

# REVISTA STULTIFERA

## DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSSIER:  
RECONOCIMIENTO Y DON  
EN LA ACTUAL FILOSOFÍA SOCIAL FRANCESA

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



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE  
SEDE PUERTO MONTT





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

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

Cristóbal Balbontin-Gallo  
Universidad Austral de Chile, Chile

### **Resumen**

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

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

### **Abstract**

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

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



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

Contacto: cbalbonting@gmail.com

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

## NOTAS PARA UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## NOTAS PARA UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS

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

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

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

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



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

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

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

## NOTAS PARA UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS

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

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

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



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

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

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

### ***La relación política***

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

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

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

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

### ***El conflicto***

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

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

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

## NOTAS PARA UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS

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

### **Reciprocidad**

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

### **Publicidad**

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

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

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

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

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

## NOTAS PARA UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

## NOTAS PARA UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS

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

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

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

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

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

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

## NOTAS PARA UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Notas para una nueva política del reconocimiento**

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

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

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



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

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

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

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

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

## NOTAS PARA UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS

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

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

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

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

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

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

## NOTAS PARA UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Consideraciones finales**

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

## NOTAS PARA UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS

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

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

### Notas

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

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

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



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

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

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

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

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

## NOTAS PARA UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS

### Referencias

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

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





# REVISTA STULTIFERA

## DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

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

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

Cristóbal Balbontin-Gallo y Ricardo Salas Astraín

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

Ricardo Salas Astraín

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

Andrés MacAduo Espinoza y Paulina Pauchard

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

Mario Samaniego Sastre

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

Cristóbal Balbontin-Gallo

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

Harold Dupuis Marambio

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

María Beatriz Gutiérrez Recabarren

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

Cristián Valdés Norambuena

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



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