obstinación del pensamiento occidental de aferrarse a categorías estáticas en circunstancias que la realidad está siempre en movimiento. Aclara el autor: “La fascinación de las filosofías de Bergson y Baruch Spinoza tal vez

Recibido: 23/04/2024. Aceptado: 8/06/2024



Cristóbal Balbontín-Gallo es Doctor en Philosophie por la Université Paris Nanterre-Universität Johann Wolfgang Goethe y Master en Philosophie, Université Paris Nanterre. Francia. Trabaja como Profesor Asociado de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6604-2957>

Contacto: cbalbonting@gmail.com

Cómo citar: Balbontín-Gallo, C. (2024). Reseña de Tejada Gómez, C. (2020). *Spinoza. Una política del cuerpo social*. Gedisa. *Revista stultifera*, 7(2), 237-251.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-11.

se explique por el deseo compartido de instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección continuamente cambiante” (p. 16). En este sentido la filosofía de Spinoza describe la constitución misma de la naturaleza, el desarrollo y el proceso mediante el cuales las cosas llegan a ser.

La introducción asume como punto de partida a Dios, pero Dios entendido como potencia infinita, y más precisamente como “fuego eterno en cuyas llamas se forjan todas las cosas” (p. 16), una frase que bien podría corresponder a la interpretación heideggeriana de la *phýsis* de Heráclito —si bien el texto no lo menciona en ningún pasaje—, cuyo despliegue no corresponde a las categorías del Bien o del Mal, como repetidamente lo recordará el autor.

Como sea, entre los atributos divinos es la “potencia” (*potentia*) aquella a la cual dedica toda su atención el autor, precisando que ella comporta el ejercicio afectivo de nuestras capacidades de hacer y pensar. La principal obra spinozista, la *Ética*, que es fundamentalmente un texto de metafísica, comporta de este modo para el autor una filosofía práctica inseparable de la filosofía teórica en la medida que la acción humana “se inscribe como potencia en el plano de la Vida” (p. 17). Ello se expresa en el afecto de la alegría que, más allá de ser una virtud moral, implica “conocer las cosas más útiles para nuestra conservación y experimentarlas tal cual se nos presentan” (p. 17). De este modo, si Levinas opone la ética a la ontología, Spinoza propone todo lo contrario: comprender la ética en solución de continuidad con la ontología, lo que implica renunciar a una aproximación normativa de la ética y comprenderla estrictamente de acuerdo al Ser.

La alegría como un “querer la vida”: parece una frase de fuerte connotación nietzscheana (¡no por nada Nietzsche en una de sus cartas de Overbeck manifiesta su fascinación por Spinoza, quien —según él— puso término a su soledad!). Esta vida, en virtud de este cuerpo, se nos presenta de forma inmediata. Y su despliegue, nuestro despliegue, supone el despliegue del mundo en constante movimiento y cambio. No debe sorprendernos, entonces, la recuperación ecológica que autores como Viveiros de Castro (2010) hacen de Spinoza, en una aproximación que permite sobrepasar la alternativa de naturaleza/cultura, al inscribir al ser humano como potencia de la vida.

Pero la potencia no es solo un concepto ontológico con un rendimiento práctico; es un concepto con un rendimiento político: “La potencia es la esencia naturaleza completa y, por lo mismo, el atributo fundamental de lo

político es el proceso de composición y descomposición de los cuerpos *ad infinitum*” (p. 20). Es precisamente esta premisa, a medio camino entre la ontología y la política, la que sirve de pie a la hipótesis que moviliza el texto y que plantea una cesura que exhibiría la política entre dos tendencias opuestas: una ampliación de poder y una concentración de poder.

Para argumentar esta tesis, el texto se organiza en cuatro partes: La primera de carácter biográfico e historiográfico busca situar la obra y al pensador. La segunda parte se adentra en los elementos fundamentales que componen la obra principal de Spinoza: la *Ética*. La tercera expone los elementos fundamentales del pensamiento político de Spinoza, según se refleja en el *Tratado teológico político* y el *Tratado político*, como prolongación de los presupuestos ontológicos de su gran obra. Y, finalmente, el cuarto capítulo propone una reformulación del pensamiento político en Chile a luz de la filosofía spinozista y de las coyunturas que enfrenta nuestro país.

El primer capítulo precisa las fuentes de las cuales se inspira Spinoza: por una parte, la Biblia en su formación temprana, los clásicos de la Antigüedad y de la Edad Media, como Aristóteles, Platón y Santo Tomás de Aquino (una secuencia en la cual se extraña la falta de referencia a Plotino y su teoría de la emanación del Uno, que tiene una fuerte semejanza a la expresión de la sustancia spinozista en sus atributos). A esta fuente sigue un segundo conjunto de referencias, según el autor compuesta por los escolásticos holandeses y, especialmente, Descartes, la fuente directa más importante para Spinoza. Finalmente, se menciona la revolución científica de su época marcada tanto por Galileo Galilei como por los autores renacentistas; en particular, Giordano Bruno, Erasmo de Rotterdam y Michel de Montaigne (entre los cuales no figura curiosamente ninguna referencia a Nicolas de Cusa, con quien Spinoza, sin dudas, ostenta semejanzas). Son influencias que cruzan el conjunto de la obra spinozista compuesta por el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, el *Breve Tratado sobre Dios, el Hombre y su felicidad*, los *Principios de filosofía de Descartes* y *Pensamientos Metafísicos*, la *Ética*, el *Tratado teológico político*, el *tratado político* y las *Cartas* (1661 - 1676).

A lo precedente debe agregarse las circunstancias políticas de su época que cruzan su biografía: la pertenencia a una comunidad judía marrana expulsada de España, que encuentra asilo provisorio en Portugal para nuevamente partir del exilio en Holanda; las guerras de las religiones que desangran a Holanda, Inglaterra, Francia y Alemania; y, finalmente, la expulsión que sufrió Spinoza de su propia comunidad judía en Holanda.

Todo ello supone una triple experiencia de la intolerancia. Además, debe agregarse la pugna en 1650 (en la misma época de la guerra civil en Inglaterra) entre la dinastía de Orange y Jan de Witt; un burgués defensor del republicanismo, la libertad de conciencia y lucha contra el absolutismo en Holanda al cual adhirió Spinoza, al menos intelectualmente, en su *Tratado Teológico Político*. El asesinato de Witt marca un giro en el pensamiento de Spinoza, que se refleja en el *Tratado político*.

Junto con lo anterior, Tejeda agrega un examen histórico de las exegesis más significativas de Spinoza que comienza por una primera recepción tras la muerte del pensador que denigra su obra como el fruto de un judío ateo; a esta siguió el *Pantheismusstreit* en Alemania, con motivo de la publicación de los *Spinoza Briefe* de Jacobi, en el que terciaron Herder, Kant, Mendelsohn, Goethe, Lessing, entre otros, y que sentó a las bases a su recepción de Spinoza por Schelling, Hölderlin y Hegel (Fernández, 1981).

Curiosamente, Tejeda se concentra en Hegel, siendo que es Schelling el más spinozista de los tres. En todo caso, según Tejeda, Hegel habría estado fascinado con la lectura de Spinoza y que declara “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. Pues [...] cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una” (Hegel, 1955c, pp. 284-285). Con todo Hegel formulará tres críticas con las cuales toma distancia del pensamiento spinozista y formula, a la vez, su propio pensamiento:

1. La sustancia spinozista tiene incapacidad de transformarse: “tiene la sustancia y la unidad absoluta de ésta la forma de unidad inmota” (Hegel, 2011, p. 351).
2. El método *more geometrico* de la *Ética* de Spinoza solo capta la verdad desde un criterio exterior. Por el contrario, si el método debe desprenderse del tratamiento de la lógica misma, será a partir del “la conciencia de la forma del auto movimiento interno” (Hegel, 2011, p. 202).
3. Spinoza fracasa al momento de explicar un concepto como el de *causa sui*, punto inicial de la *Ética*, que, aunque tiene la virtud de tener ciertos rasgos dialecticos, no explica su propio comienzo y menos las proposiciones que le siguen (como consecuencia, el Absoluto se manifestará para Hegel “al final” del proceso dialectico de aparición en la *Fenomenología del espíritu*).

A la recepción hegeliana, le sigue una tercera recepción de la filosofía spinozista que encontramos en la segunda mitad del siglo XX en Francia a partir de la obra del pensador marxista y estructuralista Louis Althusser: “Spinoza introduce una revolución teórica sin precedentes y puede ser considerado el único antecedente filosófico de Marx en la historia” (Althusser y Balibar, 2004, p.X). A dicha exegesis le siguen Alexander Matheron, Martial Gueroult, Pierre Macherey y, desde luego, la más importante para Tejeda, aquella de Gilles Deleuze¹: “Si la lectura de Hegel está marcada por la interpretación de fondo de la sustancia y del primer libro de la *Ética*, lo que hace Deleuze es prestar atención a otros elementos: inmanencia, potencia, cuerpos y afectos” (p.43). A esta nómina, Tejeda agrega a Viveiros de Castro, Negro Severac, Zourabichvili e, incluso, la exégesis liberal de Hayek, pero omite —cuestión curiosa— la reactualización que hace de Spinoza Frederic Lordon.

El segundo capítulo arranca con un canon de los estudios spinozistas: asignarle al texto de la *Ética* un lugar central para la exegesis de la obra del pensador judío. Cabe consignar que el antecedente de la elaboración de la *Ética* se encuentra en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, con posterioridad al cual, en 1663, finaliza *Los Principios de la filosofía de Descartes*. La redacción de la *Ética*, interrumpida por el *Tratado teológico político* (1670), tan solo ve la luz en 1675. Como señala Tejeda:

enmendar el entendimiento supone que el filósofo se enfrenta a ciertos problemas que necesitan una urgente solución. Uno de aquellos es el conocimiento de las cosas singulares. Spinoza entiende que los términos abstractos y universales [Descartes], aliados clásicos de la filosofía, no sirven para comprender el orden real de las cosas: No puede deducirse de ellos algo real. (p. 50)

Debemos, en consecuencia, “necesariamente deducir siempre todas nuestras ideas a partir de cosas físicas o de seres reales [...] siguiendo la serie de las causas, de un ser real a otro ser real” (Spinoza, 2006, p. 285).

La respuesta a esta preocupación —nos dice Tejeda— será precisamente la *Ética*, que no pensará la ontología a partir de una teleología; esto, a partir de la idea de fin o creencia en plan divino previamente trazado, es decir, una operación especulativa de la imaginación que termina por atentar contra la libertad individual. Por otra parte, Spinoza está plenamente consciente de que para refundar el conocimiento es necesario advertir que este comienza por lo particular y, en tanto tal, es inadecuado.

A esto, Spinoza lo denomina el primer género de conocimiento. A su vez, los conceptos generales y abstractos son modos o atributos de la imaginación de una razón particular. A partir ello, Tejeda señala que la teoría de las nociones comunes (o segundo género del conocimiento) es el “resultado de concatenar de manera adecuada el orden de las cosas en nuestro entendimiento” (p. 51), pasando de esta forma de lo azaroso a lo regular. Así, por ejemplo, advertir el carácter terapéutico de una planta medicinal da pie al conocimiento completo de un ecosistema. A lo anterior sigue un tercer género de conocimiento, el avance propiamente spinozista, que es la “idea de que la potencia es la esencia de la naturaleza” (p. 51); es decir, una naturaleza animada por un proceso de producción infinita. Dios, que es también potencia o sustancia, en este sentido será “concepto que reúne el conjunto de todas las posibilidades” (cf. Deleuze 2008, p.23).

El conocimiento comienza, entonces, por la capacidad de los atributos o modos de ser afectado por la potencia y, a su vez, de afectar. Y es esta afectación la que llama sobre sí al entendimiento. De este modo, la naturaleza es movimiento de afectación. De ahí que el conocimiento sea a la vez práctico y teórico, sensibilidad y entendimiento a la vez inseparable de la potencia de la sustancia que se expresa como causa eficiente en el saber. Escribe Tejeda: “Explicar la naturaleza de las cosas es explicar su proceso de producción” (p. 52). Este comentario sería perfectamente válido para Marx, para quien, sin embargo, (al menos en *El Capital*, quizás menos en la *Ideología alemana*) el proceso de producción no es natural sino el resultado de la división social del trabajo y de los modos de producción.

En lo que importa, el libro primero de la *Ética* se refiere a la cuestión de Dios en el Libro I, *De Deo*. Estructuralmente, el Libro I aborda tres problemas: (a) la construcción de la esencia de Dios (proposiciones de la I a la XV), (b) la deducción del poder de Dios (XVI a XXIX) y (c) la deducción de la identidad de la esencia y la potencia de Dios (XXX a XXXXVI). Según ello, la potencia es la esencia divina de las cosas, y nosotros mismos somos parte de este poder en virtud de nuestra inscripción en la naturaleza. ¿Es que acaso para Spinoza Dios corresponde a la naturaleza? El autor es ambiguo al respecto. A primera vista la respuesta es afirmativa de modo que Dios en su eterna potencia creativa coincide con la naturaleza. Con esa afirmación coincide, por cierto, Gueroult (1968), quien afirma una triple identidad entre sustancia-Dios-naturaleza. Pero, por otra parte, el autor señala que el plan de escritura de este libro I de la *Ética* “es también el método de constitución de Dios ‘en’ la naturaleza” (p. 57). Ello supone, si no una relación de género

a especie, al menos una orden de precedencia cronológica y lógica, en que uno sirve de base o fundamento a la constitución del otro, lo que introduce una cierta confusión por parte del autor.

En ese sentido, Tejeda destaca el carácter inmanente de la ontología spinozista, según la cual “la naturaleza produce todo lo que es desde su interior” (p. 52). Eso implica comprender otro de los conceptos fundamentales de Spinoza, esto es, que el modo de producción de Dios es inmanente como causa eficiente.² Así, se puede comprender que entre creación y creatura no hay diferencia: “Si la potencia es la esencia de la naturaleza, entonces nosotros somos grados de potencia inscrita ‘en’ la naturaleza misma” (p. 52).³ El principio dinámico que anima a la naturaleza toda entera es la potencia.⁴

De este modo Spinoza se dirige contra toda teleología como contra toda idea de un Dios trascendente frente al mundo, en que los universales serían igualmente trascendentes en un más allá del proceso conceptual que se realiza en el individuo. Ese Universal implicaría, igualmente en el terreno práctico, un más allá desde donde se revela la ley moral.⁵

Con todo, el libro I de la *Ética* es también un método de constitución de Dios “en” la naturaleza. Por ello Spinoza califica —en virtud de su potencia— a la Naturaleza como “poder constituyente”.⁶ En efecto, que Dios sea inmanente en Spinoza no es solo un acercamiento al mundo, sino “la afirmación” de la existencia en este mundo como único ser actual y la única fuente de valor ético y autoridad política (Yovel, 1995, p. 215).

Es en la proposición XVIII del libro I donde Spinoza señala que Dios “es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas” (Spinoza, 2011, p. 85), lo que Tejeda califica de ontología horizontal (p.57). Con ello, Spinoza afirma la existencia sin contradicción de una única sustancia que es “en sí y se concibe por sí”⁷; esto es, aquello cuyo concepto —para forjarse— no precisa el concepto de otra cosa (Libro I, prop. I, def. III).

Ahora bien, si Descartes afirma dos sustancias, la pensante (*res cogitans*) y la extensión (*res extensa*), para Spinoza estas afirmaciones traen aparejadas contradicciones inevitables: “Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia” (prop. VI), pues si así fuera ya no podría ser sustancia y ser concebida por sí, sino a partir de otra.

De ahí la afirmación de una sola substancia absoluta en Dios: “Dios, o sea, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente” (p. I, prop. XI). Dios, en consecuencia, es infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente. De sus atributos infinitos conocemos solo dos de ellos: el cuerpo o extensión y el pensamiento. De ello se sigue que mi cuerpo y mi pensamiento son atributos de esta sustancia, con lo cual, frente a la tradición religiosa judeo-cristiana, no solo el espíritu sino también el cuerpo pertenece a la producción divina. Así, esta sustancia divina es causa eficiente de las cosas: “Si Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza” (prop. XVII) ello implica que no tiene sentido buscar las leyes de su producción en una causa externa.

Así, el examen de los fenómenos en este mundo conduce a conocer la sustancia Dios o sustancia natural. Es por sus determinaciones que el absoluto indeterminado o infinito es conocido de forma particular; una premisa, por cierto, susceptible de crítica pues supone la construcción de proposiciones a través de un pasaje especulativo que va de lo visible a lo invisible, de lo aparente a lo inaparente no susceptible de evidencia o verificación.

A partir de lo anterior, en la proposición XXIX Spinoza desarrolla una distinción fundamental para agregar:

Quiero explicar aquí [...] que ha de entenderse por naturaleza naturante (*natura naturans*) y por naturaleza naturada (*natura naturata*) [...] por *natura naturans* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí [...] y naturaleza *naturata* todo aquello que se sigue de la naturaleza de Dios” (Spinoza, 2011, proposición XXIX).

Si la naturaleza *naturans* se concibe en sí, la naturaleza *naturata* se concibe en otro, en su distinción, en su diferencia, “las afecciones de una sustancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es concebido” (Spinoza, 2011, prop. I, def. IV). Así las afecciones “de” la substancia son “en” la substancia.

La existencia de una sola naturaleza que comprende ambos no significa que la naturaleza no se diferencia en su interior. Ella comprende su dinámica constituyente y su forma de producción, allí donde la *natura naturata* comprende las cosas producidas.

Así, todo el aparato conceptual de la potencia constituyente de la naturaleza o substancia esta animado por un dinamismo que busca entender cómo se generan las cosas: “Si la potencia es la esencia de la naturaleza, entonces cada cosa existente será un grado de potencia de ese mismo poder de existir” (p. 62). Dicho de otro modo, es su grado de potencia lo que define su singularidad.

Agrega Spinoza “nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto” (Spinoza, 2011, Libro I, prop. XXXVI), lo que implica una “lógica de encadenamiento de redes” (p. 62). Así, la imagen que se desprende de Spinoza es la de un universo dinámico y abierto, donde los cuerpos en cuanto potencia influyen sobre los demás infinitamente.

Con todo, si los atributos son infinitos —no obstante— solo conocemos dos; pero ¿qué son esos otros atributos? No podemos saberlo, pues lo seres humanos como seres finitos; solo conocemos la extensión y el pensamiento (p.69). Esto parece criticable, pues se predica especulativamente de los atributos que son infinitos, del mismo modo que de los fenómenos se menciona la existencia de un noumeno en Kant, del cual no hay evidencia ni verificación posible.

Si para Hegel, en su crítica de Spinoza, la sustancia es pura indeterminación infinita, un absoluto incapaz de determinar nada porque —según Hegel— no se ha tomado en cuenta el poder de la negación ni el método dialectico, Deleuze y Hardt invierten esta crítica señalando que si toda determinación negativa es posible es precisamente debido a la afirmación absoluta de la sustancia: “El ser es causa material y eficiente de sí mismo y este acto continuo de auto producción conlleva las determinaciones reales del mundo” (Hardt, 2005, p.155).

De este modo, los atributos no son limitaciones de la sustancia, sino que cumplen una función expresiva. “La sustancia se expresa en sus atributos y cada una expresa su esencia” (Deleuze, 1999, p. 10). Esto significa que la sustancia se expresa a la vez como pensamiento y extensión. ¿Pero esto es tan así? Al leer *in fine* a Spinoza, en largos pasajes da la impresión de que en su discurso ontológico la esencia precede a la existencia. Tal sería la crítica de Hegel, para quien “la interpretación idealista o [bien] subjetivista define el atributo básicamente como una forma de conocimiento y no como una forma de ser” (Hardt, 2005, p. 155); frente a lo cual Deleuze destaca precisamente lo contrario, esto es, preservar la

integridad ontológica del sistema evitando la prioridad del pensamiento sobre la extensión (Hardt, 2005, p. 157).

Frente a este debate, Tejeda insiste en que como forma de ser los atributos expresan el orden de producción de la naturaleza y, en este caso, ni el pensamiento tiene prioridad sobre la extensión ni la extensión sobre el pensamiento. Escribe Michael Hardt: “La relación de los atributos con la sustancia es anterior a la aprehensión que haga de ellos el intelecto de esta relación e independiente de ella” (Hardt, 2005, p. 156).

Pero si así fuese, ¿cómo sería posible la palabra —el solo hecho de la palabra que nombra y relaciona— si es anterior al intelecto?

Como sea, esta igualdad ontológica del pensamiento y de la extensión marcaría el sentido radical de la inmanencia frente al dualismo platonizante que sería doblemente una metafísica y una empresa moralizante. No es descartable que la empresa spinozista ya sea una crítica de la metafísica ontológica al poner en cuestión la prioridad misma de la esencia. ¿Pero en qué medida ella misma no queda atrapada por la metafísica que se busca criticar? ⁸

Quizás el asalto más decisivo de Spinoza contra la metafísica es la recuperación del cuerpo de su olvido: “Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo” (Spinoza, 2011, Libro III, prop. II). Anota por su parte Tejeda: “la pregunta está encaminada a responder cuanto puede el cuerpo y no qué es el cuerpo” (p.68). En efecto, si “la potencia es el único punto de partida de toda la teoría de las pasiones, de toda la política y de toda la moral de Spinoza” (Matheron, 1998, p. 9), entonces el cuerpo es el escenario donde se encuentran todas las potencias.

Con todo, ¿esta recuperación del cuerpo permite superar la metafísica? Si la metafísica dualista piensa la extensión según la esencia, la recuperación del cuerpo al centro de la reflexión spinozista implicaría pensar la esencia según la extensión, lo que no implicaría sino invertir los términos y con ello confirmar el dualismo metafísico del que precisamente se intenta escapar.

No obstante lo anterior, Tejeda insiste que “tanto el alma como el cuerpo tienen una singular potencia que debe ser examinada” (p. 69). Para ello, se aboca en la proposición XIII del libro II donde Spinoza desarrolla su teoría de la composición de los cuerpos en que distingue tres secciones: la

teoría de los cuerpos simples, la teoría de los cuerpos compuestos y la teoría del cuerpo humano.

Señala Spinoza: “si bien los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y la lentitud” (Spinoza, 2011, proposición XIII) de acuerdo al movimiento ellos comunican unos con otros, según una cierta relación, diremos que “esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo” (Spinoza, 2011, Libro II, proposición XIII).

Y Tejeda comenta: “La potencia de un cuerpo entonces puede ser medida a partir de la complejidad dada en su propio proceso de autoconstitución. Un cuerpo más complejo con más comunicación con otros cuerpos implica mayor grado de poder de afectación” (p. 70). Y “si pensamos la sociedad como un cuerpo que establece una relación y un movimiento único, entonces podemos decir, que es una organización de un solo cuerpo” (p. 70).

A partir de lo anterior Tejeda afirma que, si consideramos las características del cuerpo humano y lo aplicamos al análisis de un cuerpo político, observaremos con qué facilidad pueden aquellos explicar a este último. A partir de esto último, Tejeda avanza la siguiente proposición: Si la *Ética* se llama *Ética* es precisamente porque el conocimiento de la propia potencia ontológica es el camino a la liberación *sub specie aeternitatis*; esto es, apreciar nuestra individualidad desde la perspectiva del tercer genero de conocimiento, es decir, desde la perspectiva eterna.

Ello debería responder a un problema al que inevitablemente nos confronta la filosofía spinozista: el de la ausencia libertad individual. En efecto, como lo recuerda Simondon a propósito de los procesos de individuación en clave spinozista: “Todo sustancialismo riguroso excluye la noción de individuo como se le puede ver [...] en Spinoza, que se considera al individuo como una apariencia” (Simondon, 2009, p. 130).

Lo anterior nos conduce a la tesis central del libro: la política en Spinoza que debe ser entendida como una tendencia en dos direcciones opuestas: la ampliación de poder y la concentración (¿conservación?) de poder (*potentia*) (p. 56).

Si en el *Tratado teológico-político* la preocupación gira en torno al régimen de gobierno y la organización del poder como democracia,

aristocracia o monarquía, en el *Tratado político* la preocupación central es la *multitudo*: al centro de la figura del poder o *potentia* del Estado (p. 53). ¿Spinoza es el puente entre Arendt y Schmidt, entre el poder democrático y poder del Estado?

Tejeda comenta lo siguiente: “Una teoría política debe posicionarse desde el punto de vista del conflicto entre intereses: de ahí que Spinoza releve desde el capítulo I del *Tratado político* el rol que tienen los afectos en la constitución de lo político” (p. 54). Y la respuesta que implica el aumento de la potencia como perfeccionamiento e incremento de las pasiones alegres, que se logra través de la integración de una *multitudo* cada vez más numerosa y diversa.

Entonces tiene un sentido de “puente” la teoría de la constitución de los cuerpos en la *Ética con la Teoría Política* (p. 54); es decir la comprensión de la sociedad como un cuerpo conformado por múltiples cuerpos individuales (Chatelet, 1987, pp. 63-64). De ahí que de la *multitudo* depende el poder, cohesionada por los afectos, y no del contrato social hobbesiano abstracto o formal como lo advertirán Negri y Hardt en su texto *Multitud* (2004). El funcionamiento de la *multitudo* depende de su *Constitución* [de su complejidad, la expresión cobra un sentido orgánico como constitución del cuerpo o más precisamente de los cuerpos], que oscila entre su expansión y su conservación.

Spinoza elogia en Maquiavelo su afán descriptivo, sin pretensión normativa, según lo cual “lo que importa es constatar como son las cosas, y no como deben ser” (p. 55). Pero en esta triada que constituyen Spinoza, Maquiavelo y Hobbes, ¿no hay acaso una “criptomoral” que no quiere decir su nombre, en que el Bien es el incremento de potencia cuyo fruto es la alegría, y el Mal la disminución de poder cuyo fruto amargo es la tristeza? Y la democracia ¿se basta con la liberación o con la libertad (que no es lo mismo)? La democracia spinozista como organización política real ¿tiene como fin último la realización de un ideal?

En lo que importa, el texto de Tejeda logra demostrar la actualidad de Spinoza con una serie de cuestiones contemporáneas que plantea el spinozismo:

1. Su teoría de los afectos es una ontología relacional que está lejos de ser la apología de un individualismo lógico o de un egoísmo ético en una lectura que, por otra parte, no cae en una perspectiva totalizante.

2. El concepto de *multitudo* caracterizado por la integración de distintos grupos permite hacerse cargo de ciertas insuficiencias de la noción de “clase” en clave marxista

3. El problema de las nuevas tecnologías y la falta de cuerpo que puede ser abordado desde el spinozismo. (Pero, por otro lado, las nuevas tecnologías son tecnologías de la afección de los sentidos, y del sentido visual particularmente).

Estas y otras cuestiones no hacen más que evidenciar la interesante actualidad de Spinoza para los tiempos que vivimos. El libro *Spinoza. Una política del cuerpo social* de Cristián Tejeda constituye, en este sentido, una agradable y didáctica introducción a este pensador rebelde del siglo XVII.

Notas

¹ Deleuze le dedica tres estudios a Spinoza que marcan el giro antihegeliano de Francia: *Spinoza y el problema de la expresión*, *Spinoza, filosofía práctica* y *el Medio de Spinoza*.

² Algo que el Marx tardío expresa en *El Capital*, como forma de dominación abstracta del capital como causa eficiente.

³ ¿Como comprender en este contexto a la libertad individual, el libero arbitrio? Una crítica kierkegaardiana de Spinoza parece posible.

⁴ En una nota de pie de página, Tejeda precisa una distinción relevante entre “potentia” y “potestas”, que malamente han sido traducidos por “poder”, una afirmación parcialmente válida para el léxico jurídico, que distingue entre poder y potestad. En efecto, el principio dinámico o productivo o constitutivo del derecho es el poder o la soberanía como causa eficiente que se expresa y es conocido por la infinidad de sus atributos o determinaciones que son las potestades. La potencia soberana no es otra cosa que el conjunto de dichas potestades reunidas. Frente a un derecho administrativo liberal, hay un derecho administrativo sustantivo. El *Tractatus* está organizado primero en el análisis del fundamento del Estado hasta el cap XVI, pero los anteriores capítulos están precedidos por una exegesis de las sagradas escrituras (p. 53) que dan cuenta del origen teológico de la *potentia* estatal. La *potentia* divina en Bodin a la base del poder temporal es *maiestas*. Antes de ser traducido por soberanía. Toda forma de gobierno como forma de organización es la potencia. Y esta está directamente unida a la cohesión afectiva de la *multitudo*, lo que podría dar pie a una interesante revisión del concepto de soberanía popular.

⁵ En síntesis, (a) Dios es la naturaleza en incesante proceso de producción; (b) si produce las cosas en el orden en el cual lo hace, no tiene sentido que él puede pensar o querer hacerlo; (c) porque si pensase o quisiese hacerlo de este modo, el proceso creativo ya sería defectuoso; (d) por lo mismo, Dios no conoce ni quiere: es causa primera (la reminiscencia al motor inmóvil de Aristóteles es evidente); (e) de Dios no se sigue la existencia de un sistema normativo; (f) persistir en tal afirmación es trocar el efecto por la causa: “No deseamos las cosas porque son buenas, sino que son buenas porque las deseamos” (Spinoza, Libro I, prop. XXXIX).

⁶ Una fórmula por cierto insinuante del punto de vista de una ecología política. A la cual se agrega la idea según la cual la naturaleza constituyente remite a “la distinción entre naturaleza y cultura que es recusada por la inmanencia” (p. 61) que plantea Spinoza.

⁷ Lo que Hegel denomina en la “Doctrina de la esencia” de su Lógica “in-sich und für-sich sein”.

⁸ Si para Nietzsche todo es valor, habría que preguntarse si para Spinoza todo es potencia...La fascinación de Nietzsche por Spinoza figura en una carta a Franz Overbeck entre 1880-1884:

¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un predecesor, y además de qué clase! Spinoza me era casi un desconocido: que ahora haya sentido la necesidad de él ha sido un “acto instintivo”. No solo su planteamiento general coincide con el mío —hacer del conocimiento el afecto más potente—, sino que además me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más singular y aislado, es el más cercano a mí justo en estas cosas: niega la libertad de la voluntad—; los fines—; el orden moral del mundo—; lo no-egoísta—, el mal— [...] Mi soledad, que tantas y tantas veces, como ocurre a grandes alturas, me ha dejado sin respiración y ha hecho que la sangre me circulara con fuerza, ahora al menos es una soledad de dos. (Nietzsche, 2010, pp.135, 143-144)

Referencias

Althusser, L., y Balibar, É. (2004). *Para leer el Capital*. Siglo XXI Editores.

Châtelet, F., Duhamel, O. y Pisier-Kochner, E. (1987). *Historia del pensamiento político*. Tecnos.

Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Editorial Cactus.

Fernández, E. (1981). Spinoza ante Hegel: un reto. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 16, 31-88.
<http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM818111003A>

- Hardt, M. (2005). *Deleuze, un aprendizaje filosófico*. Paidós.
- Hardt, M.; Negri, A. (2004). *Multitud*. Debate.
- Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica* (F. Duque, trad.). Abada Editores/UAM ediciones.
- Hegel, G.W.F. (1955c). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, v.3.* (W. Roces, trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1955c
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Éditions de Minuit.
- Nietzsche, F. (2010). *Correspondencia IV, enero 1880-diciembre 1884*. Trotta.
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Editorial Cactus.
- Spinoza, B. (2006). *Tratado de la reforma del pensamiento; Principios de la filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos* (A. Domínguez, trad.). Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1968). *Dieu (Ethique, 1)*. Editions Aubier-Montaigne.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Alianza Editorial.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz.
- Yovel, Y. (1995). *Spinoza, el marrano de la razón*. Anaya & Mario Muchnik.

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, *Revista 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, *Revista 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 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 sencillo, 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, las propuestas se analizarán mediante el software de detección de plagio *iThenticate*, antes del envío de los textos a arbitraje. 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 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 la contribución de cada autor del manuscrito

Revista stultifera asume el modelo CRediT (*Contributor Roles Taxonomy*) a la hora de reconocer y jerarquizar las contribuciones individuales de los autores. El autor de correspondencia ha de garantizar que las descripciones de los roles se especifiquen con precisión y sean acordadas por los autores. Los roles de todos los autores deben enumerarse, utilizando las categorías pertinentes: conceptualización, metodología, investigación, software, gestión de datos, escritura y edición. En caso de que los autores hayan contribuido en múltiples roles, se indicará oportunamente. La especificación de las responsabilidades y contribuciones de cada autor debe suministrarse con cada envío.

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. 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

VOLUMEN 7, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2024

ISSN 0719-983X

Reconocimiento asimétrico, conflicto y justicia contextual: diálogos entre el norte y el sur global

Ricardo Salas Astraín y Cristóbal Balbontín-Gallo

La filosofía moral de Kant y la teoría del reconocimiento en el idealismo alemán

Cristóbal Balbontín-Gallo

Honneth as a reader of Sartre. On the limits of the Honnethian interpretation of Sartre's paradigm of recognition

Valentina Santoro

Teoría crítica y justicia contextual en la filosofía actual: 100 años de problemas y perspectivas compartidas

Ricardo Salas Astraín

Algunos aportes para pensar una justicia contextual en América latina

Cristián Valdés Norambuena

Colonialismo, diálogo intercultural y reconciliación: controversias entre James Tully y Glen Coulthard

Andrés MacAadoo Espinoza

Enrique Dussel y el reconocimiento crítico del Otro: liberación e interculturalidad

Emmanuel Levine

Violencia y reconocimiento en procesos de transformación social: el caso de la primera línea en la revuelta social chilena

María Beatriz Gutiérrez Recabarren

El gobierno del cuidado domiciliario en salud: una lectura desde la analítica histórico-filosófica de Michel Foucault

Harold Dupuis Marambio

Trauma colonial, alcoholismo y consumo de drogas en pueblos originarios: reparación y sanación desde el relato oral mapuche

Luz Marina Huenchucoy Millao y Andrés MacAadoo Espinoza

Reseña de Tejeda Gómez, C. (2020). Spinoza. Una política del cuerpo social

Cristóbal Balbontín-Gallo