

PATOLOGÍAS SOCIALES Y PARADOJAS EN LAS SOCIEDADES DEL SUR: UNA LECTURA DESDE LA TEORÍA CRÍTICA

Social pathologies and paradoxes in the societies of the South: A reading from the Critical Theory

Mario Samaniego

Universidad Católica de Temuco
Temuco, Chile

msamanie@uct.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-4695-1157>

pp:66-79

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6914207>

RESUMEN

En este trabajo se analiza la conflictividad con que se viven las relaciones interétnicas e intersociales en las denominadas Sociedades del Sur teniendo como referencia el caso del territorio ancestral mapuche. Una lectura histórica y actual de las mismas nos permitirá dar cuenta de las lógicas que subyacen a los sufrimientos sociales que se vivencian en el territorio, del mismo modo que de las comprensibles luchas por el reconocimiento y la redistribución puestas en marcha para revertir tal situación. La filosofía social crítica, representada fundamentalmente por Axel Honneth y Nancy Fraser en diálogo con antecedentes empírico sociales posibilitará observar las potencialidades y limitaciones de tales luchas, llegando a proponer como conclusión la siguiente hipótesis: las luchas de los grupos y movimientos menospreciados y subalternizados no logran trascender los límites de aquello que les ha llevado a la deshumanizante situación que viven, aunque estas luchas son de todo inevitables y necesarias.

Palabras claves: Patologías sociales, vínculo social, reconocimiento, distribución.

ABSTRACT

This paper analyzes the conflictive nature of interethnic and intersocial relations in the so-called Southern Societies, taking as a reference the case of the Mapuche ancestral territory. A historical and current reading of them will allow us to account for the logics underlying the social suffering experienced in the territory, as well as the understandable struggles for recognition and redistribution launched to reverse this situation. Critical social philosophy, fundamentally represented by Axel Honneth and Nancy Fraser in dialogue with social empirical background, will make it possible to observe the potentialities and limitations of such struggles, reaching the following hypothesis as a conclusion: the struggles of underestimated and subalternized groups and movements are unable to transcend the limits of what has led them to the dehumanizing situation in which they live, although these struggles are inevitable and necessary.

Keywords: social pathologies, social link, recognition, distribution.



INTRODUCCIÓN: PATOLOGÍAS SOCIALES Y LUCHAS SOCIALES

Es difícil sorprenderse ante la afirmación de que la historia y presente de las denominadas Sociedades del Sur, como es el caso de Gullumapu¹, territorio desde el que realizaremos nuestro análisis y que puede ser representativo de otros contextos que atraviesan toda América Latina, es habitar para muchos de sus individuos y comunidades en dinámicas de injusticia en sus más diversas expresiones. La colonización externa (García Ruiz, 2008) y la interna (González, 2006) constituyen el telón de fondo y también el humus que materializan las diversas e interconectadas injusticias que dan forma al territorio y sus relaciones humanas. La existencia de estructuras socioeconómicas (particularmente el capitalismo en su versión neoliberal) y culturales injustas, además de las vivencias que estas imprimen en el cuerpo y la psique -afectos y emociones- de aquellos que las sufren han devenido en patologías sociales en tanto malestares sociales, que podríamos entender por oposición a una idílica normalidad social, como “la falta de condiciones que permiten a los integrantes de una sociedad una forma no distorsionada de autorrealización” (Honneth, 2009:103). La filosofía social se ocuparía de esta radical problemática por cuanto trata “de determinar aquellos procesos evolutivos de la sociedad que pueden entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos, es decir, como patologías sociales” (Honneth, 2009:52-53), las que a lo largo de la historia, dependiendo de

los contextos y perspectivas se han ido categorizando como cosificación, alienación, división, pérdida de comunidad, desencanto, despersonalización, comercialización, neurosis colectiva (Honneth, 2009) entre otras². Propondríamos que a estas distintas formas de entender las patologías sociales subyace el poder concebido como relación en dos de sus variadas tipologías o posibilidades, el “poder sobre los otros”, que se traduce en disposiciones tales como la imposición, instrumentalización y manipulación, y el poder “frente a los otros”, poder que podría observarse en tendencias como el aislamiento y miedo ante los otros, además de la autosuficiencia. En todos los casos anteriores, lo que nunca parece tener presencia, es un tipo de relación o vínculo social que permita la plena humanización de todos los sujetos y grupos, lo que implicaría una relación sostenida en el “poder con los otros”, ya que la autorrealización siempre es una tarea compartida y, por tanto, requiere de un aquellos distinto de un nosotros: la tarea de hacerse compromete a lo que no somos. Es evidente que los que detentan el poder económico, cultural, simbólico y político “sobre”

¹ El Gullumapu es una región del Wallmapu, territorio que comprende el “país mapuche”. Desde la era colonial, el Wallmapu limita al norte con el río Biobío, al sur con la Isla Grande de Chiloé, al oeste con el océano Pacífico y al este con el océano Atlántico. La región correspondiente a Chile se conoce como Gullumapu, en tanto que el lado argentino se conoce como Puellmapu.

² Si bien en el análisis sobre las patologías sociales se incluye a la naturaleza como elemento central del mismo, en tanto objeto de cosificación, objetivación, etc., para los intereses de este trabajo, restringiremos el campo de las patologías sociales a las relaciones entre individuos y grupos.



los otros y “frente” a los otros, voluntariamente nunca han cedido o repartido el poder “con” los otros. Del mismo modo debemos interpelarnos por la lógica de poder que anima las luchas de los que de forma más incisiva sufren los malestares sociales. Charles Taylor (1994), al referirse a la crisis generada por el malestar de la cultura moderna, que según algunas orientaciones adquiere su máxima expresión en los procesos de colonización (Mignolo, 1997), enuncia tres hitos explicativos al respecto: La concepción ontológica atomista del sujeto, considerado como prepolítico, aislado, movido por intereses privados, a diferencia de los antiguos premodernos vinculados a un moral que los guiaba; la preeminencia de la razón instrumental en la que el sujeto se desvincula del mundo precisamente para representarlo y dominarlo y, por último, y como consecuencia de lo anterior, la disolución de los vínculos o lazos sociales que han sido sustituidos por figuras institucionales objetivas de carácter estatal y añadiríamos nosotros económicas, constituyendo este proceso de disolución el causante fundamental de los malestares.

El análisis social y cultural del territorio del Gullumapu tanto en su pasado como en su presente corrobora lamentablemente a nivel empírico social lo anterior. Los consecuencias sociales, culturales y psicológicas de los procesos de colonización llevados a cabo en primera instancia por la Corona Española, posteriormente con la instalación de la República a

principios del siglo XIX, en particular por la denominada “Pacifica-

ción de la Araucanía”, y un presente marcado por la persistencia de la colonialidad del poder, el impacto económico en territorios y subjetividades y las prácticas extractivistas (Pairicán, 2014) darían cuenta de ello.

Las distintas élites que se han sucedido a lo largo del tiempo han buscado en un primer momento la anulación de los otros (pueblos originarios) y, posteriormente, su desvalorización y expulsión, incluyendo en su imaginario de otredad también a la población mestiza; desvalorización que podría entenderse como una degradación de su humanidad, como una fijación de un imaginario inferiorizado. Al respecto son ilustrativas las ideas de Tomás Guevara (1913) en *Las últimas familias i costumbres araucanas* donde afirma la inferioridad psicológica y cognitiva del Mapuche y las palabras de Rodolfo Lenz en el prólogo que escribe al texto de Ernesto de Moesbach, *Vida y costumbres de los indígenas araucanos* en la segunda mitad del siglo XIX cuando, refiriéndose igualmente al mapuche, sostiene “los problemas que ofrece su transformación en ciudadano útil” (Moesbach, 1936: 5). Esta degradación en su humanidad, sitúa al otro en una temporalidad y espacialidad alejadas de aquellas que empiezan a ordenar en los años en que ellos escriben los marcos donde habita el poder. Esto es, estarán abocados a vivir en un espacio y tiempo sin incidencia, en un más allá fuera de lo contemporáneo. El poder de estas palabras resuena hasta el día de hoy en expresiones y prácticas racistas y discriminatorias; no obstante, este tipo de relaciones no solo se han cir-



cunscrito a la población indígena ni tampoco al ámbito de su ontología de humanidad en tanto agravada, también se han producido siempre entrelazadas con lo anterior, con procesos de exclusión que han afectado a la población mestiza. En los procesos de modernización agraria impulsados por la República a finales del siglo XIX y hasta 1910, los denominados “rotos” y “fronterizos” quedaron fuera de las posibilidades de adquirir tierras lo que complejiza aún más este panorama, ya que se estructuraron “exclusiones incluso al interior de los propios excluidos, la deuda de cohesión social emergió como un problema político y cultural... lo que bien pudo ser producto de la adopción de la moral elitista dentro de las capas inferiores” (Órdenes y Samaniego, 2021: 335-336). Según afirma el historiador Gabriel Salazar, la Revuelta Social que se inició en Chile en octubre de 2019³ tuvo como principales protagonistas a los herederos de los subalternizados aludidos. Las dinámicas apenas insinuadas, que articulan la historia del territorio obedecen todas ellas a una misma lógica, a la construcción de alteridades para desvincularlas y degradarlas: la ruptura de las interacciones moviliza sus objetivos.

En el marco de estas coordenadas es del todo comprensible y necesario que los grupos y comunidades afectados por estos procesos de exclusión y desvalorización hayan desarrollado distintas formas de lucha con el lógico objetivo de transformar sus condiciones de vida y proyectar un futuro distinto, generándose para tal fin, nuevas formas de politización de los

pueblos indígenas que en la práctica se han transformado en el uso de violencia política como forma de reivindicación étnica (Pairicán y Álvarez, 2011). Asimismo, reflexionando sobre la Revuelta Social de 2019, Christian Lazzeri (2021) indica que la violencia que se ha generado por parte de algunos movimientos sociales se podría entender como un recurso que expresa una exigencia de reparación generado cuando ocurren formas de ultraje y violencia simbólica. En estos casos, la violencia no sería en sí misma ni ilegítima ni una anomalía, sino un eslabón en el proceso de construcción de lo social. Las luchas por el reconocimiento (envés del agravio y menosprecio) y la distribución (como antídoto a la exclusión que provoca el capitalismo neoliberal) se han convertido en moneda común desde hace tres décadas tanto en campo sociopolítico como en el académico, pudiéndose entender perfectamente que, los movimientos indígenas y grupos subalternizados se hayan identificado con estas luchas. Ahora bien, esto ha desencadenado procesos de reetnificación y etnogénesis llevados por los grupos indígenas (Bengoa, 2000), además de una notable revitalización de las clases sociales como actores en los conflictos. Uno de los problemas que esto acarrea es la alterización,

³ La Revuelta Social o Estallido Social que se produce en octubre de 2019 marca un acontecimiento histórico y social de innegables consecuencias para la historia de Chile. Constituye un punto de inflexión, una lucha desde la sociedad civil para hacer frente a las políticas neoliberales y a las estructuras e imaginarios racistas y discriminadores que cercena las posibilidades de autorrealización, de vida buena de muchos de sus habitantes y comunidades.



entendida como la puesta en escena de un conjunto de estrategias discursivas que llevan a la radicalización de la diferencia aumentando con ello la “distancia cultural” (Mora Nawrath & Payàs, 2021), lo que a su vez ha vuelto a dar centralidad a postulados culturalistas y estructuralistas que constituyen la base de los denominados primordialismos (Appadurai, 2001), dinámica que hace que los vínculos sociales ligados a relaciones orientadas desde el “poder con los otros” se tornen complejos.

En este trabajo lo que queremos es justificar de manera embrionaria la siguiente hipótesis: Si bien los antecedentes esbozados justifican plenamente la necesidad de las luchas que distintos grupos y comunidades desarrollan, los objetivos, las formas en que se llevan a cabo y la incidencia sobre la conformación identitaria y social de los mismos grupos, difícilmente podrán incidir en parte de los malestares que las patologías sociales generan. Si las luchas se desarrollan sin contemplar la necesidad de forjar vínculos sociales “con los otros”, siendo conscientes claro está de sus diferencias, distanciamiento y desigualdades, la estructura que articula las patologías seguirá latente: dicotomizaciones, jerarquizaciones y esencialismos de distinta naturaleza que devienen en relaciones con los otros y consigo mismos que provocan las patologías: el “poder sobre los otros” y “frente a los otros” siguen teniendo el poder.

Podría afirmarse que estamos ante un déficit de racionalidad práctica, ya que, dentro de sus finalidades,

la racionalidad de las interacciones no ha tenido el lugar que requeriría para enfrentar debidamente las patologías sociales. El haberse olvidado de las lógicas de la interacción y haber puesto el énfasis en la autofundamentación de los individuos y los grupos, podría ser una de las causas principales de los malestares que hoy sufrimos. Se ha desatendido en el fondo la racionalidad de lo público (de las múltiples interacciones que se dan y que podrían darse), y esto se podría entender a partir del fundamento metafísico de la modernidad que sigue presente tanto en los grupos que detentan el “poder sobre los otros”, como en aquellos que busca revertir esta situación. La metafísica moderna sitúa los principios de interioridad y subjetividad como ejes fundamentales para concebir y practicar al sujeto y sus relaciones, un sujeto que se basta a sí mismo para saberse en su plenitud sin necesidad de contar con los otros e incluso construyéndose “a pesar de” y “contra los otros”. Una metafísica que igualmente se configura al margen de la vida real de los seres humanos (enraizados, contextualizados e interconectados) permitiría asegurar la estabilidad de lo real desde principios abstractos y unificadores. Estaríamos ante una convivencia pensada y practicada, -impuesta para no pocos-, a partir de los principios metafísicos universalistas y sus correspondientes mecanicismos procedimentalistas. Estamos viviendo nuestra actualidad con principios pensados para un mundo que ya no existe. Un mundo que ha tenido como objetivo conformar un cuerpo social estable que intenta anular las



diferencias y contradicciones a partir de un abstracto nosotros. Sin embargo, hoy bien sabemos que esto no es así. Nuestra sociedad es compleja, diferenciada, global, no analizable solamente mediante el pensamiento lineal y de dicotomizaciones de distinta naturaleza. Principios-conceptos tales como pueblo, soberanía, clase y comunidad hoy se tornan del todo insuficientes e incluso perjudiciales para dar cuenta de las situaciones que experimentamos. La tensión entre estos conceptos como principios que permiten ordenar la realidad y su dimensión sociológica empírica no parece ser tenida en cuenta. Podríamos preguntarnos qué significa hoy pueblo, quién lo constituye, qué vincula a los que supuestamente integran el pueblo, qué fundamento comparten. No sería fácil responder a esto. Necesitamos una racionalidad relacional a la altura de una sociedad donde la movilidad y complejidad son sus notas clave.

REDISTRIBUCIÓN Y RECONOCIMIENTO: POTENCIALIDADES Y LIMITACIONES

Sea como fuere, como hecho sociológico y discurso social, las luchas por la redistribución y el reconocimiento constituyen la punta de lanza de los movimientos sociales. Por ello, nos parece necesario reflexionar sobre algunas ideas que Nancy Fraser y Axel Honneth (2006) desarrollan en su libro *¿Redistribución o reconocimiento?* Un debate político-filosófico, en el que polemizan sobre el origen de las patologías sociales y los itinerarios para alcanzar la justicia social, con

el objetivo de vislumbrar sus capacidades emancipatorias en el marco del contexto en que se inscribe este estudio.

En la introducción del libro se plantean las preguntas que sirven de hilo conductor a las disputas y desencuentro entre ambos autores:

“¿Hay que entender el capitalismo de nuestros días, tal como existe en la actualidad, como un orden social que distingue un orden económico –no regulado directamente por unos patrones institucionalizados de valor cultural– de otros órdenes institucionales que sí lo están, o acaso hay que entender el orden económico capitalista como una consecuencia, más bien, de un modo de valoración cultural que está ligado, desde el primer momento, a unas formas asimétricas de reconocimiento?” (Fraser y Honnet, 2006:15).

Nancy Fraser va a defender que en la distribución material y en el reconocimiento cultural se encuentra el doble origen de las patologías sociales, dos dimensiones analíticamente independientes, pero ambas imbricadas en la realidad social; dos orígenes sociales diferentes pero vinculados. Es así que, las situaciones de injusticia tendrían que ver con mecanismos económicos y estructuras de prestigio que generan subordinación por clase o por estatus, lo que demandaría generar cambios en ambas dimensiones con el objetivo de alcanzar la justicia. “Una concepción bidimensional considera a la distribución y al reconocimiento como perspectivas diferentes de justicia y dimensiones de la misma. Sin reducir una dimensión a la otra”



(Fraser y Honneth, 2006:41). Por lo tanto, para “los grupos bidimensionales subordinados que padecen tanto una mala distribución como un reconocimiento erróneo no basta ni una política de redistribución ni una política de reconocimiento solas. Los grupos bidimensionales subordinados necesitan ambas” (Fraser y Honneth, 2006:28). Como consecuencia, “los mecanismos económicos están relativamente separados de las estructuras de prestigio y operan de forma relativamente autónoma” (Fraser y Honneth, 2006:41). La justicia se podrá lograr en la medida que se alcance la paridad participativa, núcleo normativo de su concepción, según la cual, se requerirá contar con acuerdos para que los miembros de la sociedad puedan interactuar de manera igualitaria, situación que exige dos condiciones: una que denomina “objetiva” y que excluye formas de dependencia económica y desigualdad, y una segunda, “intersubjetiva”, que garantice la igualdad de oportunidades para conseguir la estima social (Fraser y Honneth, 2006).

Honneth por su parte está en contra de que “los objetivos normativos de la teoría social crítica se conciban como el producto de una síntesis de consideraciones “materiales” y “culturales” de la justicia” (Fraser y Honneth, 2006:91); por el contrario, “los términos del reconocimiento deben representar el marco unificado de ese proyecto” (Fraser y Honneth, 2006:91). Estaríamos por tanto ante una propuesta monista frente a la bidimensionalidad que defiende Fraser. El concepto de reconocimiento

para este autor lo podemos ligar en un primer momento a temas de identidad. En Hegel el reconocimiento se liga a identidad y relaciones intersubjetivas, por lo que la conformación de la subjetividad sólo puede darse en el marco de la intersubjetividad. Pero también, el reconocimiento debe entenderse en su carácter normativo. En su libro *La lucha por el reconocimiento* (1997) señala que las luchas por la justicia social tienen una raíz moral; es por ello que, el origen de los conflictos no podría entenderse al margen de ese trasfondo moral que los impulsa, ya que, según su propuesta, las interacciones recíprocas de reconocimiento permitirían la conformación de la autonomía de los sujetos y la igualdad frente a los demás⁴. En estas coordenadas, la lucha social constituiría un elemento fundamental de la concepción moderna en la construcción de la identidad, que estaría orientada y justificada por la necesaria materialización del reconocimiento recíproco. Desde esta perspectiva, el sentido moral estaría en la base de todo tipo de conflictos, sean estos culturales, sociales, jurídicos o económicos.

Esta última idea es clave, ya que, uno de los elementos que animan los desencuentros entre la filósofa y el filósofo, particularmente en el contexto de América Latina, es la supuesta autorregulación del sistema econó-

⁴ En este texto se desarrollan las distintas formas de lucha en distintas esferas que van generando progresivas formas de reconocimiento: amor, derecho y solidaridad, las que tendrían como correlatos distintas formas de menosprecio, maltrato, desposesión de derechos y deshonra.



mico capitalista que, en su versión neoliberal, genera una extrema desigualdad social. Sin embargo, por lo ya señalado, nos parece importante remarcar que, aunque pueda leerse como una reiteración, para Honneth los problemas ligados a la distribución de bienes deben ser entendidos como luchas por el reconocimiento movilizadas por agravios morales. Nos parece no suficientemente justificado afirmar que las formas de distribución de bienes y específicamente el mercado pueda ser concebido como un campo moralmente neutral; por el contrario, adherimos a la tesis de Honneth, según la cual, todo mecanismo económico está vinculado a algún tipo de constructo moral. Según nuestro autor, en el marco de la modernidad, trasfondo de anclaje de su pensamiento, “la distribución material tiene lugar de acuerdo con principios de valor sin duda discutidos –aunque, sin embargo, siempre provisionalmente establecidos- que tienen que ver con el respeto, con la estima social de los miembros de la sociedad” (Fraser y Honneth, 112:2006); de manera más específica, con el principio de mérito que regula las contribuciones de cada uno de los sujetos en la sociedad. Es por esto que, para Honneth, “el análisis del mercado laboral sin tener en cuenta esas expectativas de reconocimiento basadas en el derecho o en el éxito me parece un producto típico de la ficción del homo oeconomicus de los economistas” (Fraser y Honneth 2006: 187-188). De las sociedades tradicionales por oposición a las modernas, la antropología económica que se ha encargado de mostrar las bases morales de todo tipo de inter-

cambio.

Ahora bien, y este es un punto decisivo, el que haya una base moral que regule los mecanismos para la distribución de la riqueza no implica que esta se considere justa ni humanizadora; prueba de ello son las múltiples y lamentables consecuencias que la inequidad social genera. En consecuencia, las movilizaciones sociales que buscan transformaciones en el orden económico se deberían entender como esfuerzos simbólicos y prácticos para modificar un orden distributivo que se siente como injusto (Fraser y Honneth, 2006). En consecuencia, el mercado estando normativamente regulado, estaría siempre en tensión producto de la acciones y conflictos de distintos grupos y entre distintos grupos con relación a los contenidos de las normas que lo conforman.

El análisis etnográfico es clarificador al respecto: el concepto de dignidad, especialmente en el desarrollo de las reivindicaciones ligadas la Revuelta Social de 2019, y la apelación a distintos cuerpos jurídicos tales como la Declaración Universal de Derechos Humanos y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo tanto por grupos que desarrollan demandas culturales, identitarias y territoriales, además de económicas, nos advierte que las dinámicas capitalistas no sólo puede ser abordadas desde la cultura y la economía -en contra de lo que postula Fraser-, sino también desde la moral y el derecho. Recordemos igualmente, que hace no muchos años, la controversia en Chile sobre el “sueldo ético” puso en la arena del debate la pregunta sobre



cómo legitimar una jornada laboral legal que no alcanza para salir de la pobreza. Según Honneth, “los conflictos sociales conocidos como luchas por la distribución adoptan una doble forma, dado que pueden suscitarse mediante la movilización de argumentos legales o a través de las revaluaciones preponderantes de éxito” (Fraser y Honneth, 119:2006); en último término, “los sentimientos de injusticia que pudieran estar provocados por los cambios estructurales más recientes de la organización del trabajo están configurados “semánticamente” por los principios de reconocimiento” (Fraser y Honneth 2006:186).

Entendemos que es legítimo sostener que las consecuencias de algunos desarrollos que adopta el capitalismo, particularmente el neoliberal, atentan directamente a las condiciones de posibilidad para pensar en la dignificación humana, pero esto no implica considerarlo al margen de cierta normativa moral. Consideramos que esto puede justificarse si se compara la tradición capitalista europea que no renuncia a los derechos sociales básicos y, por tanto, se instala en una base universalista muy diferente a la descarnada competitividad y meritocracia del capitalismo que se desarrolla en Estados Unidos cuya influencia en Chile es innegable, o al capitalismo chino con una fuerte intervención estatal en áreas que se consideran estratégicas.

Nos interesa destacar para finalizar este apartado una notable diferencia que observamos entre los planteamientos de Fraser y Honneth con relación a nuestra hipótesis. Las

formas que adquiere la lucha en la propuesta de Fraser tienen que ver fundamentalmente con las diversas estrategias que los distintos colectivos ponen en marcha para conquistar metas que le son particulares, en última instancia privadas, según el tipo de subordinación que sufren. Igualmente, las transformaciones culturales o económicas que se desarrollen deberán ajustarse a los tipos de subordinaciones que se observen. En este sentido, si bien tanto las luchas como las transformaciones pueden ser útiles y necesarias para aquellos que tienen como horizonte superar los malestares sociales, este tipo de acciones no ponen en el centro de su atención el fortalecimiento de los vínculos sociales, ni tampoco la confianza social: la interdependencia entre diferentes y desiguales desde los vínculos sociales no pareciera ser un objetivo prioritario. Por el contrario, el monismo de Axel Honneth, si bien va a depositar las esperanzas de justicia social en instituciones que se vayan haciendo cargo de los logros que las luchas por el reconocimiento -búsqueda de estimación social ante y con los demás- vayan generando, instala la interdependencia e intersubjetividad entre sujetos como clave necesaria para hacer frente a los malestares sociales, y por lo tanto, nos pone en la pista para poder pensar las luchas sociales sin desatender el “poder con los otros” como referente de estas.

CONCLUSIONES: SOBRE LA NECESIDAD DEL VÍNCULO Y LA COHESIÓN SOCIAL.

Si bien es cierto que Honneth pone en el centro del debate y de las



prácticas la relación con los otros, de igual modo, consideramos que además de las críticas recibidas en su contexto de emergencia, no contempla algunas dimensiones sociológicas y psicológicas determinantes para su aplicación no problemática en los contextos latinoamericanos.

En primer lugar, se podría poner en tela de juicio la identificación que se hace entre modernidad y universalidad, la que marca el límite y fundamento de su propuesta: se debería aceptar sin más, que los valores de la modernidad son extensibles de manera no problemática a cualquier otro contexto y que no habría, de este modo, un afuera reconocible más allá de los límites que la modernidad gesta y establece. Así, la teoría del reconocimiento podría ser igualmente una teoría del desconocimiento y del menosprecio (Fornet-Betancourt, 2009) al caer en una especie de “sinécdoque social”, si se admite la existencia de diferentes valores y aspiraciones estimables en base a la existencia de una pluralidad de contextos de vida como universos culturales (Fornet-Betancourt, 2003), sin por ello querer caer ni mucho menos en cualquier tipo de relativismo. En este punto es importante dar cabida al “giro contextualista” que presenta Mark Hunyadi (2022), según el cual, para adentrarnos en la moral no hay que perder nunca el punto de vista de los actores, el orden de sus razones, relevando el poder contrafactual de estas para que los principios normativos de las teorías filosóficas no capturen sus experiencias. Este contextualismo no quiere erigirse en un

principio que guíe la acción, pudiendo valorarse como un conjunto de precauciones metodológicas significativas para adentrarse en el orden de la complejidad moral.

Por otra parte, Michelle Becca (2017) sintetiza algunas de las críticas que Honneth ha recibido, indicando que, el concepto de reconocimiento tendría una fuerte carga teleológica, originada por la tradición hegeliana de la que proviene, ya que presupone un progreso moral que tendría su máxima expresión y materialización en el estado. ¿Solamente en las instituciones estatales podemos ser plenamente reconocidos? Igualmente, la teoría del reconocimiento podría ser tachada de optimista, idealizadora y armonizadora. Si la intersubjetividad es constitutiva de la subjetividad, animada por un progreso moral que genera distintas formas de autorrealización según las distintas esferas en las que se dan distintos tipos de lucha por el reconocimiento, se podría pensar que la configuración de la subjetividad como implicación con los otros, debe estar orientada por una práctica humana genuina que lleva consecuencias éticas deseables, tales como la reciprocidad, el cuidado y la afirmación de la existencia del otro, pero esta supuesta “bondad” coexistiría en los vínculos sociales con la capacidad de destrucción que juntas producen la estructura ambivalente de la pisque a partir de la cual se forman las actitudes y acciones éticas individuales y grupales (Butler, 2008). Frente a esto, Honneth sostiene que las emociones negativas que producen malestares producto de la falta de reconocimien-



to deben ser vinculadas e integradas en movimientos de carácter universal para que puedan ser superadas: aquí el optimismo teleológico es notorio.

La conformación de la subjetividad también podría ser problematizada. A partir de lo anteriormente señalado, la subjetividad en su desarrollo también podría darse como un proceso de instrumentalización: un yo reconoce a un otro porque sabe que ese otro tiene que reconocer al yo; no habría de este modo, una valoración del otro a partir exclusivamente de su contenido de otredad; asimismo, una hermenéutica del sí, el punto de vista de uno sobre sí mismo y su valorización, podría ser modificado artificialmente con el objetivo de ser aceptado por los otros. Esta instrumentalización puede también devenir en autoinstrumentalización, al situar como referente fundamental para la construcción de la subjetividad lo que el sistema estima (lo que universalmente se va estableciendo como estimable), y no tanto, lo estimable desde la posible diferencia que ese otro estima, esto en aras de poder ser incluido; más que autorrealización, se buscaría inclusión.

Vemos cómo, sea que valoremos o critiquemos las propuestas de Fraser o de Honneth, lo que pareciera estar presente en cada una de las posibilidades abiertas, es que siempre los otros condicionan toda relación de poder y libertad. De igual manera, no podemos valorar un tipo de luchas por sobre las demás. Así, al ser todas las luchas legítimas y necesarias, estén estas encabezadas por movimientos sociales de grupos que se sienten

excluidos económicamente, por indígenas que reclaman el reconocimiento a su diferencia, por minorías sexuales, por migrantes, o por grupos que vinculan todas las demandas en sí mismos, lo decisivo para nuestra reflexión es calibrar su rendimiento ético-político para superar los males que las patologías sociales generan, y es en este punto donde surgen las alarmas, ya que como se señaló en la primera parte del texto, las luchas se llevan a cabo mayormente situando al otro como el enemigo: el blanco, el capital, el patriarcado, etc., disposición comprensible como también ha sido indicado.

Así las cosas, ¿cómo poder salir en caso de que sea posible, de esta situación un tanto insostenible? Postularemos en primer lugar que, si bien el estado y el mercado no van a poder resolver por sí solos, por muchas transformaciones que pudieran incorporarse en ellos, las problemáticas asociadas a las patologías sociales, sí podrían generar mayor cohesión social a partir de una universalización de los derechos económicos y sociales, y en este punto Fraser y Honneth ayudan a fundamentar y animar las luchas. Alcanzar lo anterior en América Latina sería un gran logro. La problemática se presenta cuando en vez de buscar cohesión social, se busca el fortalecimiento de los vínculos sociales que requieren disposiciones éticas y morales que descansan en emociones que producto de una historia de conflictividad y asimetría no favorecen una disposición relacional positiva o al menos ambivalente ante los otros. Además, se debe sumar el hecho de



que este sustrato ético y moral es necesario para que las instituciones funcionen bien (cumplan sus objetivos), además de ser imprescindibles para salvaguardar todos los vacíos y resquicios que tienen: aquellas dimensiones de las relaciones humanas que son incapaces de contemplar. Entendemos que las luchas que hoy vivimos son lucha que ponen el énfasis en el sí mismo (las carencias, dolores y frustraciones de los actores, además de sus anhelos y expectativas), descuidando lo que podríamos denominar las luchas por la interacción: en realidad no son luchas ni interculturales ni intersociales, son en general luchas que buscan satisfacer intereses particulares. El objetivo sería trascender las luchas por la distribución y el reconocimiento y pasar a las luchas interculturales e intersociales que serían las que podrían forjar vínculos sociales al servicio de gestionar el poder como “poder con los otros”. Estas luchas deberían hacerse cargo del inter (tomar conciencia de su necesidad ya que no podemos pensar ni superar los malestares sociales sin contemplar la necesaria interdependencia entre diferentes y desiguales), como un espacio no armónico, como un espacio de nadie y por lo tanto no definido e inestable; como lo común, el lugar donde cohabitan múltiples singularidades, emociones y disposiciones, donde lo propio y lo extraño como dimensiones relacionales deambulan por la incertidumbre que muestran la radical finitud de cada quien. Estaríamos ante una “intersubjetividad” distinta a la de Honneth, una nueva intersubjetividad que se gesta en la fragilidad de emociones antagónicas y en una

conflictividad sin necesariamente posible acuerdo, una tarea ingente para la construcción de una cultura del conflicto y el disenso, en la que la filosofía y la educación de las emociones, base de la moral que permite un buen funcionamiento de las instituciones sin perder de vista los arraigamientos de los sujetos, tendrían un rol protagónico.

REFERENCIAS

APPADURAI, Arjun (2001). *La modernidad desbordada*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

BECKA, Michelle (2017). Reconocimiento como base de la interculturalidad. *Hacia una práctica transformadora*; en SAUERWALD, Gregor y SALAS ASTRAIN, Ricardo (Eds.). *La cuestión del reconocimiento en América Latina*. (pp.63-81). Zürich: Lit Verlag.

BENGOA, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. México D. F. Fondo de Cultura Económica.

BUTLER, Judith (2008) ‘Taking Another’s View: Ambivalent Implications’; en HONNETH, Axel. *Reification: A New Look at an Old Idea*. (pp. 96-116) New York and Oxford: Oxford University Press.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (2009). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Temuco. Universidad católica de Temuco.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (2003). *Supuestos, límites y alcan-*



ces de la filosofía intercultural. *BROCAR.*, N°27, pp. 261-274.

FRASER, Nancy y HONNETH, Axel (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico.* Madrid. Ediciones Morata S.L.

GRACÍA RUIZ, Pedro (2008) *Modernidad, ciudadanía y multiculturalismo. Las transformaciones de la identidad.* RIFP., N°32, pp.97-114.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (2015). El colonialismo interno; en GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: Pensar América Latina en el siglo XXI.* (pp. 129-157). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

GUEVARA, Tomás (1913). *Las últimas costumbres i familias araucanas.* Santiago. Imprenta Cervantes.

HONNETH, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales.* Crítica, Barcelona

HONETH, Axel (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea.* Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

HUNYADI, Mark (2022). *La aproximación contextualista a la moral.* Revista Stultifera., Vol.5 N°1, pp. 21-34.

MIGNOLO, Walter (1997). *La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales;* DE TORO, Alfonso (ed.). *Postmoder-*

nidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica. (pp.51-57). Frankfurt, Madrid: Vervuert Verlag,

MOESBACH, Ernesto Wilhelm (1930). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX.* Santiago. Imprenta Cervantes.

MORA NAWRATH, Héctor y PAYÀS, Gertrudis (2021). *Modelos de representación del indígena en el discurso científico/erudito. Una aproximación desde los artículos publicados en Chile durante las tres primeras décadas del siglo XX.* *Chungará Revista de Antropología Chilena.*, Vol.53 N°2, pp. 315-327.

ÓRDENES, Mathias y SAMANIEGO, Mario (2021). *La Araucanía profunda: El problema de la identidad y de la representación de rotos y fronterizos. De la Guerra de Ocupación a la Posguerra (1862 a la década de 1910).* *Revista de Historia Regional.*, Vol.26 N°1, pp. 313-346.

PAIRICÁN, Fernando y ÁLVAREZ, Rolando (2011). *La Nueva Guerra de Arauco: La Coordinadora Arauco Malleco en el Chile de la Concertación de Partidos por la Democracia (1997-2009).* *Revista Izquierdas.*, N°10, pp. 66-84.

PAIRICÁN, Fernando (2014). *Malón. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013.* Santiago. Pehuén.

SALAS, Ricardo y otros (2021). *Entrevista a Emmanuel Renault y Christian Lazzeri.* *Revista Stultifera.*, Vol.4 N°2, pp. 121-142.



TAYLOR, Charles (1994). La ética de la autenticidad. Barcelona. Paidós Ibérica S.A.

Mario Samiengo O Sastrez

español, Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad de Salamanca, Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas por la Universidad de la Frontera, Estudios de Doctorado en Ética y Filosofía Política por la Universidad de Chile. Profesor Asociado del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco.

Investigador del Núcleo de Estudios Interculturales e Interétnicos y Director del Magíster en Estudios Interculturales de la misma universidad. Correo electrónico: msamanie@uct.cl