



Universidad Autónoma de Querétaro  
 Facultad de Filosofía  
 Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

**ÉTICA-POLÍTICA AUTÓNOMA Y CAMPO DE INTERVENCIÓN EN CIENCIAS SOCIALES:  
 SIGNIFICACIÓN E IMPLICACIONES**

**TESIS**

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de  
 Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

**Presenta:**  
 Ramsés Hernández Chávez

**Dirigido por:**  
 Dr. Gabriel Alfonso Corral Velázquez

**SINODALES**

Dr. Gabriel Alfonso Corral Velázquez  
 Presidente

Dr. Mauricio Ávila Barba  
 Secretario

Dr. José Miguel Esteban Cloquell  
 Vocal

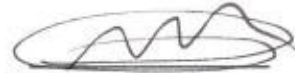
Mtra. Tanya González García  
 Suplente

Mtra. Yamile Alvira Briñez  
 Suplente

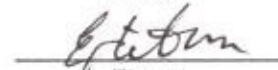
  
Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas  
 Directora de la Facultad

*Rúbrica*

Firma



Firma




Firma



Firma



Firma



Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña  
 Directora de Investigación y Posgrado

Centro Universitario  
 Querétaro, Qro.  
 Mayo, 2018  
 México

## RESUMEN

En el caso de América Latina las más importantes y recientes movilizaciones contra el orden mundial de carácter capitalista, estatal, racista, y heteropatriarcal, en su forma global y posmoderna, han sido las realizadas a partir de los 90's por los sectores urbanos en condición de marginación socioeconómica y de género, así como las culturas y comunidades indígenas que históricamente han sido excluidas y subordinadas, es decir, de los sectores y poblaciones que dentro de dicho orden ocupan los lugares de abajo. Al mismo tiempo, como reflejo, parte y consecuencia de esta problemática social e histórica, las ciencias sociales se han visto exigidas de tomar postura, de recobrar ante las nuevas formas voraces del sistema-mundo su carácter crítico en lo teórico, pero particularmente, en lo práctico o en la praxis, como búsqueda de la emancipación, la libertad; de la autonomía social e individual. Esto supone un panorama que impide hablar de una homogeneidad de las ciencias sociales y una necesidad de clarificación de las distintas orientaciones que se dan en el nivel del hacer, concretamente de la intervención en lo social desde las ciencias sociales.

En este sentido, interesa la aproximación y clarificación de la intervención dada su diversidad, su ambigüedad y su aparente homogeneidad incluso dentro de las mismas perspectivas que se dan como emancipadoras o autónomas. De forma más puntual, interesa la forma en cómo una experiencia particular de formación en las ciencias sociales de intervención concibe y dimensiona la problemática ética y política que la atraviesa desde la revisión y discusión del contenido de una ética-política autónoma, así como la importancia de esta perspectiva en el campo de intervención como exigencia y necesidad de posicionamiento y postura de las ciencias sociales ante el problema de la colonialidad.

**(Palabras clave:** Colonialidad, Ciencias sociales, Intervención en lo social, Ética-política, Autonomía)

## SUMMARY

In the case of Latin America, the most important and recent mobilizations against the world order of a capitalist, state, racist, and heteropatriarchal character, in their global and postmodern form, have been those carried out since the 90's by the urban sectors in condition of socio-economic and gender marginalization, as well as the indigenous cultures and communities that historically have been excluded and subordinated, that is, the sectors and populations that occupy the places below. At the same time, as a reflection, part and consequence of this social and historical problem, the social sciences have been required to take a position, to recover before the new voracious forms of the world-system their critical character in the theoretical, but particularly, in the practical or in praxis, as a search for emancipation, freedom; of social and individual autonomy. This supposes a panorama that prevents to speak of a homogeneity of the social sciences and a need of clarification of the different orientations that occur in the level of doing, concretely of the intervention in the social thing from the social sciences.

In this sense, the approach and clarification of the intervention is interesting given its diversity, its ambiguity and its apparent homogeneity even within the same perspectives that are given as emancipatory or autonomic. More specifically, the way in which a particular training experience in the social sciences of intervention conceives and dimensions the ethical and political problematic that crosses it from the review and discussion of the content of an autonomous ethics-policy, as well as the importance of this perspective in the field of intervention as a requirement and need for positioning and position of the social sciences in the face of the problem of coloniality.

**(Key words:** Coloniality, Social Sciences, Intervention in the social, Ethics-policy, Autonomy)

**A MARLEN.**

## **AGRADECIMIENTOS**

Estos agradecimientos surgen como parte del proceso de aprendizaje en distintos espacios académicos, no académicos, laborales, etc. Proceso del cual han surgido parte de las inquietudes transversales al mismo que han intentado manifestarse y sistematizarse en el presente proyecto. Son entonces para quienes indirecta y directamente han acompañado este proceso en general, y el proyecto en particular; para aquellos (aquellas) que me acompañaron en su construcción y que permitieron su desarrollo.

A Mar, amor de vida y compañera por acompañar y compartir la existencia. Por apoyar algo que en definitiva es un proyecto compartido. Por todo.

A los compañeros y compañeras del grupo Cono\_cimiento en las calles y con quienes hemos compartido los distintos tópicos complementarios que han acompañado preguntas e inquietudes que están puestas aquí, y a las cuales se intenta aportar. Particularmente a Tan Y Neto como compas de organización de los últimos años.

Al grupo de /mo del área grupo 1 generación 2014-2017 de Psicología Social de la UAQ por permitir compartir y participar de este proyecto.

A la familia histórica.

A Gabriel Corral por el acompañamiento.

Agradecimientos más formales e institucionales son para el CONACYT por la beca que me otorgó para la realización de mis estudios de maestría.

# ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	8
2. ANTECEDENTES .....	10
2.1 Contexto sociopolítico y producción de conocimiento en la modernidad.....	10
2.2 Contexto sociopolítico y producción de conocimiento en América Latina.....	16
3. MARCO REFERENCIAL.....	25
3.1 Objetivo, pregunta de investigación aplicada e hipótesis .....	25
3.2 Estrategia metodológica.....	30
3.2.1 Perspectiva filosófica .....	30
3.3.2 Reflexión y participación.....	35
3.3.3 Curso-taller como dispositivo de intervención .....	37
4.-PANORAMA CONCEPTUAL.....	41
4.1 Elementos centrales de la moral .....	41
4.2 Ética heterónoma.....	48
4.3 Condiciones de la autonomía colectiva: la política y su diferencia con lo político como forma de dominación.....	53
4.3.1 Poder político: vida y fetichización.....	53
4.3.2 El concepto de Ideología y el problema de la libertad.....	60
4.3.3 Poder explícito: de la heteronomía a la autonomía.....	64
4.4 Condiciones de la autonomía individual.....	75
4.5. Ética-política autónoma .....	83
4.6 Ciencias sociales y proyecto de autonomía .....	90
4.7 Campo de la intervención social como dispositivo de saber/poder .....	103
4.7.1 La intervención social como dispositivo histórico de dominación.....	105
4.7.2 Respuesta desde el centro del sistema-mundo a la práctica de intervención disciplinaria.....	112
4.7.2 La intervención como proyecto ético-político autónomo .....	116
5. REFLEXIONES SOBRE LA ÉTICA-POLÍTICA AUTÓNOMA DESDE UNA EXPERIENCIA DE FORMACIÓN EN INTERVENCIÓN DESDE LA PSICOLOGÍA SOCIAL .....	124
5.1 Implicaciones conceptuales: sensaciones y comprensión.....	124

5.2 Proyecto de intervención desde el poder y el valor.....	130
5.3 Aspectos principales de la experiencia del taller .....	135
5.4 Una propuesta necesaria y vigente .....	136
6. CONCLUSIONES .....	138
7. REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	140

## 1. INTRODUCCIÓN

La presente tesis trata sobre el contenido de la ética-política autónoma y su relación con el campo de intervención social que se da desde las ciencias sociales. Particularmente, de la experiencia de discusión, análisis y reflexión generada con un grupo de estudiantes de la Licenciatura en Psicología Social de la Universidad Autónoma de Querétaro, con quienes se ha intentado aportar elementos para la dilucidación del problema del poder y el valor que atraviesa la formación y la práctica en que se desenvuelven.

Históricamente la ciencia social acompaña el doble movimiento de racionalidad de la modernidad: como autonomía y como expansión ilimitada del dominio racional. En ese sentido forma parte de los movimientos socio-históricos del capitalismo y de la colonialidad, así como de los distintos movimientos de emancipación.

De su aspecto dominante se derivan formas de conocimiento de lo social que tienden a justificar, legitimar y reforzar la imagen de un supuesto desarrollo y progreso cuya cara verdadera es la de la explotación, destrucción y subordinación de formas de vida naturales y humanas. De dicho proyecto político se desprenden proyectos de intervención que abonan a su continuidad sobre justificaciones y argumentaciones pseudo-científicas.

De la otra parte a nivel mundial, han resistido las formas de conocimiento de lo socio-histórico comprometidas con la comprensión crítica, mismas que han abonado a la construcción de estrategias de intervención que se presentan como una praxis autónoma. Siempre como acompañantes de los movimientos efectivos de la sociedad por la libertad. Los últimos o más recientes tiene que ver con los movimientos indígenas en América Latina, aunque no sólo ellos.

En este escenario es preciso dar cuenta de los fundamentos de dicho proyecto ético-político autónomo y su significación en el terreno de la intervención desde las ciencias sociales críticas, con miras a abonar a su comprensión e



implicación de quienes forman parte de dicha práctica y que se sientan aludidos con su contenido.

Sobre la estructura del texto, en el **Capítulo 1** se plantea una delimitación de los antecedentes de tan amplio panorama de las ciencias sociales y la intervención social. En el **Capítulo 2** se aborda el problema de la investigación aplicada así como la estrategia metodológica que se siguió. **El Capítulo 3** corresponde al panorama conceptual. En él se desarrollan primero los elementos considerados sobre el objeto de la ética; continúa con una caracterización de lo que se entiende por ética heterónoma; en seguida se desarrolla la diferencia entre lo político y la política como parte del proyecto de autonomía; después se plantean las condiciones mínimas que plantea el problema de la autonomía individual para enseguida poder desarrollar propiamente lo que se entiende por ética-política autónoma; finalmente se demarcan el problema de la ciencia social desde la autonomía así como propiamente la intervención en ciencias sociales como proyecto ético-político autónomo.

El **Capítulo 4** presenta los resultados de la experiencia de aplicación-intervención que se realizó con estudiantes en formación en intervención de la Facultad de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Querétaro, así como el análisis de los resultados y su vinculación con el problema del campo de intervención en ciencias sociales desde la perspectiva filosófica desarrollada.

## **2. ANTECEDENTES**

### **2.1 Contexto sociopolítico y producción de conocimiento en la modernidad**

La determinación política del conocimiento en la modernidad se manifiesta como secularización y revolución respecto al mundo religioso y el orden político de las monarquías. Enseguida, la modernidad pretende la racionalización de todas las dimensiones del mundo, sin presuponer en su hacer alguna determinación de motivación o interés respecto a valores y al poder. Antes bien, estos intereses y valores de libertad, igualdad y fraternidad que justifican a la ilustración como contraria al orden del que pretenden separarse, son entendidos como garantías del orden racional, esto es como productos de la razón. Al respecto, Alain Touraine (2010) señala que

El universo de las luces de la razón es transparente, pero también está cerrado en sí mismo, como un cristal. Los modernistas viven dentro de una burbuja, protegidos contra todo lo que turba la razón y el orden natural de las cosas (p. 36).

Esto se entiende como la institucionalización de la ideología modernista a diferencia de la modernidad como proyecto de humanidad. Esta última requería necesariamente una atención al orden político en que se inscribía social e históricamente, en lugar de pensar éste como mero objeto dado por la lógica de la razón que incluso así pensado se estaba materializando sin mayor problema. La modernización ignora por sus principios de racionalidad, objetividad y neutralidad el orden político efectivo al que pertenece y a partir del cual se orienta la determinación que establecía.

Este intento de concebir una sociedad racionalizada ha fracasado. Ante todo porque la idea de una administración racional de las cosas que sustituyera al gobierno de los hombres es una idea dramáticamente falsa y porque la vida social que se imaginaba transparente y regida por decisiones racionales se manifestó como una vida llena de poderes y de conflictos, en tanto que la modernización misma se revelaba cada vez menos endógena y cada vez más

estimulada por una voluntad nacional o por revoluciones sociales. (Touraine, 2010, p.37).

El problema de las determinaciones sociales e históricas en la modernización no aparece debido al concepto de racionalidad. Al ser un problema para los científicos y filósofos solo en términos de su determinación objetiva se genera una separación central en el devenir histórico entre el conocimiento y la(s) realidad(es) socio-históricas; un efecto de des-implicación que tiene como telón de fondo el problema del desarrollo del capitalismo como sistema-mundo. Es aquí donde adquiere sentido el mito de la ciencia como racionalidad separada de los valores; de la ciencia como neutralidad y objetividad; de la ciencia no como fines ni prescripciones sino como enunciativa y explicitadora del orden de las cosas, sean estas de carácter natural, físico o lógico.

Si se toman en cuenta las condiciones de desarrollo del legítimo proyecto moderno de romper con el mundo dominado por la oscuridad de las creencias religiosas y de las violencias políticas, e instaurar en su lugar la razón, el progreso y la emancipación, se observa que el problema fue la invisibilización de las formas en que se rehicieron las dominaciones-y la aparición de nuevas- en el contexto de ruptura que se les presentó; esto es, en la aparición de los nuevos valores e intereses.

Partiendo entonces de la problemática de la dominación capitalista en el aparente avance de la modernidad, Marx es quien hace inteligible la relación entre la teoría, su justificación filosófica, y su contexto histórico. Permite dar cuenta cómo la teoría adquiere su significación por dicho contexto, lo que justifica de esta manera el contenido de su filosofía materialista de la historia como horizonte de emancipación del capitalismo. Para Marx la teoría no es un acto sin interés ni compromiso con el objeto y su historia, aunque no por eso deja de ser racional; antes bien, la racionalidad adquiere sentido en la crítica y en la transformación de eso que lleva a la crítica; de eso que se dilucida en su caso como explotación material del hombre sobre el hombre. Pero a la inversa, la teoría y la filosofía que encubra o promueva dichas condiciones no puede ser entendida más que como

una ideología. Una conciencia falsa que tiene como fin encubrir la realidad y servir a fines de grupos o clase específicos con fines de dominación material; es la superestructura. Esta cuestión está presente incluso en el mismo marxismo en cuanto se convirtió en ideología

Ahora bien, ese presente, radica en que, desde hace cuarenta años, el marxismo ha llegado a ser una ideología en el mismo sentido en que Marx daba a ese término: un conjunto de ideas que se relacionan con la realidad, no para esclarecerla y transformarla, sino para velarla y justificarla en lo imaginario, que permite a las gentes decir una cosa y hacer otra, parecer distintos de lo que son. (Castoriadis, 2013, p. 20).

El marxismo fue la primera ruptura importante y significó la emergencia de perspectivas críticas que apuntaban a la denuncia de los sistemas de dominación y de su necesaria transformación. Su influencia fue central durante los siglos XIX y XX, particularmente hasta el triunfo del capitalismo, con el fin de la guerra fría y la caída del muro de Berlín. En este periodo momentos importantes fueron las dos guerras mundiales y los movimientos estudiantiles en la época de los años sesenta.

Este periodo revolucionario, marcado por la transformación radical de la sociedad dejó cada vez más claro el proyecto político que se articula a la construcción del conocimiento. Sin embargo, el hecho de que se señalara el papel ideológico del conocimiento no significó que éste en su perspectiva positiva no siguiera imperando. Sus esfuerzos por determinar y universalizar la verdad del mundo físico y social, aunado al contexto en que se inscribían, hacia más sospechoso su contenido. Marx igual que Freud y Nietzsche son parte de esa sospecha y de la denuncia del contenido de dicho conocimiento.

El contexto de la burocracia de Estado de los regímenes socialistas, así como los fascismos en Italia, España y Alemania contruidos entre la primera y segunda guerra mundial fueron el punto de partida para el freudo-marxismo de la Escuela de Frankfurt, la cual da cuenta de la instrumentalización de la razón con fines de dominio. Denuncian los extremos radicales y atroces a que llegó la separación de la racionalidad científica de las finalidades políticas, éticas y

estéticas que supuso la modernidad. Ubicaron en el holocausto la mayor expresión de la racionalidad instrumental en tanto dominio técnico del saber científico, ya que

Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración para consigo misma, la ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia conciencia (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 60).

Lo que impera es la cultura de la muerte, del control, de la insignificancia del lenguaje que al operar ideológico pierde la capacidad de generar sentido. La tecnificación de la sociedad al ser eficaz y eficiente, es decir funcional, impide su negación e imposibilita la crítica. El saber, al estar articulado con el poder político-económico como control y dominio de intereses particulares, más que estar orientado a las finalidades comunes y a la polis muestra el rostro de la barbarie de la guerra y del capitalismo. Por esto, y a pesar de las esperanzas que la teoría crítica devuelva la reflexión al espíritu, el diagnóstico es fatalista

Hoy, que la utopía de Bacon de «ser amos de la naturaleza en la práctica» se ha cumplido a escala planetaria, se manifiesta la esencia de la constricción que él atribuía a la naturaleza no dominada. Era el dominio mismo. En su disolución puede ahora agotarse el saber, en el que según Bacon residía sin duda alguna «la superioridad del hombre». Pero ante semejante posibilidad la Ilustración se transforma, al servicio del presente, en el engaño total de las masas. (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 95).

Con el fin de la segunda guerra mundial inicia la polarización mundial entre comunistas y capitalistas conocido como guerra fría. Este periodo marcado por la amenaza mundial del primero, mantiene la relativa esperanza de transformación del mundo. Destacan, entre los sesentas y ochentas, dos posturas principales en términos teóricos por la relevancia de la historia y el lenguaje en la forma de entender el conocimiento, pero que son significados de manera distinta debido al movimiento estudiantil del sesenta y ocho.

Para la problemática presente interesa sobre todo la postura posestructuralista representada en Michel Foucault más que la postura posmoderna iniciada por Lyotard debido a que, como el relativismo generado por

esta postura, al encontrarse en el contexto de dicho triunfo del capitalismo, “estamos ante una colección de verdades a medias pervertidas en estratagemas de evasión. El valor del ‘postmodernismo’ como teoría es que refleja servilmente y entonces fielmente las tendencias dominantes” (Castoriadis, 2008:, p.24). Es decir, estamos ante una postura que si bien reconoce que la ciencia solo es un juego del lenguaje con sus propias reglas como muchos otros con los que coexiste, no hace sino optar por la impostura política y el conformismo pues deja de denunciar el contexto en que están inscritas y ordenadas esas diversas formas culturales de entender el mundo y el lugar de la ciencia en él.

Se opta por Foucault porque en lo que respecta al problema ya no solo del conocimiento sino de la práctica concreta de la intervención, es quien permite entenderla de una manera más amplia.

En los conceptos de biopolítica y biopoder se encuentra el ejercicio de dominación desde las disciplinas, en particular de las ciencias humanas y sociales. Encuentra a partir de los estudios que realiza sobre la locura, la sexualidad y las prisiones una continuación a manera de solución, del problema que evidenció y movilizó el discurso de la guerra de razas en tanto rebelión ante el Estado que se estaba conformando como figura política de la modernidad.

Por consiguiente, la necesidad lógica e histórica de rebelión se inscribe dentro de un análisis histórico que saca a la luz la guerra como rasgo permanente de las relaciones sociales, como trama y secreto de las instituciones y los sistemas de poder (Foucault,2008, p.108).

Es la transformación de la guerra de razas como discurso histórico político en la racialización biológica que justifica con base a la teoría darwinista la superioridad de unas razas sobre otras y la consecuente responsabilidad del Estado de garantizar y procurar este nuevo orden borrando el fondo de dominación que subyace al mismo: el Estado no es el instrumento de una raza contra otra, sino que es y debe ser el protector de la integridad, la superioridad y la pureza de la raza. “La idea de la pureza de la raza, con todo lo que implica a la vez de monista, estatal y biológico, es lo que va a sustituir la idea de la lucha de razas” (Foucault, 2008, p. 80).

Foucault da seguimiento a este proceso que permite naturalizar literalmente el orden histórico sobre el que se configuró occidente. Señala incluso que la colonización de América Latina tuvo efectos de contragolpe para el reordenamiento de las rebeliones internas, una condición de posibilidad para mantener y reforzar la colonización interna denunciada por el discurso de la guerra de razas. Adquiere sentido a partir de aquí el nacimiento de las disciplinas que en un primer momento toman por objeto el cuerpo individual para su normalización, a través de distintas tecnologías que orientan y garantizan lo que se debe pensar, sentir y ser. En un segundo momento aparece la población como objeto de regularización de los hechos sociales y colectivos. Con ello, regular la salud, la natalidad, el trabajo, la educación y todo lo que tenga que ver con comportamientos de masas, tanto material como simbólicamente. Las ciencias humanas y sociales entonces nacen como un dispositivo de saber/poder que permite al orden político y económico mantener su dominación. Esto es lo que los teóricos tradicionales, al formar parte del mismo dispositivo, negaban dentro de los análisis del poder y de la política, al legitimar que el poder es una propiedad, una posesión que está solamente en manos del Estado, y que obedece a fines que la sociedad en general, y en particular la civil, determina. Cuestión que permite no dudar de las ciencias como lugares de ejercicio de poder al estar fuera de su dominio legítimo. Foucault permite ver y dimensionar históricamente las ciencias humanas y sociales desde otro lugar.

En suma, lo que quise mostrar en estos últimos años no fue, en absoluto, cómo, en el frente de avanzada de las ciencias exactas, el dominio incierto, difícil y confuso de la conducta humana se anexó poco a poco a la ciencia: las ciencias humanas no se constituyeron poco a poco gracias a un progreso de la racionalidad de las ciencias exactas. Creo que el progreso que hizo fundamentalmente posible el discurso de las ciencias humanas es la yuxtaposición, el enfrentamiento de dos mecanismos y dos tipos de discursos absolutamente heterogéneos: por un lado, la organización del derecho en torno de la soberanía y, por el otro, la mecánica de las coerciones ejercidas por las disciplinas. El hecho de que en nuestro días el poder se ejerza a la vez a través de ese derecho y esas técnicas, que esas técnicas de la disciplina y los discursos nacidos de ésta invadan el derecho, que los procedimientos de la normalización colonicen cada vez más los de la ley, es, creo, lo que puede

explicar el funcionamiento global de lo que llamaría una sociedad de normalización. (Foucault, 2008, p. 46)

## **2.2 Contexto sociopolítico y producción de conocimiento en América Latina**

Sin embargo, si bien el marxismo en Europa desató revoluciones socialistas, y los mecanismos de normalización permitieron construir dispositivos de saber/poder articulados al Estado, incluso operando en el Estado socialista razón que da sentido al Estado totalitario y burocrático en que se convirtieron, la lógica en América Latina (AL) no es la misma, y es preciso tener en términos de ciencia, poder e intervención otros referentes que den cuenta de las diferencias.

Al respecto se parte de los estudios del grupo latino/latinoamericano sobre modernidad/colonialidad que proponen el giro de-colonial como una nueva perspectiva en ciencias sociales y humanas sobre la problemática histórica del colonialismo. La primera crítica y demarcación que realizan es sobre los discursos políticos y académicos que sostienen que el colonialismo terminó con la creación de los Estados-Nación en los territorios de las periferias respecto al centro hegemónico Europeo. Según estos discursos, después del triunfo de las luchas de independencia, se vive hasta la actualidad en un mundo des-colonizado y poscolonial. Contrario a esto, el giro de-colonial sostiene lo siguiente:

Partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-Nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007, p.11)

El grupo modernidad/colonialidad señala que este orden mundial tuvo su última transformación con el fin de la guerra fría y que el mismo lo mantienen principalmente las nuevas instituciones financieras(Fondo Monetario Internacional,



Banco Mundial) y militares(Organización del Tratado del Atlántico Norte, Pentágono, Agencias de Inteligencia) del capital global, formadas después del fin de la segunda guerra mundial. Ubican ahí el fin del colonialismo moderno, al mismo tiempo que el capitalismo global reelabora en un discurso llamado posmodernidad “las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad”(Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007:12).

Entienden la continuidad de la construcción política de la modernidad como legitimación del colonialismo en un primer momento, y como colonialidad en un segundo. No obstante, su importancia central es la articulación que hacen de las perspectivas que hasta el momento habían desarrollado la problemática de la colonialidad. En este sentido, los referentes principales son el marxismo y el culturalismo. El Marxismo como lectura colonial lo realiza Imanuel Wallerstein con su teoría del Sistema-Mundo, mientras en la lectura culturalista ubican los estudios pos-coloniales anglosajones. Sin embargo, para el giro de-colonial, la primera es una lectura economicista que reduce el problema del capitalismo global a la división internacional del trabajo y de las luchas militares geo-políticas a partir de las ideologías globales. Por su parte, los estudios culturales pecan de un reduccionismo etno-racial al centrarse exclusivamente en el ámbito discursivo-simbólico, ya que ubican como determinante el discurso sobre el otro en tanto ejercicio de poder y control sobre las formas de representación imaginaria de cada cultura; el espacio donde se juega el orden material es el simbólico porque determina el orden del mundo jerarquizado en base a la diferenciación entre poblaciones blancas y no-blancas, legitimando con esto que los pueblos que no son europeos son inferiores, bárbaros, incivilizados, pre-modernos, subdesarrollados, etc. Es decir, “Mientras las críticas poscoloniales enfatizan la agencia cultural de los sujetos, el enfoque del sistema-mundo hace énfasis en las estructuras económicas” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 13). Ambos coinciden en la importancia de la triada de modernidad-colonialismo y capitalismo, pero para explicarlo enfatizan un aspecto subordinando el otro, ya que no es que lo desconozcan, solo que es una consecuencia del aspecto que ponderan.

Señalan incluso respecto la diferencia y preponderancia de algún aspecto para explicar el mundo moderno-colonial capitalista, la herencia de la división de las ciencias sociales y humanas, ya que los estudios poscoloniales están más del lado de las últimas, mientras que los estudios del sistema-mundo en las primeras, “de este modo, ambas corrientes fluctúan entre los peligros del reduccionismo económico y los desastres del reduccionismo culturalista” (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007, p. 14).

Por estas razones, los estudios de-coloniales parten más bien de que la cultura no es una derivación, sino que está entrelazada con los fenómenos económico-políticos. De esta manera, el capitalismo y la cultura están fuertemente articulados, incluso se podría pensar que la cultura en tanto lenguaje sobredetermina a lo económico. En este sentido, es necesario entender que el capitalismo global funciona en relación con los discursos raciales que significan las diferencias económicas como hechos biológicos de raza. Aquí cobra sentido como las epistemologías occidentales están articuladas con el problema etno-racial como justificación de la dominación y explotación.

La descolonización se limitó a una sola forma de poder, lo jurídico-político. Por su parte, la de-colonialidad tiene que referirse a una multiplicidad de poderes que nombran como heterarquía: relaciones de poder raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género.

Es necesario entonces hacerse de distintos lenguajes que superen las formas heredadas del conocimiento ya que se limitan solo a una forma de entender el poder y la dominación; formas que por lo regular son jerárquicas. Un nuevo lenguaje que dé cuenta de los procesos del sistema/mundo capitalista/patriarcal moderno/colonia que desborde, sin desechar, el paradigma de la ciencia social eurocéntrica y avanzar hacia un pensamiento heterárquico, que a diferencia de los sistemas cerrados donde un aspecto domina o ejerce poder sobre los demás de manera clara y hegemónica, la realidad es entendida como una diversidad de dispositivos de poder que se encuentran vinculados en red, que no pueden ser autónomos y que no pueden ejercer un dominio sobre la

totalidad. Antes bien, todos los dispositivos ejercen mutuamente poder y esto dependerá en intensidad de condiciones de posibilidad particulares, es decir, sociohistóricas.

En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial, lo cual significa que en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante 'en última instancia' que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración. En el momento en que los múltiples dispositivos de poder son considerados como sistemas complejos vinculados en red, la idea de una lógica 'en última instancia' y del dominio autónomo de unos dispositivos sobre otros desaparece (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007, p. 18).

Se entiende que en la de-colonialidad un aspecto de interés para el tema, es la problemática del eurocentrismo en tanto dispositivo articulado con los demás como totalidad. La lógica del conocimiento como parte del ejercicio de poder múltiple entre centro y periferia. El conocimiento como parte de la matriz colonial del poder opera como una colonialidad de saber y del ser.

Al respecto, Gabriel Kaplún (2005) realiza un ensayo sobre el disciplinamiento de las universidades en Latinoamérica que atraviesa sus aspectos de producción de conocimiento, enseñanza y extensión. Identifica la fuerte determinación colonial que es necesario indisciplinar. La extensión es de suma importancia porque refiere a la relación objetual que se establece con la sociedad como depositaria de los saberes legítimos construidos y resguardados en las universidades. En este sentido, el análisis de la extensión, aunque de historia incipiente en las universidades dada su poca práctica, lo retoma de Paulo Freire:

El "equivoco gnoseológico de la extensión" parte de que la base de los conocimientos de los campesinos-en el caso que analiza-, asociados a su acción cotidiana en su realidad concreta, deben ser remplazados por otros, los que el extensionista trae, provenientes de un conocimiento científico universal, elaborado en otro lugar: la academia, la universidad, la ciencia. La extensión no

propone un diálogo entre estas dos formas de conocimiento, sino la imposición de uno sobre otro” (Kaplún, 2005: p. 227).

El disciplinamiento al que se orienta la práctica en ciencias sociales al estar articulado con la colonialidad desdibuja las condiciones del subdesarrollo. Des-historiza y descontextualiza al tiempo que pone en horizonte el desarrollo dentro de las reglas del juego de las dominaciones coloniales. La intervención al ser una acción justificada científicamente (epistemológicamente) y tomar por objeto el desarrollo, cambio social o transformación, es un dispositivo de saber-poder.

Sin embargo, el desarrollo académico e institucional de la práctica del conocimiento científico en AL ha tenido que verse modificado por el devenir de las distintas influencias revolucionarias tanto en este ámbito, como en el social. La movilizaciones políticas socialistas, el triunfo de la revolución cubana, la derrota de E.U.A en Vietnam, y las más recientes movilizaciones indígenas, rurales y urbanas entre las que destacan el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, Los Sin Tierra en Brasil y Los Piqueteros en Argentina, dan cuenta del fondo sobre el cual se han configurado y reconfigurado los dispositivos de poder-saber, y sobre el cual han emergido nuevos actores.

A la par de dichas movilizaciones sociales y sin estar en estricto separada de las mismas, entre las décadas de los cincuentas y ochentas en AL se desarrollan las principales propuestas teórico/prácticas de investigación/transformación que parten del cuestionamiento al estatus de las ciencias sociales

La crítica a los modelos de investigación hegemónicos en los procesos de formación universitaria es condición de necesidad y suficiencia para trascender los obstáculos epistemológicos manifiestos en las teorías científicas, academicistas y colonialistas que invaden los espacios universitarios, dichas críticas se convierten en sustento de las propuestas comprometidas con la transformación social (Flores, 2011, p. 51).

En dicha crítica se inscriben diversos aportes como la teoría cepalina, teoría de la dependencia, sociología crítica, teología de la liberación, filosofía de la liberación, pedagogía de la liberación, psicología de la liberación, psicología comunitaria,

psicología social comunitaria. Pero lo más importante para el caso, es la construcción de perspectivas orientadas por la necesidad de conocer/transformar las condiciones de pobreza, opresión, explotación y exclusión social del pueblo. Propuestas comprometidas ética y políticamente como la Investigación participativa (IP), Investigación temática (IT), Investigación-Acción-Participativa (IAP) e Investigación Militante (IM) que operan como alternativa en AL, a partir del compromiso con los oprimidos/excluidos y del cuestionamiento a las concepciones científicas (positivismo, pragmatismo, funcionalismo y fenomenología), postuladas como métodos universales de la investigación social en las aulas universitarias (Flores, 2011).

Cabe señalar que estas perspectivas ponen en el centro la participación de los sujetos colectivos con que interactúan en el proceso de definición de los proyectos de emancipación. Con ello intentan romper de diferentes formas y con distintos alcances la práctica de extensión, punto central en la de-colonización.

Sin embargo, producto de estas prácticas y de las distintas movilizaciones señaladas anteriormente, la represión se generalizó en AL, teniendo como mayor expresión las dictaduras y las guerras sucias. Dentro de las movilizaciones académicas, en algunos casos los intelectuales orgánicos abandonaron las aulas universitarias para unirse a los movimientos revolucionarios o salir al exilio, aquellos que no fueron asesinados o desaparecidos por las bandas paramilitares (Flores, 2011).

En este devenir la teoría y la práctica en ciencias sociales se fueron reconfigurando como sistemas de poder-saber por un lado, y como sistemas ético-políticos de transformación social por otro, destacando en ambos el objetivo de la participación con evidentes diferencias aun en el mismo terreno. En el caso del primero, una de las más importantes es la que Zibechi (2010) identifica como estrategias de contrainsurgencia. Nacida en el inevitable fracaso de la guerra de Vietnam, de origen militar y desarrollada desde el Banco Mundial, la lucha contra la pobreza se convierte en política pública obligada desde dicho organismo a nivel global. Su precursor, Robert McNamara “comprendió que la pobreza y la injusticia

social podían poner en peligro la estabilidad y la seguridad de los aliados de su país” (Zibechi, 2010, p. 25). Parte de un análisis de la base social que posibilita la organización y triunfo de la guerra de guerrillas. Hace necesario con esto la implementación de estrategias no militares para la contención, desarticulación y aniquilación del tejido social construido por el profundo malestar generado en la exclusión y pobreza. “La pobreza pasa a tener un estatuto teórico y político, como unidad de análisis y centro de las políticas públicas, que debe estar incluida en las iniciativas de los gobiernos, así como en los estudios e investigaciones” (Zibechi, 2010, p. 27).

Proyectos de educación, servicios básicos, agricultura, salud y alimentación que tienen en el centro la atención a las necesidades básicas para evitar y prevenir la experiencia de la pobreza extrema, pero en donde no se cuestiona la concentración de la propiedad de la tierra, factor clave en la pobreza y la desigualdad rural, y se acomodan los proyectos a una realidad que no sólo no se pretende cambiar, sino que se busca consolidar (Zibechi, 2010).

Ya en un periodo más avanzado, en 1980, comenzó a implementarse la política, en el sentido de construir el terreno del neoliberalismo, el punto de esta “ingeniería social” es la articulación entre la producción teórica de estrategias de intervención y la descentralización de funciones tradicionalmente realizadas por el Estado para su óptima y eficaz implementación dando lugar a las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) como centros de implementación y ejecución de dichas políticas contrainsurgentes.

La relatoría de 1991 propone entre las siete acciones prioritarias para cumplir el programa neoliberal, la “transferencia de la prestación de funciones y servicios públicos diversos a organizaciones no gubernamentales (ONGs), como vehículos más eficaces en la promoción de la participación popular en el alivio de la pobreza (Mendes, 2009:197). En paralelo, se propone el concepto de “gobernanza” [...] como categoría de análisis para encuadrar las relaciones entre gobiernos, organizaciones sociales e instituciones internacionales (Zibechi, 2010, p. 30).

La relación entre el desarrollo histórico-social real y la praxis científica, en la intervención en específico como un dispositivo de saber-poder, se hace palpable

con la emergencia de las últimas movilizaciones sociales y los estudios de-coloniales. El contexto reciente de la globalización neoliberal hace necesaria la denuncia y ejercicio de lo político desde la ciencia social con miras a reposicionar el discurso crítico transformador. Contrario al discurso del desencanto y de imposibilidad de la posmodernidad, la política organiza la acción comprometida de la práctica. Aquí encuentra sentido el discurso de una ética-política y no solo ético en sí mismo separado del problema que antecede y organiza el campo en que se inscribe. Es decir, hablamos de un campo sobre-determinado políticamente que funciona como una técnica determinante del ordenamiento social. Como un campo estratégico de colonialidad del saber para la colonialidad del ser.

El problema de la separación de la ética de la dimensión política adquiere sentido en el sistema de dominación ideológica del poder político hegemónico en el campo del saber, “Los sistemas de etnicidad por contradicción causan el mal encubriendo los efectos de dominación en que están inscritos. El ‘bien’ se invierte, se torna dialécticamente el ‘Mal’ por causar dicha víctima. Comienza así el análisis de los ‘filósofos malditos’ ” (Dussel, 2000, p. 13).

Son tres las razones principales por las que aparece contemporáneamente la ética separada de la política según Castoriadis

La primera es precisamente el predominio y fracaso de la política de transformación radical de la sociedad durante los siglos XIX y XX. La desaparición de un horizonte histórico, social, colectivo, político, hace tiempo que ya han desprestigiado el nombre mismo de la política, convertido en sinónimo de demagogia, combina, maniobra, cínico afán de poder por todos los medios (1997, p. 252).

Por otro lado, y en relación directa con la era de la política, la tecno-ciencia ya no es depositaria de las soluciones de la humanidad por los efectos atroces que supusieron actos como la bomba de Hiroshima, las guerras mundiales, el propio capitalismo y la era de los medios de comunicación. Finalmente, una crisis de valores que para Castoriadis (2008) no es más que la crisis de la incapacidad de imaginación social, crisis de construcción de significaciones sociales ya que estos son los que dan unidad y cohesión a la sociedad. En esta última, ubica la crisis de

la filosofía en relación al pensamiento metafísico, que a decir de él, abono al replanteamiento de éticas tradicionales. Pero que en general estos tres problemas explican el resurgimiento de la ética separada de la política:

En todos estos casos se manifiesta un rechazo, sino a todo lo político, sí a la gran política y a el intento de derivar de una ética, definida de una u otra manera, los criterios capaces de orientar, si no a la acción en general, al menos los actos y comportamientos singulares. Es imposible no ver el parentesco de ese giro con el repliegue a la esfera delo "privado" que caracteriza a la época y a la ideología "individualista". Tampoco es posible, si nos queda alguna memoria histórica, evitar el paralelo con el giro hacia el hombre privado y el florecimiento de filosofías centradas en su conducta de hace 23 siglos, después de la decadencia de la polis democrática griega, justamente comprobado por Hegel (Castoriadis, 2008 p. 253).

Es pues necesaria la articulación entre un campo que es principalmente político, pero que al mismo tiempo apela al criterio y práctica ética de los sujetos que se ven involucrados en el mismo.



### **3. MARCO REFERENCIAL**

#### **3.1 Objetivo, pregunta de investigación aplicada e hipótesis**

Distintos son los niveles de relación que se han planteado para el abordaje de los valores y el poder que subyace a la ciencia en general, y a las ciencias sociales en particular. La relación con el orden social y las mutuas determinaciones que supone en el panorama del capitalismo global neoliberal y el orden estatal como instrumento del mismo, exigen una problematización desde diversas perspectivas y con aportes de distintas áreas, en especial de las ciencias humanas y sociales.

En el caso de la ciencia social como se señala, es necesario partir de los distintos aspectos que supone su práctica en la actualidad: práctica de investigación o producción de conocimiento, práctica de enseñanza de la misma, así como la práctica de intervención en las distintas realidades sociales que tienen por objeto su normalización o transformación. En este sentido, dicha práctica es organizada desde distintos referentes epistémicos y metodológicos, pero sobre todo, desde la dimensión ética-política que le da coherencia, unidad e identidad como totalidad a la misma, sea explícita o no. Esta dimensión ético-política en la intervención social es la que interesa aquí.

En este caso se parte de una enunciación de esta dimensión a diferencia de la tradición positivista que lo negaba o neutralizaba desatendiéndose del orden socio-histórico del que es parte y que en sentido estricto lo posibilita, por lo cual esta dimensión ordena necesariamente de manera transversal dicho campo y sus niveles, incluso el epistémico.

Son las rupturas con el positivismo, concretamente el paradigma crítico, las que permiten y exigen un posicionamiento político y ético de la ciencia en general, y de la social en particular ante el devenir social de dominación que se vivía y que hasta el momento no fue capaz de trascender la modernidad como secularización de un mundo oscuro. Concretamente, es en Marx donde ya se habla de que teoría y realidad no están separadas; que la teoría tiene que servir a fines de

transformación de la opresión y que cualquier ciencia que no enuncie esta problemática es ideológica (Castoriadis, 2013).

A partir de aquí se puede ubicar una relación importante entre el desarrollo de la teoría políticamente orientada como un poder y un valor, y el orden social. Las distintas movilizaciones revolucionarias fueron acompañadas, influenciadas o determinadas por perspectivas críticas de las ciencias sociales y de las humanidades. Sin embargo, después de los diversos fracasos de dichos movimientos a nivel mundial y en particular en nuestro contexto latinoamericano, aparecieron nuevas posturas y paradigmas bajo el signo de una nueva época llamada posmodernidad, sin que ello significara hasta el momento la desaparición de la crítica. Relativismo y complejidad emergen en el contexto de una aparente imposibilidad de transformación de la sociedad que queda en el mejor de los casos, reducida a la acción individual o cotidiana en términos políticos. Se instituye la imposibilidad de transformación ante el triunfo del capitalismo y la insignificancia de asumir un poder y un valor de transformación como postura en las ciencias sociales (Castoriadis, 1997).

Esta diversidad, en la cual nos vemos sumergidos actualmente, destaca entonces por la significación política y normativa que las organiza, sea para negarla, para explicitarla o para decir que es imposible. Es decir, por su posicionamiento ante el orden social e histórico del capitalismo estatal en que da sentido a una práctica determinada.

En este panorama se sitúan entonces como problema las formas de intervención amparadas en las ciencias de la sociedad. La problemática que supone la demanda de los intereses capitalistas, en el contexto específico del neoliberalismo, al Estado y a las instituciones sociales exige el análisis y reflexión en los términos descritos: producción del conocimiento social, enseñanza e intervención. Los centros universitarios como principales productores y proveedores de profesionistas e investigadores en distintos ámbitos, así como de interventores que, autorizados, disponen de una u otra manera de referentes teórico-metodológicos para el trabajo con individuos, grupos, comunidades,

colectividades e instituciones, significan un problema tanto para las ciencias sociales como para la filosofía.

El contexto concreto de dicha práctica son las problemáticas sociales como pobreza, exclusión, discriminación, desigualdad, inequidad, entre otras, que se han visto agudizadas en los últimos treinta años. Las formas tradicionales desarrollistas, paternalistas y asistencialistas que tomaban por objeto la solución de distintas problemáticas sociales se han visto transformadas, así también, el actor de estas ya no solo es el Estado, sino que éste delega, descentralizando sus obligaciones, a instancias como las Asociaciones Civiles y Organizaciones No Gubernamentales tanto de carácter nacional como internacional. Proyectos que buscan principalmente la prevención y el desarrollo en comunidades o grupos identificados como vulnerables y de alto riesgo, como lo son niños, jóvenes, mujeres e indígenas principalmente. En ellos, debido al carácter social, comunitario e individual que suponen, requieren de técnicos y profesionistas de áreas sociales como Derecho, Sociología, Ciencias de la Comunicación, Ciencias Políticas, Psicología y Trabajo Social. Aunque cabe destacar presencia de Antropólogos, Historiadores e incluso artistas, ya que lo principal son las metodologías y técnicas que con un sustento teórico adecuado posibiliten los objetivos trazados. Por esta última razón tienden a ser proyectos de carácter interdisciplinar.

Se vuelve entonces relevante para las universidades públicas principalmente, la demanda de profesionistas orientados a estos ámbitos de incidencia social en relación a la transformación y atención de diversas problemáticas, de ahí que el desarrollo humano, grupal, comunitario y social sea objeto que cobra fuerza en los contenidos de los programas de licenciatura, en diplomados y cursos.

Sin embargo en dicha formación de profesionales orientados a este campo social no se da cuenta de un cuestionamiento crítico a las condiciones que configuran y estructuran las realidades sociales en que se inscriben dichas problemáticas. Pero, sobre todo, de las que organizan la propia práctica de

intervención acarreado con esto implicaciones de carácter ético y político importantes. Es decir, no hay una problematización y clarificación del problema del poder y del valor que subyace a dicha práctica.

En este sentido, la voracidad del sistema capitalista obliga al Estado y a las instituciones a que todas sus prácticas estén orientadas a la despolitización de su contenido: la privatización de las universidades y su adecuación a las necesidades y valores económicos que requieren de sujetos de pensamiento y afecto con sentido de lo privado. Que la intervención no problematice las determinaciones políticas ni los valores que le subyacen, o que lo haga pero de manera escindida.

Son las perspectivas críticas e implicadas política y éticamente las que parecen perder terreno. No significa que no existan en sí, significa que es una problemática que parece hacerlas irrelevantes, innecesarias, llegando a pensar que las condiciones parecen ser de imposibilidad, de insignificancia respecto al posicionamiento.

En la incertidumbre laboral de los profesionistas en ciencias sociales (como el del grueso social debido a las reformas estructurales por las políticas orientadas al lucro económico y el proceso de pauperización del trabajo) obliga, al parecer, a adecuarse al nivel de perder el sentido crítico incluso en esas condiciones.

Es en este contexto de diversidad de posturas y referentes en las ciencias sociales por un lado, y del contexto capitalista- Estatal por el otro, en el que se encuentra la necesidad de aportar y dar un contenido más amplio al significado que tienen los valores y los intereses como determinantes de la práctica, esperando que cobren significado y posibilidad. De ahí la relevancia de la filosofía como disciplina que toma por objeto de reflexión tanto el valor como el poder para aportar a la necesidad de profundizar el problema.

La postura filosófica tiene que ser desde un abordaje que se comprometa con desentrañar los mecanismos reiterativos que operan en el saber (Villoro, 2007). La mirada ha de ser entonces disruptiva para entender la relación entre los valores y el poder político que organiza a la ciencia social. En un primer momento,

al ser la ética el campo de la filosofía que toma como reflexión el comportamiento normativo como acción y juicio en base a valores morales, nos permite un primer nivel de análisis del problema en el campo del conocimiento científico, pero no es sino pensando este en relación con su ordenamiento social, como problema político, como podemos realizar un abordaje conceptual más adecuado. En este sentido, una ética política debe comprender dos momentos: la determinación de valores objetivos fundados en razones y el establecimiento de las condiciones que hagan posible su realización en bienes sociales concretos (Villoro, 2003).

De esta manera el campo de la intervención no puede ser entendido más que como una intromisión externa, no demandada explícitamente que opera como violencia, y que de acuerdo a las distintas determinaciones ético-políticas da cuenta de un campo amplio de dominios disciplinares de objeto, de método, de tema, de dimensión social, entre otros.

Un acto violento, extrínseco, ajeno -una evidencia de la heteronimia- que perturba un régimen estable, un conjunto de certezas, una red de vínculos, un amasijo de normas o un universo de categorías implantadas. Es un acto intempestivo, ajeno al desarrollo autónomo de la colectividad, a sus dramas propios, a una acción cuyos móviles o impulsos son indiferentes a la historia de ahí donde interviene (Mier en Moreno, 2011, p. 26).

Por lo tanto, para el presente proyecto es central asumir la problemática descrita debido a la necesidad de comprensión de las implicaciones ético-políticas del hacer de las ciencias sociales. A la necesidad de dar cuenta de los valores e intereses que acompañan la construcción de conocimiento, la enseñanza del mismo y las prácticas de intervención tomando por eje este último.

Esto puede permitir dimensionar, aclarar, y apropiarse de los valores con sentido crítico y comprometido socialmente. Es decir, a manera de asumir las implicaciones de nuestra pertenencia a una ciencia social a partir de la problematización conjunta con el discurso filosófico de la ética-política.

Por lo anterior, el **objetivo** del presente proyecto es **disponer el análisis filosófico ético-político en el campo de la intervención desde las ciencias sociales con la intención de posibilitar las dimensiones del valor y el poder y**

**sus implicaciones en el contexto contemporáneo del capitalismo neoliberal y el orden estatal.** La intención es generar un diálogo que permita la comprensión de condiciones de posibilidad de la apropiación de una ética-política en dicho campo.

La **pregunta** general que guía este proyecto es **¿En qué condiciones de explicitación, comprensión e implicación de la dimensión ética-política se encuentran experiencias concretas de intervención en ciencias sociales a la luz de la reflexión y análisis filosófico en el contexto del capitalismo neoliberal de Estado?**

La **Hipótesis** que subyace a lo anterior es que **La dimensión ética-política en la intervención como objeto de clarificación es incipiente en términos generales, de manera particular lo es aún más desde la filosofía. Existen pocas herramientas en este campo que permitan dimensionar y asumir en determinadas condiciones de posibilidad las implicaciones que socio-históricamente lo sobre-determinan debido al ordenamiento global a partir del neoliberalismo y de la retirada generalizada del espacio político.**

### **3.2 Estrategia metodológica**

Se distinguen dos niveles articulados del presente trabajo respecto a la metodología empleada. El primero refiere a la concepción y elaboración filosófica. El segundo, a la disposición en campos concretos de la discusión y análisis filosófico con fines de incidencia en los mismos.

#### **3.2.1 Perspectiva filosófica**

El problema de hacer explícita la postura, perspectiva o método filosófico viene de una diversidad de formas de hacer y pensar la filosofía. Esto no puede ser de otra manera a menos que uno sobreentienda el contenido, lo cual significaría eludir los problemas e implicaciones que eso supone.

Retomamos el análisis de Castoriadis (2008) sobre el origen y contenido de la filosofía el cual, junto a la política, forma parte del proyecto de autonomía. Para Castoriadis la sociedad es creación del imaginario social y radical, es creación socio-histórica que se instituye como un mundo verdadero y real. No sólo como un sistema de interpretación del mundo, sino propiamente un para sí de la sociedad como forma de ser. En tanto instituido es fuente de producción o fabricación de los individuos a partir de una socialización, de la adquisición de un lenguaje que porta la institución y su magma.

La creación imaginaria de formas es la facultad distintiva del ser humano, tanto en lo individual como en lo social. Esta imaginación no puede ser agotada, es decir, es flujo incesante de formas, de *eídos*: Es caos. Por ello la sociedad para operar, reproducirse, existir, establece un orden, es decir, se instituye como límite de este flujo lo cual no significa que pueda domesticarlo o dominarlo en lo absoluto. Como creación instituyente y radical, el imaginario permanece como amenaza o latencia, razón por la cual la sociedad requiere e instituye un poder explícito de este para sí que se encarga de resguardar su institución y su magma.

Dentro de esta tendencia no racional ni lógica de creación e institucionalización del imaginario social y de las significaciones que porta, mismas que se encarnan y se hacen efectivas en relaciones sociales y materiales, instituciones, lenguaje, valores, herramientas, las sociedades se han inclinado en su mayoría, y en insistencia, a la atribución de su contenido imaginario a una fuente externa a su propia actividad; a una fuente que tiende a negar en particular la sociedad y su institución como obras y productos sociohistóricos, como productos humanos, y en general a negar el dominio propiamente imaginario individual y social. Es lo que se entiende como heteronomía (social-individual).

Las sociedades instituidas sobre la heteronomía encuentran su fundamento y sentido en dicha externalización. Los problemas sociales de jerarquías, exclusiones, opresiones, violencia, guerra y conflictos que puedan implicar la institución como producto efectivo de su imaginario encuentran respuesta y

justificación en su condición heterónoma. Al no ser creación humana, no son responsabilidad humana; lo son de una ley divina, histórica o racional.

Ante esta lógica de la institución social heterónoma se da una ruptura y una creación. Se empieza a cuestionar el contenido de la institución, de su representación y dirección asumiéndolo como producto humano. Este cuestionamiento y ruptura se da principalmente en el terreno del poder explícito, es decir, se asume el poder político como espacio social de determinación y cuestionamiento explícito y lúcido de la institución y del imaginario que la contiene. Es pues un acto social de cuestionamiento, reflexión y determinación deliberada de cara a la institución, sobre su contenido asumido como obra imaginaria a ser construida autónomamente. Entendiendo por autonomía “auto-nomos (darse) uno mismo sus leyes”(Castoriadis, 2008, p.104). Lo cual significa una autonomía social e individual.

La filosofía, que acompaña este proceso como parte del proyecto de autonomía, surge como pensamiento que se cuestiona a sí mismo, a sus representaciones sociales producto del imaginario

El pensamiento griego es ipso facto cuestionado por la dimensión más importante de la sociedad: las representaciones y las normas de la tribu, y por la noción misma de verdad. Existe siempre y en todas parte “verdad” socialmente instituida, [...]. Es preferible denominarla simplemente corrección (Richtigkeit). Pero los griegos crean la verdad como movimiento interminable del pensamiento, poniendo a constante prueba sus límites y volviendo sobre sí mismo (reflexividad) y la crean como filosofía democrática: pensar no es la ocupación de los rabinos, los curas, etc sino de los ciudadanos que quieren discutir en un espacio público creado por este mismo movimiento (Castoriadis, 2008, p. 100).

Es dentro de este proyecto que pensamos tanto la filosofía como “la actividad colectiva explícita queriendo ser lúcida (reflexiva y deliberativa) dándose como objeto la institución de la sociedad como tal” (Castoriadis, 2008, p.100). A su vez, la asumimos como un germen creado por los griegos y continuado en la modernidad.



Por lo anterior, la autonomía supone una forma de racionalidad, una acción reflexiva de la razón individual y social que no es definitiva; que se puede corregir dada la naturaleza del imaginario como fuente de la institución. La razón no es pues una razón determinista, es una razón abierta respecto a su objeto y por la condición de su objeto

Para los movimientos socio-históricos que manifiestan el proyecto de autonomía social e histórica la “Razón” significa, desde el punto de partida, la distinción tajante entre *factum y just*. Esa distinción que se convierte en el alma principal contra la tradición (contra la pretensión de continuar con el status quo, simplemente porque está instalado) se prolonga en la afirmación de la posibilidad y el derecho de los individuos y la colectividad de encontrar (o de producir) por sí mismos, los principios que ordenen sus vidas. (Castoriadis, 2008: 20)

La reflexividad tiene sentido para nosotros porque toma por objeto los modos en que los humanos creamos, imaginamos y representamos el mundo; a sus modos de hacer efectivas esas representaciones, a los modos heterónomos de la institución, y a la intención, exigencia y creación de individuos y sociedades autónomos capaces de darse su ley y su nomos. Por lo tanto, de que la reflexividad tiene por objeto la construcción de una autonomía efectiva individual y social.

La aplicabilidad de la filosofía adquiere el sentido para nosotros, de transversalización de una acción individual/social racional y reflexiva abierta, no como clausura sino como apertura imaginaria, es decir, de la generalización de la autonomía como actividad lúcida y reflexiva que se da su ley, su norma, sus valores.

Tomamos distancia entonces de las tendencias históricas de reducción y clausura de la filosofía y la política como autonomía una vez creada, y una vez explicitado el carácter heterónimo de las sociedades. Aquí es donde cobra sentido la cuestión de una filosofía de carácter heterónimo, ideológico y fetichista que no hace más que alejarse de la cuestión de las sociedades efectivas y sus imaginarios, de los problemas que produce conforme a su institución. De una filosofía metafísica y científica que se aleja del problema de la libertad, la justicia y

la igualdad planteados por la autonomía y que se repliega justificando y legitimando el orden existente, directa o indirectamente; que a su vez es instituida como actividad de sabios y profesionales cuyo contenido ha de ser transmitido de arriba hacia abajo como verdad absoluta en el mejor de los casos. Contrario a esto, pensamos que “la filosofía pasada ( y presente) debe ubicarse en la historia del imaginario humano y de la lucha difícil y multiseccular contra la institución heterónoma de la sociedad”. (Castoriadis, 2008, p. 153).

En este sentido no pensamos que la pregunta central de la filosofía es sobre el Ser, sobre su contenido que se pretende establecer de una vez y para siempre como sentido del Ser, entendiendo que el ser como humanidad, implica distintos modos de ser, distintos sentidos producto del imaginario social y radical.

Todas estas preguntas son secundarias en el sentido de que todas ellas están condicionadas por la emergencia de una pregunta más radical (y radicalmente imposible en una sociedad heterónoma): ¿qué debo pensar (del ser, de la physis, de la polis, de la justicia, etc.-y de mi propio pensamiento)? (Castoriadis, 2008:156).

Partimos entonces de que el pensamiento filosófico, sus reflexiones y análisis, se inscriben en un horizonte histórico-social efectivo, en contextos particulares donde cobran relevancia y significación como problematización y conceptualización. El cuestionamiento pues de las representaciones que subyacen a lo instituido, y las representaciones que dispone producto de esas reflexiones como propuestas más adecuadas y contrarias a la proclamación del “fin de la filosofía”:

La filosofía es un elemento central del proyecto greco-occidental de autonomía individual y social; el fin de la filosofía significaría, pues, ni más ni menos que el fin de la libertad. La libertad no sólo está amenazada por los regímenes totalitarios o autoritarios. Lo está también, de un modo más oculto pero menos fuerte, por la atrofia del conflicto y la crítica, la expansión de la amnesia y la irrelevancia, la creciente incapacidad para cuestionar el presente y las instituciones existentes, ya sean estas propiamente políticas o ya bien contengan las concepciones del mundo. En esta crítica la filosofía siempre ha tenido una parte central, si bien su acción ha sido indirecta la mayor parte del tiempo (Castoriadis, 2008, p. 149).

Sobre este proyecto de autonomía es que damos seguimiento a los aportes filosóficos, retomando específicamente los que nos permiten abordar y dar contenido mínimo a la problemática de la ética, la política, la ciencia social y la intervención. De tal manera construimos un esquema conceptual mínimo como insumo de la reflexión y cuestionamiento para la situación concreta, para la aplicación, para la intervención.

### **3.3.2 Reflexión y participación**

Si la perspectiva que orienta este trabajo, es la de un ejercicio de reflexividad y cuestionamiento sobre nuestras representaciones del mundo que se hacen efectivas, que se realizan en prácticas concretas como nuestra forma de concebir el poder político, el valor, el conocimiento social y nuestra propia práctica de intervención; y que estas, por la condición imaginaria de la institución, no pueden ser determinadas de una vez por todas, sino corregidas en función del proyecto de autonomía, la metodología más pertinente que ha de orientarnos para realizar una tarea como esta en un campo concreto y con sujetos concretos implicados en dicho campo, es una metodología de intervención participativa.

Reconocemos de inicio que la intención de aplicabilidad de un contenido filosófico en un contexto concreto es ya una forma de intervenir la realidad social. En este sentido, la metodología participativa que aquí planteamos, se orienta no por concepción extensionista y bancaria del conocimiento que contempla al otro de manera pasiva y como mero objeto (Freire, 1984), sino por la disposición de elementos analíticos y reflexivos sobre alguna dimensión de la realidad social que permita su implicación y transformación.

Entendemos con ello, que, el análisis y reflexión es un momento de un proceso que implica la delimitación de un objeto, la selección pertinente de herramientas conceptuales sobre el mismo, la lectura, discusión, análisis y reflexión de lo seleccionado y dispuesto, la articulación con realidades concretas, la propuesta de acción, la responsabilización sobre la acción, la acción, y la vuelta

a la reflexión, es decir, un espiral de la participación (Cano Morales M. A., González García, Hernández Chávez, Escobar Morales, & Sánchez Santiago, 2017).

De esta manera la participación se entiende como objeto y como proyecto, es decir, la intervención desde una perspectiva metodológica participativa como la que se sigue, está orientado por la formación de sujetos y colectividades que participan del cuestionamiento reflexión y deliberación de sus instituciones, las cuales proponen, dando cuenta y razón de las más adecuadas y a su vez llevan a la acción en todos los niveles siempre sobre una noción ética de responsabilidad; pero que a su vez, siempre pueden ser cuestionadas y modificadas , entre otras cosas, porque pueden fracasar en algún aspecto o sentido, porque las instituciones humanas son falibles (Castoriadis, 2007). Para ello entonces hay que formar en la participación.

Siguiendo la metodología participativa así entendida, señalamos que nuestra intervención se concentra en el aspecto reflexivo conceptual y su articulación con escenarios de realidades sociales concretas con el fin de abonar a la orientación de la práctica de quienes son parte de dicho campo y con quienes se realiza dicha metodología. En este sentido, enfatizamos que no cubrimos la totalidad de los aspectos que señalamos por delimitación sobre la cuestión filosófica, pero que la intervención mantiene en el horizonte el proyecto y problema al que refiere.

De esta manera, disposición de contenido conceptual, reflexividad y análisis sobre dicho contenido, articulación con problemáticas concretas en general y con la práctica propia en particular, desde una perspectiva participativa que busca la formación en la participación en esos niveles, es como justificamos metodológicamente la intervención o aplicabilidad del proyecto.

### **3.3.3 Curso-taller como dispositivo de intervención**

El curso-taller se entiende como un dispositivo de intervención desde una perspectiva participativa. Por ello, como curso, es la disposición de elementos conceptuales para su análisis, reflexión y articulación con contextos concretos o situaciones efectivas de la realidad social. Dichos elementos conceptuales son trabajados a partir de textos estratégicos que permitan abordar las distintas temáticas a trabajar. Para ello se hace énfasis en la necesidad de lectura de los mismos y la participación en cada sesión recuperando los elementos revisados para su discusión y análisis.

Respecto al taller, siguiendo a Leticia Guzmán Palacios (2006), este se concibe como un espacio de construcción colectiva de conocimiento; espacio donde se genera una articulación entre el nivel analítico-reflexivo, y el campo concreto de interés, es decir, las problemáticas específicas en que se ven inscritos los participantes del mismo. Esta articulación se pretende a partir de ejercicios específicos donde de nuevo, la participación, reflexión e implicación son centrales.

De esta manera, se diseñó un curso-taller a trabajar con sujetos implicados en la formación o práctica de intervención desde las ciencias sociales, fuera este formal o informal, profesional o independiente. En el caso específico, se implementó con 4 alumnos del séptimo semestre de la Licenciatura en Psicología, Área Social, de la Universidad Autónoma de Querétaro durante el semestre 1 del año 2017, con un total de 20 hrs.

Para la mayoría de las sesiones se destinó una lectura clave asignada previamente. Específicamente en la parte de curso, de revisión conceptual reflexiva, se destinaron las primeras 6 sesiones donde el trabajo se orientó conforme la lectura y preguntas guía o ejercicios concretos. Respecto a la parte del taller, se destinaron las últimas 3 sesiones sobre ejercicios de articulación específicos.

Se señala a continuación el cronograma de actividades:

Sesión	concepto	lectura	Actividad
1.- Presentación del programa y primer acercamiento a las nociones e implicaciones del valor y el poder en la ciencia social y sus niveles de práctica	Poder Valor práctica	Sin lectura	Se presentó el programa y se compartió desde cada integrante a partir de las siguientes preguntas:  ¿Qué es la ética?, ¿qué es la política?, ¿encontramos alguna relación entre ética y política? ¿Cuál?, ¿Tiene relación con el hacer en general y con la formación como psicólogos sociales? ¿Cuál?
2.-Contenido y diferencias de La política y Lo político	Lo político y la política	Poder, política y autonomía. De Cornelius Castoriadis, en El mundo fragmentado.	A partir de la lectura se revisaron los conceptos de lo político y la política, y se pusieron en tensión con el contexto contemporáneo.
3.- Acercamiento a la Ética moderna y sus principales problemáticas respecto al campo político.	Ética moderna	La miseria de la ética. De Cornelius Castoriadis, en El avance de la insignificancia.	A partir de la lectura se revisaron los principales problemas de la ética contemporánea y su condición heterónoma, y se puso en tensión con ejemplos y problemas contemporáneos.
4.-Ética crítica	Ética crítica	Ética y política. De Luis Villoro, en Los linderos de la ética.	A partir de la lectura se revisó el concepto de ética crítica, y se puso en tensión con ejemplos y problemas contemporáneos.
5.-Ética-política	Ética política	El pensamiento ético. De Luis Villoro, en El poder y el valor: fundamentos de una ética-política.	A partir de la lectura se revisó el concepto de ética-política y se puso en tensión con ejemplos y problemas contemporáneos.
6.-Principales lecturas y posicionamientos de la ciencia social en relación al orden político contemporáneo: neutralidad, relativismo y colonialidad del saber.	Neutralidad, relativismo y colonialidad del saber	Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. De Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel en El giro decolonial: Reflexiones par una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.	A partir de lo revisado en las sesiones previas, y con ayuda de la lectura, se puso en perspectiva los distintos modos de relación de la ciencia social con el poder explícito y la institución. Se discutió principalmente: posestructuralismo, posmodernidad, y decolonialidad.
7.- La intervención como campo práctico de la ciencia social: definición genérica y acercamiento como dispositivo colonial del saber.	Intervención Dispositivo de poder	La "lucha contra la pobreza" como contrainsurgencia. De Raúl Zibechi en Contrainsurgencia y miseria.	Se revisó el concepto de intervención desde una perspectiva de dominación en general y específicamente como respuesta a la insurgencia. En dos grupos se identificó de la lectura los dos principales casos en América latina de la intervención como dominación y contrainsurgencia. En ambos el ejercicio implicó

			distinguir: objetivos explícitos, objetivos implícitos, principales conceptos y actores. Al final cada equipo compartió y discutió el contenido.
8.-Ética-política e intervención en ciencias sociales: La intervención como praxis autonómica.	Praxis autonómica	Investigación transformación. De Jorge Mario Flores Osorio en Psicología y praxis comunitaria: una visión latinoamericana.	Se sistematizo en equipos el contenido de la lectura con el objetivo de identificar las distintas maneras de intervención desde una postura emancipadora o libertaria. Las preguntas guía fueron las siguientes: 1.- ¿Cuál es el orden instituido que aparece como contexto social e histórico de la intervención desde las metodologías participativas? 2.- ¿Qué bien común o valores comunes instituye ese orden? 3.- ¿Cuál o cuáles son los poderes explícitos que resguardan ese orden? 4.- ¿Cómo y de qué forma se relaciona con dichos valores comunes y poderes explícitos la intervención desde la metodologías participativas? 5.- ¿Cómo caracterizan el orden social y desde que perspectiva de las ciencias sociales lo hacen?
9.- Condiciones de posibilidad y praxis autonómica.	Condiciones de posibilidad	Sin lectura	Se trabajo sobre la tarea de vincular los proyectos de intervención con el curso a partir de las siguientes preguntas: 1.- ¿Cuál es el orden instituido que aparece como contexto social e histórico de nuestro proyecto de intervención? 2.- ¿Qué bien común o valores comunes instituye ese orden? 3.- ¿Cuál o cuáles son los poderes explícitos que resguardan ese orden? 4.- ¿Cómo y de qué forma se relaciona con dichos valores comunes y poderes explícitos nuestra intervención? 5.- ¿Cómo caracterizamos el orden social y desde que perspectiva de las ciencias sociales lo hacemos?

Finalmente, en cada sesión se realizó relatoría para dar seguimiento a los resultados. La misma fue el insumo principal para realizar el análisis que se organizó haciendo énfasis en las formas de entender durante cada sesión los conceptos trabajados y descritos en la tabla anterior, su desarrollo, así como su articulación con problemas específicos de nuestro contexto, en última instancia,

del significado de la ética-política autónoma y su relación con los proyectos de trabajo de cada integrante.



## **4.-PANORAMA CONCEPTUAL**

### **4.1 Elementos centrales de la moral**

Retomamos en un primer momento algunos aportes de Adolfo Sánchez Vázquez (1982) para establecer los elementos mínimos del problema que referimos; lo cual supone una demarcación de éticas filosóficas que aportan al problema de la autonomía social e individual.

Partimos de una consideración sobre el significado del valor en tanto cuestión moral a diferencia de otro tipo de valores que se dan en el terreno social, como el valor económico, el valor de utilidad, el valor estético, etc. El valor en términos morales lo tienen los comportamientos, actos, o conductas humanas que no afectan a la sociedad, a grupos o a individuos y por lo cual son consideradas positivas, dignas, o buenas. Su realización depende en un primer momento de una relativa libertad y conciencia de quienes la realizan; de quienes ven y asumen en ella dicha carga positiva

Los valores morales únicamente se dan en actos o productos humanos. Solo lo que tiene una significación humana puede ser valorado moralmente, pero, a su vez, solo los actos o productos que los hombres pueden reconocer como suyos, es decir, los realizados consienten y libremente, y con respecto a los cuales se les puede atribuir una responsabilidad moral. En este sentido podemos calificar moralmente la conducta de los individuos o de grupos sociales, las intenciones de sus actos, y sus resultados y consecuencias, las actividades de las instituciones sociales, etc.(Sánchez,1982,p.125).

Pero esta asignación de valor como valor atribuido, como objeto valorado y como un sujeto que valora, es decir, como proceso de determinación del contenido, del objeto y del sujeto, se da en un contexto concreto social e histórico. Tienen sentido en relación con el ser humano y para el ser humano; son determinados por la afectación de una relación que es social; el sujeto que asigna valor y actúa conforme él, juzgando un acto o realizando un acto moral, no es ajeno a un contexto concreto que le brinda la norma: “Así, pues, por el valor atribuido, por el objeto valorado y por el sujeto que valora, la valoración tiene siempre un carácter

concreto; o sea, es la atribución de un valor concreto en una situación dada” (Vázquez, 1982, p. 129).

Al ser creados y significados social e históricamente actos concretos como valiosos porque no afectan a los demás, porque son positivos y dignos de ser cumplidos al encarnar un bien, los actos morales se entienden y se perfilan como realizando lo bueno; en esa medida los valores son buenos, pasan a ser lo bueno como producto y objeto socio-histórico que orienta la actividad de una determinada sociedad

Esto requiere no hacer hincapié en un contenido determinado de lo bueno, único para todas las sociedades y todos los tiempos. Dicho contenido varia históricamente; puede ser ciertamente la felicidad, la creación y el trabajo, la lucha por la emancipación nacional o social, etc. (Sánchez, 1982, p.144).

De esta manera y en un primer momento, la moral, aparece como una dimensión que organiza, regula, transmite y resguarda el bien común así instituido históricamente por las distintas sociedades

La moral es un sistema de normas, principios y valores, de acuerdo con el cual se regulan las relaciones mutuas entre los individuos, o entre ellos y la comunidad, de tal manera que dichas normas, que tienen un carácter histórico y social, se acaten libre y conscientemente, por una convicción íntima, y no de un modo mecánico, exterior e impersonal. (Sánchez, 1982,p.73).

Villoro (1997) de la misma manera señala que la sociedad como parte de su organización y su orden establece objetivos, intereses y fines que orientan y dan sentido a su hacer, razón por la cual aparece para ella misma, sus grupos, instituciones e individuos como un bien común o valores comunes que tienden a realizar. La moralidad social cumple en esto la función de formar y orientar la conducta a la realización de ese bien, de reiterar la dirección y el sentido de un determinado orden a partir de reglas, principios y normas; al ser parte del orden social se aprende en contextos concretos y permite su funcionamiento ya que dispone a todos a actitudes incluyentes

La moralidad social transmite los valores comunes de las instituciones y asociaciones, ligados a una estructura relacional particular: la familia burguesa,

la universidad laica ilustrada, la democracia representativa, por ejemplo. Su función es reiterar sus formas de ordenamiento; establece para ello reglas y orienta comportamientos aprendidos, sin ponerlos en cuestión. (Villoro, 1997, p. 232).

La moral entonces, como problema social, transmite lo que es un bien de todos con el fin de que se reproduzca y se mantenga el sentido de un determinado orden sin ponerlo en cuestionamiento; al mantener este bien se garantizan según el mismo, que no se vean afectadas las relaciones sociales; pero además, en tanto sentido, dirección o intencionalidad que requiere una sociedad, es siempre creación inédita asumida como verdad o realidad:

El análisis ontológico demuestra que ninguna sociedad puede existir sin una definición, más o menos cierta, de valores sustantivos compartidos, de bienes sociales comunes [...]. Estos valores son una parte esencial de las significaciones imaginarias cada vez instituidas. Ellos definen la orientación de cada una de ellas; proveen normas y criterios no formalmente instituidos. (Castoriadis, 1997, p. 289).

Lo que pretende la moral es entonces la realización efectiva de su contenido formal, mismo que se da en un contexto sociohistórico concreto que la ha creado y para el cual cobra sentido. Se puede afirmar también que este contenido atraviesa la totalidad de la sociedad, por lo que se espera que sus grupos, instituciones, comunidades, y no sólo los individuos, desde su situación concreta hagan efectivo el bien común.

Pero, siguiendo a Sánchez (1982), en tanto es un sistema que busca que se asuma su contenido como un deber ser, como una obligación no impuesta de manera coactiva y externa, esta requiere un mínimo de condiciones generales para ello. Requiere un mínimo de libertad y de conciencia de quién realiza el acto moral que es en última instancia el individuo.

El hecho de que no sea impuesta externamente tiene que ver con la relativa libertad y conciencia de quien asume actuar conforme el bien común, conforme la obligación que impone el bien común, es decir, de una relativa voluntad respecto al contenido de la norma que se asume porque representa y significa un bien dotado de valor para una sociedad y sus miembros.

La reproducción del bien común, así como lo determinado en su polo contrario, un mal, es decir, la afectación del bien común, se da en escenarios concretos, en la vida cotidiana, ya que forma parte de la producción y reproducción de la vida social; por ello la cuestión de ser un problema práctico el acto conforme a normas y principios morales.

Es entonces en las situaciones cotidianas donde un agente como el individuo se ve en la obligación de actuar conforme a la norma que le provee la moral, de actuar como debe de ser. Pero como ni las situaciones ni el agente mismo se encuentran totalmente determinados, sino que se hallan en contextos contingentes donde pueden obrar o no conforme a la norma, o donde pueden o no querer hacerlo, la obligación moral es un asunto de elección del sujeto, es decir, la obligación conforme a la norma es un asunto que asume voluntariamente el sujeto ya que podría no hacerlo, ya que no está obligado por una fuerza externa que lo determina a hacerlo. La obligación la sume el sujeto en relativa libertad:

La obligatoriedad moral, por tanto, ha de ser asumida libre e íntimamente por el sujeto, y no impuesta desde el exterior. Si sucede esto último, estaremos ante una obligación jurídica, o ante otra, propia del trato social. Así pues, sólo cuando un sujeto conoce una norma, la reconoce como suya, y dispone de la posibilidad de cumplirla optando libremente entre varias alternativas, puede afirmarse que está obligado moralmente. Por tanto el factor personal no puede ser ignorado aquí. Sin él [...] no cabe hablar de obligación moral. (Sánchez, 1982, p. 151).

Por otro lado, la elección libre de actuar conforme a la norma requiere a su vez un mínimo de comprensión tanto de la situación como del contenido de la norma. Un mínimo de conciencia moral. La cual está compuesta por una dimensión general que tiene que ver con ser concientes de lo que hacemos; conocer, reconocer y comprender lo que estamos haciendo; saber su existencia gracias a una distancia que tomamos como objeto de un pensar. Pero además, se compone del acto concreto o efectivo ante nosotros. Implica comprender de manera particular un acto que no ha sucedido, es decir, anticipar lo que puede suceder. A este último es al que refiere la conciencia moral que no puede darse sin la base del primero. Es pues una comprensión de lo que hacemos en términos morales, "implica una

valoración y un enjuiciamiento de nuestra conducta conforme a normas que ella conoce y reconoce como obligatorias” (Sánchez, 1982,p. 152).

De esta manera la conciencia se encuentra relacionada con la obligatoriedad, pero es la primera la que posibilita la realización de la norma que en su contenido siempre es formal y no dice cómo actuar en cada situación

En cuanto que a la moral le corresponde, por esencia, la interiorización de las normas, la adhesión o repulsa íntima a ellas-lo que, como hemos señalado más de una vez, no es propio de una conducta normativa-, la conciencia moral adquiere el rango de una instancia ineludible, o de un juez ante el cual tienen que exhibir sus títulos todo acto moral. Pues, el hombre no actúa en rigor, como un ser moral si se limita a acatar el exterior y formalmente una norma; es decir, cuando su conciencia calla y no ratifica en su “fuero interno” las normas que rigen la comunidad. (Sánchez, 1982, p. 153).

Sin embargo, tenemos que relativizar tanto la libertad como la conciencia por los aspectos sociales e históricos en que se hallan inscritos y que le dan sentido tanto a la moral, a su objeto, como al comportamiento moral; pero también porque en términos generales este rango no es ni totalmente autónomo, ni totalmente heterónomo aunque se incline históricamente a uno de ellos.

Finalmente, el énfasis del carácter transversal en la sociedad del bien y valores comunes que porta la moral señala la importancia de que la misma en su totalidad participa o se orienta a su realización. Prueba de ello es la misma moral como mecanismo o dispositivo de su resguardo; es decir, la sociedad establece mecanismos que garanticen la producción y reproducción de lo que es significativo para ella, en este caso, de la orientación de un hacer común valioso, bueno, positivo, que permita a su vez su propia reproducción, pero que es cada vez relativo a la sociedad y situación histórica particular.

Por esta razón el dominio de lo político es fundamental para la existencia de la sociedad, su institución y su magma en general, y para el bien común que encarna en particular. Por ello lo político en primera instancia se superpone y se conecta necesariamente con la moral; o al revés, la moral para mantenerse requiere de esta instancia mayor como resguardo de lo social.

Villoro (2015) da cuenta de cómo la política y la ética tienen en común el comportamiento de los individuos que participan de un todo social; el primero en relación a una estructura de poder y el segundo en cuanto comportamiento conforme a normas que hacen efectivos valores comunes.

Señala que cualquier poder político requiere expresar o manifestar una parte de la sociedad, aquella del ámbito de lo deseable: “Tiene que proclamar la realización de valores objetivos y justificar así el mantenimiento de su poder en la propuesta de un bien común” (Villoro, 2015:4). Un poder sin una justificación en el bien común sería pues un poder vacío. De la misma manera una propuesta colectiva del bien común sin vínculo con un poder efectivo que la sostenga no tiene proyectado configurar una realidad social, “Para convertir en bienes compartibles su proyecto, debe tomar en cuenta las relaciones efectivas que existen en la sociedad” (Villoro, 2015, p.4).

Lo político señalado por Castoriadis(1998) como aquella instancia explícita de poder que se encarga de resguardar y preservar la institución imaginaria de la sociedad, principalmente del imaginario instituyente y radical, nos permite ser más precisos respecto a la relación con la moral, ya que el poder está en función de la totalidad social, incluyendo por su puesto su orientación como bien común; el poder tiene por esto necesariamente que comportar el proyecto moral del orden instituido, es decir, el bien común imperante. De esta manera el poder explícito es a su vez una moral, sin el cual carece de sentido porque todo poder debe encarnar un proyecto de valores sustantivos.

Pero tanto el contenido del bien común, como el sistema normativo moral y político, así como el individuo en su agencia última de los distintos niveles de realización del bien común, se han relacionado históricamente de un modo reiterativo de la institución y de su orientación, específicamente de un modo heterónomo, es decir, de un modo de atribución extra-social a la institución que el ser humano ha creado producto de su imaginación social y radical. En este modo no existe posibilidad de cuestionamiento del contenido de lo que es valioso y bueno socialmente, de lo que se impone como un deber; no hay posibilidad de

cuestionar el sistema moral encargado de transmitir dicho valor ni desde la moral misma, de la política o del individuo.

Si bien la realización de la norma depende de una relativa libertad y conciencia de un individuo concreto, en la heteronomía este margen es muy reducido.

Pero antes de que el hombre pudiera llegar a adquirir una conciencia moral ya desarrollada, como una especie de “voz interior” que le dice que es lo que está bien y lo que está mal, lo que debe de hacer y lo que debe de evitar, hubo de pasar un larguísimo período en el que esa voz o llamado interior casi no era audible. El individuo apenas si se escuchaba así mismo, y se limitaba a seguir pasivamente las normas establecidas por la costumbre y la tradición. No escuchaba su propia voz (la de su conciencia), sino la voz de sus ancestros o sus mayores, o la de sus dioses. (Sánchez, 1982, p.154).

Lo mismo en el terreno político; la relación entre el bien común y el poder predomina como una alianza efectiva:

Por un lado, el poder político puede intentar justificarse con los valores en curso de la moralidad existente, invocar entre sus fines el cumplimiento de lo que el hombre y la mujer comunes consideran efectivamente deseable, presentar su dominio como un ordenamiento congruente con las costumbres transmitidas desde antiguo y bendecidas por una fe colectiva; puede enmarcar el poder en reglas tradicionalmente aceptadas. Entonces la moralidad social justifica el poder existente (Villoro, 2015, p. 5).

Este problema se hace visible, cuestionable, pensable, con la creación de la autonomía individual y social, con la aparición de la filosofía y de la política. En ese contexto la ética como reflexión sobre el comportamiento humano orientado a la realización de un bien es parte del proyecto de autonomía, es decir, una perspectiva ética se da en la medida que es posible una posición autónoma del individuo y de la sociedad respecto de la orientación de su institución como bien común, como valores comunes. Una posición ética por ello, tiene como condición una autonomía política e individual que es preciso explicitar.

De esta manera pensamos también el problema de la ideología. Ni la ética puede ser una ciencia en estricto sentido como lo pensaba Sánchez, ni puede ser un sistema meramente prescriptivo y normativo, sino que es un pensamiento

reflexivo autónomo sobre el problema del deber ser que tiene por objeto una realización ética de ese deber, a diferencia del pensamiento ético cerrado que clausura el imaginario determinando el contenido absoluto de lo bueno ajeno a su condición socio-histórica.

La ideología y el pensamiento racional que pretende agotar el contenido de todo, determinándolo, aparece como parte del movimiento de negación de la autonomía social e individual. La ideología como “un conjunto de creencias, insuficientemente justificadas, que se aceptan para contribuir al establecimiento de un poder” (Villoro, 2015, p. 5), que tienen por objeto intereses y fines de clase o grupo, se halla posterior a la creación de la autonomía como una forma más de heteronomía.

## **4.2 Ética heterónoma**

La ética no está entonces separada de la política. Si la institución social y su magma son impuestos y condicionan lo que es significativo y con sentido para una sociedad y sus individuos, en ello va implicado una carga de valor de toda la institución. Por ello, el cuestionamiento ético corresponde a la totalidad de la institución y su poder, así como a sus individuos. Pero en tanto cuestionamiento del contenido de valor de la institución el mismo se convierte en un problema político. Del poder explícito por el cual pasa la posibilidad de transformación de dichas instituciones en el sentido ético

La verdadera política no es más que la actividad que, partiendo de una interrogación de la forma y el contenido deseables de esas instituciones, adopta como objetivo la puesta en marcha de instituciones que consideramos mejores, especialmente las que permiten y favorecen la autonomía humana. Si se observa claramente esto, se ve que la política se superpone a la ética, lo que no quiere decir que la suprima. (Castoriadis, 1997, p. 254-255).

Lo común, lo público, la institución, tiene que ser el primer objeto de cuestionamiento ético por ser la que condiciona e impone una realidad, pero a su vez, ese cuestionamiento y reflexividad es una actividad política; su



responsabilización en tanto la mejor o buena institución pasa por el ejercicio de la sociedad como poder explícito, como política, como democracia. No es pues, sólo un principio de valor, sino de poder que permite o posibilita que la institución sea o no ética; es decir, no se reduce a meras normas éticas sino a un ejercicio del poder democrático que lo hace efectivo, que decide y realiza la institución adecuada. Por ello la política se superpone a la ética; es su condición de posibilidad respecto a una institución con sentido ético; estrictamente en el sentido de la autonomía individual y colectiva.

Pero el problema se presenta cuando en la reflexividad ética dentro del proyecto de autonomía, como expresión diferenciada y radical de la moral en tanto heterónoma, se da la separación entre ética y política, entre lo público y lo privado, regresando de nuevo a formas nuevas de heteronimia pero desde la ética.

Castoriadis (1997) llama a esto duplicidad institucionalizada. Señala como en los griegos ambas cuestiones no estaban separadas, y como a partir de la decadencia de Grecia en el siglo V se da dicha problemática que no es totalmente resuelta con la reaparición de la filosofía en la modernidad.

Esta herencia, que continua siendo el fundamento de la civilización occidental a pesar de la secularización, es la separación entre ética y política, entre hombre interior y hombre público [...] pero la mencionada separación atraviesa toda la historia de la filosofía occidental con raras excepciones. (Castoriadis, 1997, p. 265).

Es particularmente en la ética kantiana donde se da el punto máximo de expresión de esta duplicidad, pero también, de su crítica, misma que marca la crisis de la ética moderna. Sobre los problemas que presenta, Victoria Camps (1992) enfatiza el carácter formal, abstracto, perfecto y exacto del sistema ideado por Kant, el cual era preso de problemas irresolubles

El mismo Kant lo reconoció al preguntarse insistentemente: ¿cómo es posible que la razón pura sea práctica? ¿Cómo es posible que los imperativos sólidos de la razón pura sean la garantía moral de la práctica que da seguridad a nuestros juicios? ¿Cómo justificar una idea de deber que no coincide con la felicidad? ¿de qué sirve una razón práctica que no obliga de hecho a la

voluntad? Por eso Kant no cree en su sistema trascendental y, al mismo tiempo duda de él. (Camps, Guariglia, Salmerón, 1992, p.12).

En este sentido, la perspectiva kantiana está caracterizada por otorgar un contenido absoluto al deber ser a partir de la razón pura. Contenido que es válido, verdadero y superior porque proviene de una supuesta racionalidad autónoma de la moral tradicional. No importa por ello que sea capaz o incapaz de regir en la realidad la acción, aunque debería, ya que su contenido es por su fuente, verdadero.

Adolfo Sánchez Vázquez (1982) señala de igual forma, la manera en que Kant establece el contenido de lo bueno de forma abstracta, incondicionada o ajena a circunstancias en que están inscritas nuestras acciones. Condiciones no sólo individuales, sino sociales e históricas. Para Kant en este sentido lo bueno absoluto sería la buena voluntad, misma que permanece como tal aunque no se realice. Por ello el autor se pregunta y afirma respecto la postura de Kant:

Pero ¿qué voluntad es esta y dónde podemos hallarla? Esta buena voluntad, independiente de las circunstancias y de las inclinaciones e intereses humanos concretos, y sólo determinados por la razón, no es la voluntad de los hombres reales, determinados histórica y socialmente, e insertos en las malla de las exigencias, intereses y aspiraciones de su existencia efectiva. Lo bueno, así concebido- como “buena voluntad”- , se inscribe en un mundo ideal, ahistórico e intemporal, que se convierte en los hombre reales en un nuevo “más allá”. (p. 138)

Por su parte, sin demeritar la importancia de la autonomía y la racionalidad individual que señala Kant conforme a una moralidad convencional, sin la cual no sería posible una crítica, un distanciamiento, una posición ética, Villoro (2003) llama la atención sobre el carácter abstracto del sujeto kantiano: “es un individuo que se supone está en condiciones de elegir con autonomía cualquier alternativa de acción, siguiendo su propia razón, pero ese individuo no existe; el verdadero agente moral está condicionado por su situación social” (p. 223).

En su pretensión de universalidad emanada de una racionalidad autónoma a su contexto sociohistórico, la ética kantiana es revelada como ideología del sistema moderno, es decir, contrario a su pretensión y de manera paradójica, no

es ajena al contexto que la hace posible, mismo, que es incapaz de criticar en términos éticos y políticos porque reduce al individuo la responsabilidad ética:

Desde Hegel hasta bien mediados del siglo XX, los filósofos más sobresalientes han coincidido en la tesis de que la moral universal es un engaño. El individuo, que es, a fin de cuentas, el sujeto moral, no puede ir más allá de su contexto al proyectar los grandes y fundamentales imperativos éticos. (Camps, Guariglia y Salmerón, 1992: 12).

En síntesis, las críticas de que son objeto la ética moderna provienen de perspectivas que de una u otra forma señalan los aspectos sociohistóricos, políticos, del lenguaje, a que se hallan sometidos el sujeto de conocimiento por un lado, así como el sujeto práctico. De tal suerte que se deja de pensar en una filosofía y una ética en particular desde dichos principios, privilegiando el análisis de lo social y lo político, de la función de las éticas en el sistema de representación como mecanismo de dominio, es decir, como parte de un devenir histórico social del que no se pueden sustraer. Cuestión que no es ajena al contexto de conflictos sociales. Al respecto Camps señala:

Suele decirse que la filosofía después de Hegel es cualquier cosa menos homogénea, que se diversifica en una serie de corrientes o escuelas que nada tienen en común. Y es cierto que Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Sartre o Heidegger tiene poco que ver entre sí. Sin embargo, algo tienen en común todos los filósofos contemporáneos, y es su oposición radical al modo moderno de hacer filosofía o a una filosofía que colgada de especulación, ha ido perdiendo de vista la realidad. (Camps, Guariglia y Salmerón, 1992, p. 19).

Hay que señalar en este punto que los siglos referidos, XIX y XX, son siglos marcados por la cuestión social, histórica y política. En ella cobran sentido las críticas a la filosofía especulativa, como respuesta a las demandas sociales que se fueron configurando. De hecho, un aspecto central de dicha crítica en particular a la ética, y en general a los sistemas modernos ante los cuales se alza la teoría revolucionaria y crítica, es, como señala Dussel (2009), que los mismos son quienes producen el mal

El <<bien>> se invierte, se torna dialécticamente el <<mal>> por causar dicha víctima. Comienza así el análisis de los grandes críticos, de los <<filósofos malditos>> (K.Marx; los de la primera escuela de Frankfurt: M. Horkheimer, Th.

Adorno, H. Marcuse, W. Benjamín; y también F. Nietzsche, S. Freud, E. Lévinas, etc.). La crítica ético-material inaugura el pensamiento negativo (p. 13).

Pero como ya hemos señalado, el problema de las dos guerras mundiales, la burocratización del movimiento obrero y posteriormente el triunfo del capitalismo, marcaron el desvanecimiento de la lucha política, en lo efectivo, en lo teórico y filosófico. ¿Qué significado podría entonces tener la aparición de una vuelta a la ética si ella no puede estar separada de la política?

Al respecto Camps (1992) señala la recuperación de la teoría ética a mediados del siglo XX, de un retorno a Kant en específico, en el marco de las exigencias en filosofía y en ciencias de una discusión valorativa. Describe por un lado los aportes de R. M. Hare como parte de la filosofía analítica a la teoría ética, los aportes de John Rawls y su teoría de la justicia, así como la ética comunicativa de K-O. Apel y J. Habermas, de quienes en síntesis destaca:

Tanto la teoría de la justicia de Rawls, como la ética comunicativa de Apel y Habermas resucitan, cada una a su manera, la filosofía trascendental Kantiana. La situación originaria en la que las partes debaten sobre la noción de justicia, y la idea de comunicación ideal de la que ha de nacer el consenso válido, viene a recuperar el yo trascendental de Kant, que, ahora, no es un solo sujeto, sino sujetos mediados por el lenguaje. También Hare había intentado convertir el criterio de universalidad Kantiano en un criterio semántico, deducido no de la razón humana sino del sentido vulgar de la palabra <<debe>>. No puede decirse que no ha habido innovación con respecto al siglo XVIII. Ahora la ética no es pensable sino como parte de un proceso democrático. (Camps, Guariglia y Salmerón, 1992, p. 24).

Sin embargo, como ya señalan Villoro (2002) , Castoriadis (1998) y Sánchez (1982), estas perspectivas no dejan de ser consensos hipotéticos y procedimientos desarraigados de contextos concretos, o , en el mejor de los casos, válidos para escenarios donde se ha institucionalizado la participación conforme una actitud racional. Suponen sujetos dispuestos y en condiciones de actuar racionalmente y sobre la base del diálogo, olvidando la socialización, la cultura y las condiciones concretas en que se encuentran, mismas, que posibilitan o no, el desarrollo de una supuesta comunicación y justicia.

Antes que procedimientos descontextualizados, lo que se requiere son regímenes políticos efectivos; la institucionalización de una democracia efectiva, y para ello es necesario de sujetos autónomos, es decir, de las condiciones sociales que han hecho posible sujetos autónomos. De otra manera, sin la formación, educación, de sujetos autónomos, de la creación de condiciones efectivas para la autonomía, no será posible dicho consenso más que en términos hipotéticos, procedimentales.

Es en este sentido que la vuelta a la ética después del declive de las posturas políticas, renuncia sobre todo al cuestionamiento de las implicaciones éticas de las instituciones sociales, es decir, de la producción de muerte, exclusión, marginación, opresión, que es propia del sistema-mundo como globalización. Ante estos problemas, por ser eminentemente políticos, por pasar por la cuestión política para su transformación, las éticas contemporáneas se detienen. Como señala Castoriadis, renuncian a lo fundamental a favor de lo trivial. Se concentran en lo privado, en lo individual, antes que restablecer el vínculo entre lo público y lo privado, entre la ética y la política.

Es esta ética, que se desvincula de lo político, del problema de la institución social, y que también pretende dar contenido absoluto desarraigado de condiciones sociohistóricas, la que entendemos como ética heterónoma y de la cual se distancia una ética-política autónoma.

### **4.3 Condiciones de la autonomía colectiva: la política y su diferencia con lo político como forma de dominación.**

#### **4.3.1 Poder político: vida y fetichización.**

En la filosofía política identificamos un arraigo en la forma de entender el poder político exclusivamente como dominación, más concretamente, como dominación colonial. La filosofía política colonial es de carácter eurocentrado, lo cual quiere

decir que encuentra sentido y produce sentido, dentro de la matriz colonial del poder, el saber, y el ser.

Esta explicitación obliga a discernir cuestiones fundamentales para la categorización de lo político. La primera refiere a saber si lo político es pura y llana dominación y si su forma es por esencia europea o eurocentrada. La segunda es si existe una forma, un eídos (Castoriadis, 2002), que no se reduzca a dicha dominación; si no es así, cuál es el contenido y el fundamento de lo político, si este tiene una forma determinada y cerrada.

Al respecto, Dussel (2009) da cuenta del fundamento ontológico y normativo de la política para Justificar y denunciar los efectos negativos, la degeneración y escisión de los entes políticos de su verdadero fundamento y esencia. Señala una transformación negativa que va acompañada de una filosofía política reductivista de la totalidad del campo político. De tal manera que tanto la escisión efectiva, la fetichización del poder político, como la filosofía política y la ciencia política, encuentran explicación en el desarrollo histórico de la Europa colonial que posteriormente se transforma en globalización neoliberal, donde ya no es Europa un dominante exclusivo, sino más bien la desterritorialización del capital:

Es en este contexto de una experiencia existencial de no tener ya ningún señor sobre el ego eurocéntrico como se irá formulando una concepción del poder exclusivamente como dominación. El ego dominans pasa a ser la definición del que “puede” hacer lo que le plazca ya que no tiene límite en otra voluntad que le ofrezca tanta resistencia como para tener que acordar un pacto con simetría. Las metrópolis organizan un mundo colonial asimétrico, donde la relación político-metropolitana se concentraba como una relación social de dominio. La dominación del sujeto poderoso ante el impotente era interpretada como la definición misma del poder político. (Dussel, 2009: 22)

El sentido de la arquitectónica de Dussel como construcción conceptual, abstracta, es permitir la crítica de lo concreto, de las realidades latinoamericanas desde los excluidos y oprimidos como efecto de la degeneración del verdadero ejercicio

político, para poder señalar la forma en que se ha reconstruido desde los distintos movimientos emancipatorios –principalmente indígenas- como una política de la liberación.

Esto permite situar una perspectiva filosófica que denuncia una forma histórica de lo político como dominación que es acompañada por una filosofía y, que se entiende como colonialidad; así como una forma otra, verdadera o positiva de lo político. Tenemos entonces con Dussel dos formas de lo político, una negativa que es la que rige el orden global a partir de la emergencia de Europa como potencia producto de la colonización de Latinoamérica, y otra positiva, que se encarna como política de la liberación y que es la que hay que impulsar, apoyar, reproducir, recuperar, etc.

Para entender ambas formas Dussel establece un concepto general sobre lo político, del cual entiende:

El despliegue del poder político [...] en todas sus dimensiones, niveles, sistemas, esferas, fundamentalmente como potencia( el poder de la comunidad política, o críticamente del pueblo), expresada como potestas (como la determinación institucional de la primera), disyunción [...] necesaria, inevitable y ambigua por excelencia de toda la política. (Dussel, 2009: 13)

Para ubicar el problema del fundamento último del poder poner los entes o las mediaciones que aparecen como el nivel óntico u objetivo, lo que aparece como tal de esa potencia, hay que remitirse al problema del poder. De tal manera que en lugar de preocuparse únicamente por la forma del fenómeno se piensa sobre su fundamento, sobre lo ontológico, por el ser que da sentido a dichos entes expresados como potestas. “¿Cuál es el fundamento de todo lo que llamamos lo político? ¿Cuál es la última referencia irrebasable que explica a la acción política, a las instituciones políticas y a los principios políticos implícitos?” (Dussel, 2009: 46).

Lo político tiene que ver con el poder y este, con la voluntad, pero en última instancia, es decir, como fundamento último, lo político tiene que ver con la vida. A

partir de Schopenhauer Dussel retoma el querer vivir de la voluntad humana, al ser que el poder se da como voluntad. El poder aparece doblemente como voluntad de vivir y voluntad de poder. Decir poder como voluntad es decir vida, querer vivir, de tal suerte que: “el querer, así, une, liga la vida presente con la vida-futura, con la sobre-vivencia como permanencia de la vida. Mientras allá querer (mientras exista este puente, esta tensión) la vida está asegurada” (Dussel, 2009: 48). Con ello se recalca la diferencia con la perspectiva del poder como mera voluntad, como voluntad de poder, enfatizando entonces su carácter positivo.

El poder como voluntad sería para Dussel la “potentia primera que instituye y abre el ámbito de todo lo querido desde un por si-mismo como el que maneja y controla lo que pone y en cuanto quiere ponerlo desde su soberanía, su ser-señor, su poder-poner” (Dussel, 2009:51). La diferencia radicaría en el fundamento, en tanto poder poner los entes queridos y necesarios para la vida, o poder poner como voluntad de poder, como voluntad sobre el otro, como poder por el poder. Es decir, como reducción y versión negativa de lo político.

Para que exista vida o dominio sobre el otro(la defección del fundamento), tiene que existir una voluntad como querer y poder, que ponga las mediaciones necesarias, las condiciones necesarias como posibilidades de realización del objeto de su querer. De esta manera, la relación entre la potentia y la potestas se establece en base a ese fin o fundamento último. A partir de ello se hace énfasis en que la esencia del poder como potentia, como poder poner, no estriba en la dominación o en el poder por el poder del que puede, sino en el procurar, mantener y extender la vida a partir de los entes o mediaciones adecuadas que han de perfeccionarse para dicho fin. La potestas entonces adquiere valor en tanto es condición de realización de la vida:

Es decir, y aplicándolo al campo político, todas las mediaciones políticas (actos, estrategias hegemónicas, cuerpos de leyes, micro-instituciones y macro-instituciones, partidos políticos, opinión pública, sociedad civil, Estado, principios políticos, etc.; todas las categorías políticas que deberemos describir con precisión) tienen un valor (político) o son entes(políticos), en tanto posibilidades



para el ejercicio u operación de la “voluntad de poder”, dimensión que emana de la tendencia a la realización de la vida humana. (Dussel, 2009:52)

Lo que pone el poder con referencia a la vida es valor. La voluntad de poder o la potentia desde la vida y no su defección es igual a poner algo valioso, porque es al final lo que posibilita la vida.

Ahora bien, este poder poner como potentia, es en última instancia la voluntad del pueblo, “es la indicación de la voluntad como el fundamento material de todo lo político (potentia) anterior a su institucionalización (potestas)” (Dussel, 2009:55).

La potentia tiene un fundamento originario y original en la voluntad del pueblo, que es entonces el querer y el poder poner la vida. La potentia es un poder poner y un querer poner la vida. El poder original es el que puede y pone la vida como potentia. Sin esta referencia, sin este fundamento, sin este contenido la potentia sufre una reducción, se distorsiona, se tuerce. Se vuelve negativa. De esta manera el poder político no es obra de un individuo particular sino de una colectividad. Cualquier cosa diferente a esa voluntad colectiva va en su contra.

La fetichización del poder radicaría en la negación de su fundamento, de su poder poner como voluntad colectiva para la vida, convertida en poder centralizado o escindido por la potestas que pretende tener valor en sí mismo. Fetichización es la negación de la potestas puesta por un poder originario, de ese poder. Para Dussel cualquier fundamentación del poder que se centralice o sea obra de un individuo o grupo, o de una parte de la colectividad, real o imaginaria, es el acto de la fetichización. Cualquier negación se convierte de esta manera en una forma de externalización.

La potestas tiene poder en la medida en que obedece y realiza lo decidido por la potentia. Aquí entonces se reconoce la importancia del momento discursivo o comunicativo que implica el ejercicio de la democracia verdadera, democracia donde participa la colectividad, “el momento racional práctico o discursivo,

intersubjetivo y argumentativo de la política se manifiesta como una determinación fundamental ontológica del poder político”(Dussel,2009: 58)

Dussel de esta manera identifica el momento formal del poder como voluntad colectiva, es decir, la dimensión de la política:

La política se ocupará, exactamente, del manejar las articulaciones de las voluntades de todos los miembros de una comunidad política en su mutuo ejercicio, para lograr la institucionalización, la constitución y la efectividad del poder, es decir, para que pueda poner-ejercer las mediaciones prácticas para la permanencia y aumento de la vida humana de esa comunidad, en última instancia de toda la vida humana. (Dussel, 2009:58)

La esencia de la política entonces está hecha de esos dos momentos necesarios denominados poder de la voluntad y poder deliberativo. Al señalar la interdependencia de ambos momentos se evita caer en los tradicionales reduccionismos, ya sea el de la mera voluntad o el de la mera racionalidad. Tanto el sentido de vida como voluntad, como la racionalidad son necesarios para la realización del poder como política, concretamente como política de la liberación.

Una política de la liberación es una política del querer y poder vivir que se ejerce colectivamente de manera deliberativa sobre las mediaciones más adecuadas y sobre su sentido, por ello pone énfasis en los contextos donde la vida no es el fundamento y sí la muerte. Una política de esta naturaleza exige y requiere necesariamente para realmente procurar la vida, cumplir con los principios de paz y justicia.

Por último, Dussel a partir de Hegel retoma el problema de la indeterminación del ser, señala que la potencia como fundamento de lo político es igualmente indeterminada. Su determinación radicaría en su concreción, en su devenir efectivo como potestas ya que sin esta concreción no podría advenir como tal. Es la cuestión de la institucionalización del poder político que se produce por la imposibilidad de determinar y ejercer todas las decisiones y todas las mediaciones por parte de una comunidad política democrática directa. Para Dussel entonces

surge una escisión ontológica fundamental que justifica la existencia diferenciada entre un poder como potentia, y un poder como mediación material. Cuestión que permite a su vez entender el problema de la fetichización de la potestas:

La potentia, el poder político de la comunidad, se constituye como voluntad consensual instituyente: se da las instituciones para que mediata, heterogénea, diferenciadamente pueda ejercerse el poder (la potestas de los que mandan) que desde abajo (la potentia) es el fundamento de tal ejercicio( y por ello el poder legítimo es el ejercido por los que mandan obedeciendo a la potentia): poder obediencial. Al poder político segundo, como mediación, institucionalizado, por medio de representantes, le llamaremos la potestas. (Dussel, 2009: 61)

En el momento en que el poder político como dimensión fenoménica se separa de la potentia, en ese momento nos encontramos en el poder como dominación. Es en la escisión necesaria en donde se da el espacio o condición de posibilidad de dicha dominación en tanto negación de la potentia como poder de la comunidad política en última instancia que tiene la vida como fundamento. Por esta última razón, al desprenderse de la potentia, la potestas se convierte en dominación: “El poder político como potentia no es dominación; no es determinación negativa, sino que es positivo: es afirmación de la vida de la comunidad para vivir” (Dussel, 2009:60).

Para Dussel es necesario, a diferencia de la filosofía moderna colonialista, explicitar el verdadero fundamento ontológico del poder político para salir tanto de la fetichización óptica como de la fetichización ontológica de la filosofía política, siempre con miras de la transformación de las comunidades que han sido “víctimas” del ejercicio de poder como dominación en América Latina en particular, y en el mundo en general-

Retomamos la importancia de la distinción entre el nivel óptico o fenoménico y su fundamentación ontológica, ya que permite descentralizar la conceptualización del poder político en sí mismo y como dominación, como mera voluntad de poder. Es decir, enfatizar el vínculo generador de un querer, un poder y un deber poner instancias concretas que lo procuren y resguarden. Es central la

importancia de los principios que acompañan, condicionan y posibilitan, la realización de la postestas como expresión de la potencia, del poder de la comunidad de vida, mismos que le otorgan su carácter ético. Al mismo tiempo, es fundamental para dicha comprensión, el arraigo sociohistórico a la manera de entender la producción filosófica como producción de significaciones, por lo tanto, de un paralelismo entre el desarrollo efectivo y el desarrollo del pensamiento que no es igualado pero que exige dilucidar y explicitar los problemas generados por la modernidad en tanto colonialidad, y la exigencia de libertad, de autonomía.

Sin embargo, a Diferencia de Dussel, no suponemos que la fundamentación última del poder político sea sola y exclusivamente la vida, ni que esta se exprese originariamente como un poder y un querer encarnado en una comunidad que determina y puede poner las mediaciones necesarias que concreten dicha voluntad. En definitiva es una colectividad, una sociedad determinada la que establece y fundamenta unas instancias que ejercen, y deben ejercer, sus determinaciones. Pero esto históricamente no se ha dado siempre de forma lúcida y explícita, racional en el sentido fuerte, obligando a entender y categorizar de diversas maneras aquello que entendemos como dicho poder y diferenciarla entonces de la potencia como la entiende Dussel para no caer en el problema reductivista que el mismo señala.

#### **4.3.2 El concepto de Ideología y el problema de la libertad**

Anterior a ello, señalaremos puntos necesarios de la propuesta de Luis Villoro que permiten ampliar el contenido y diferenciación del poder político como mero dominio y como libertad. En este sentido es importante su aporte ya que se ubica en el panorama de denunciar los efectos y consecuencias del poder político en el escenario de la reformulación de la política comunitaria de las culturas indígenas, particularmente del movimiento zapatista contemporáneo.

Para Villoro (2003), el poder no puede estar fundamentado en sí mismo, sino en una ética, contrario a lo que muestran las sociedades reales, que históricamente fundamentan su poder político en intereses particulares. Si bien su explicación muestra dos extremos teóricos señala que los mismos nunca pueden darse en pureza.

Villoro retoma parte del problema del contrato social de Rousseau. Lo emplea como figura analítica para explicar las dos formas de convenio que se dan como fin a la guerra de todos contra todos señalada por Hobbes. Se entiende que dicha guerra tiene el contexto particular de las luchas de la modernidad, y no sólo la guerra que subyace a cualquier orden social. Por esta razón el convenio conforme al poder adquiere sentido como una respuesta a la continuidad de las jerarquías e intereses que la misma guerra pretende trastocar pero que el convenio insiste en mantener. De esta manera, el poder político se establece para terminar la guerra donde el pacto establecido, y lo que ha de resguardar el poder político como bien común, es la consecuencia de intereses particulares manteniendo la competencia de todos contra todos de forma instituida. Esta forma de poder tiene distintas manifestaciones históricas y su importancia radica en sus expresiones contemporáneas:

El acuerdo recíproco permite la convivencia, sin un enfrentamiento a muerte, de individuos y grupos con intereses contrarios. En su versión autoritaria asegura la coexistencia de todos bajo la misma coacción; en su versión liberal va mucho más lejos: abre un espacio en que la multiplicidad de intereses, de por sí excluyentes, individuales o de grupo, pueden competir entre ellos sin destruirse. En ninguna de las versiones elimina por lo tanto, el conflicto. (Villoro, 2003: 256)

Del otro extremo se ubica entonces la asociación conforme al valor a partir del problema de la libertad. En un primer momento el poder ha de ser producto de voluntades libres que se dan la ley, que se dan un poder común. Pero si el poder es imposición, este contrato conforme a la libertad pareciera negar de manera radical el poder, estableciendo una comunidad libre del mismo. Pero no es así. En primer lugar la asociación conforme a la libertad parte de dos condiciones: de

igualdad y de generalidad. La igualdad se entiende como una ausencia de dominio de alguna parte sobre las demás y de igualdad de condiciones en la determinación de lo común que posibilita su efectividad. Por su parte, la generalidad refiere a la orientación hacia la totalidad de la voluntad libre, es decir, que debe orientarse hacia una voluntad común.

La asociación conforme a la libertad es una donde se identifica la voluntad individual con la voluntad general: “El asociado renuncia a sus derechos particulares, en cuanto individuo interesado en su bien exclusivo; no los entrega a ninguna persona sino a sí mismo, en cuanto guiado por la voluntad de realizar un bien incluyente de cualquiera” (Villoro, 2003: 259).

En esta forma de asociación ya no tienen cabida los deseos excluyentes, sino la realización de cada uno y de todos. La asociación en la medida en que genera las condiciones de igualdad para participar de las voluntades individuales, del contenido de la voluntad general, garantiza y cumple con el principio de libertad. En ella la razón no es un medio de realización de la dominación de unos sobre otros, sino la que posibilita y permite discernir sobre los valores objetivos, sobre los valores comunes.

Ahora bien, Villoro señala que en este tipo de asociación, al fundamentarse en valores objetivos, está orientada por la construcción de un orden ético. Implica pues la construcción distinta a la efectiva, guiada por intereses particulares. La construcción de un poder político producto de voluntades concertadas dirigidas por principios racionales, donde el interés de todos no es contrario al interés individual salvo que este sea excluyente. De ahí la objetividad del valor.

En esta forma de asociación la voluntad general da forma a la ley, en ella debe expresarse, pero también debe ser resguardada por el poder político. De esta manera Villoro distingue entre el sujeto que determina y promulga la ley de el sujeto que la hace cumplir. Es decir, que el segundo debe obedecer la voluntad del primero, a él debe someterse, porque a él se debe. Para Villoro el gobierno es sólo un intermediario entre la voluntad general y las instituciones a su cargo. No

puede haber representación porque ello implicaría enajenación del poder, una acción de la ideología, puesto que el poder obedece a intereses particulares resguardándose en justificaciones que son falsas.

El problema es entonces, como en la representación existe el riesgo de la ideologización del poder: “Entonces, el interés individual, de grupo o de clase, se disfrazará de interés común” (Villoro, 2003: 263). Razón por la cual enfatiza que la única alternativa es “que la voluntad del soberano se imponga directa y continuamente al cuerpo de gobernantes”(2003:264). La democracia directa es una respuesta pero presenta problemas prácticos para sociedades amplias como las nuestras, ya que exige que cada ciudadano abandone sus intereses excluyentes. De cualquier forma Villoro ve en la comunidad la forma de garantizar un poder positivo conforme al valor donde el pueblo sea el que mande, legisle, instituya. La comunidad es la figura que podría cumplir con dicha exigencia democrática:

Esa realidad, querida por la voluntad moral, difiere de la situación de las sociedades históricas, tal como se han dado hasta ahora. El contrato social dibuja una sociedad ideal cuya realización más próxima sería la comunidad. Hay que distinguir, por lo tanto, entre la asociación política conforme a una exigencia ética y las que refleja un sistema real de poder. La primera nunca podría realizarse cabalmente, sólo puede fungir como una idea regulativa del cambio social. (Villoro, 2003: 268).

A partir de esta noción, Villoro desdobra los distintos niveles de eticidad que implican una asociación desde el valor. Señala la tensión constante con los sistemas de dominio, su ideologización, así como la relación de una moral que tiende a justificarlo. En este último sentido, plantea que siempre hay una relación entre la moral y el sistema de poder. Que de manera general hay un sistema de poder conforme al valor del todo, con el orden para la vida, la pertenencia y la seguridad. El problema es cómo esos valores del todo requieren para ser realizados de manera efectiva condiciones de libertad individual de decisión y de realización, pero también de libertad colectiva, política, en tanto dotación de

sentido y no mera sobrevivencia. De tal manera que una asociación conforme a la ética es donde:

Se otorga prioridad a la familia de valores que vinculan el todo a los individuos y los individuos al todo y a la manera en como orden y libertad se realizan sin oponerse. Tenemos entonces una “asociación para la comunidad”. (Villoro, 2003:275)

Es importante señalar hasta aquí que ambos, Dussel y Villoro, realizan la diferenciación entre un poder político como dominación y otro como libertad. Que establecen una fundamentación del poder político que va más allá de su expresión concreta histórica de dominio colonial, de intereses particulares de grupo o clase. En último término, que el poder debe fundamentarse sea en la voluntad del pueblo como un querer la vida, o en un orden para la vida que requiere necesariamente para su cabal realización de la libertad. De esta forma el lugar de los principios éticos en uno y otro operan como exigencias y condiciones de posibilidad. La diferencia radica en que Villoro plantea el problema del sentido que excede la vida pero lo reduce a una cuestión individual, cuestión que no se ve claramente en Dussel, pero que tampoco profundiza mucho Villoro. Se entiende también que lo que venimos diferenciando como político y como política se van demarcando por principios y fundamentos arraigados en la libertad o en el dominio. Que para dar cuenta de los mecanismos de dominio del poder político Dussel acude al concepto de Fetichización, mientras Villoro lo hace con el concepto de Ideología.

#### **4.3.3 Poder explícito: de la heteronomía a la autonomía**

Sin embargo, vemos un problema de profundización respecto al fundamento del poder político que permita justificar y entender de manera más amplia su orientación respecto a la vida y la libertad, pero también su orientación como dominio. Para ello acudimos al problema de la Institución imaginaria de la sociedad de Castoriadis y el problema tanto de la autonomía como de la heteronimia.



Hemos señalado anteriormente que para Castoriadis(2013), lo social entendido como obra del imaginario social, del imaginario instituyente, significa que la sociedad se crea así misma y a esa “urdimbre fantásticamente compleja de los fenómenos que observamos en toda sociedad” (Castoriadis, 2005:68), a partir de las significaciones imaginarias. El que sean imaginarias significa que la sociedad no es un producto que se elabora y se determina a partir una lógica, es decir que no pueden construirse racionalmente, pero que mucho menos son reales o pertenecen al orden de las cosas u objetos naturales. Esto último implica que no estaban ni pueden estar dadas en el mundo, por lo tanto, son creaciones dadas por la imaginación, pero una imaginación que no es individual, sino social: “creación del imaginario social, no son nada si no son compartidas, participadas, por ese colectivo anónimo, impersonal, que es también cada vez la sociedad” (Castoriadis, 2006: 79).

Se entiende aquí que estas significaciones imaginarias son el contenido que permite establecer un orden, dar cohesión y unidad a la sociedad. Este contenido de significaciones producto del imaginario social es un magma(Castoriadis, 2005):

Esa urdimbre es lo que yo llamo el magma de significaciones imaginarias sociales que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan. Semejantes significaciones imaginarias, son , por ejemplo, espíritus, dioses, Dios, polis, ciudadano, nación, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc. pero también hombre/mujer/hijo según están especificados en una determinada sociedad. Más allá de definiciones puramente anatómicas o biológicas, hombre, mujer e hijo son lo que son en virtud de las significaciones imaginarias sociales que los hacen ser eso. (68)

Este imaginario social creador de significaciones es lo que se entiende como imaginario instituyente. Pero en tanto es impuesto como orden y cohesión, en tanto da unidad a la sociedad, nos encontramos en el nivel del imaginario instituido, el cual, configura propiamente lo que va a ser real y verdadero para cada sociedad ya que “Toda sociedad es una construcción, una constitución,

creación de un mundo, de su propio mundo” (Castoriadis, 2005: 69). Con esto el imaginario social se desdobra primeramente como instituyente, pero también como instituido, lo cual nos lleva al concepto de institución en tanto que, en primera instancia es lo que le da a la sociedad dicha unidad:

Aquí la palabra institución esta empleada en su sentido más amplio y radical, pues significa normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad considerada (y en sus diferenciaciones: hombre/mujer, por ejemplo). (Castoriadis.2005: 67)

De esta manera, la institución imaginaria de la sociedad, como totalidad que implica instituciones particulares y significaciones imaginarias, es el concepto nodal que da cuenta de la forma concreta en que una sociedad establece un orden instituido producto de la imaginación social. Pero también, en tanto el imaginario instituyente que da cuenta de la dimensión de creación, es lo que permite entender tanto la multiplicidad y diversidad de sociedades, así como la alteración temporal de las mismas a su interior o el nacimiento de nuevas, es decir, de la dimensión histórica.

Además de la dimensión imaginaria de la institución, aspecto decisivo de su existencia y devenir, se encuentra la dimensión conjuntista–identitaria, la cual permite deslindarse de falsas dicotomías contemporáneas como las de culturalismo/realismo, subjetividad/objetividad, cuantitativo/cualitativo, etc. Esta dimensión refiere propiamente a la parte lógica que implica la creación de un mundo social y la relación con el mundo natural y físico. Tiene que ver en términos generales, con la forma social de organizar y ordenar estratos del mundo natural, físico y social en base a elementos, clases, propiedades y relaciones entre esos elementos y clases. Su tendencia es a la determinación, es decir, a la construcción de patrones, de continuidades y de identidades en sentido estricto. Sin embargo, a pesar de ser determinante para la existencia de una sociedad, esta dimensión lógica no puede autonomizarse, ni mucho menos subordinar ese mundo

construido por significaciones, es decir, de pretender construir un orden social solo o a partir de una dimensión conjuntista-identitaria:

El orden y la organización sociales no pueden reducirse a los conceptos habituales del orden y la organización en matemáticas, en física o hasta en biología..., por lo menos tales como estas nociones son concebidas hasta ahora. Pero lo que aquí importa no es esta negación sino la afirmación positiva: lo histórico-social crea un tipo ontológico nuevo de orden (de unidad, de cohesión y de diferenciación organizada). (Castoriadis, 2005: 73)

Hasta aquí, los conceptos generales sobre la dimensión histórica social desde el imaginario social. A partir de aquí resaltamos las formas concretas y los niveles en que la sociedad se impone, principalmente, la que tiene que ver con el poder explícito.

La sociedad trabaja por hacer un absoluto lo instituido, principalmente a partir de la religión en tanto clausura del sentido, es decir, del instituyente, así como de la aparentemente estable y sistemática organización que produce el dominio conjuntista identitario. Una y otra han demostrado históricamente ser “endebles” respecto al imaginario instituyente.

Por otro lado la cuestión del mundo pre-social siempre está presente como amenaza de lo instituido, “EL sinsentido del mundo representa siempre una amenaza posible para el sentido de la sociedad, el riesgo siempre presente de que se resquebraje el edificio social.” (Castoriadis, 2008: 93). De la misma manera, a pesar de que exista la posibilidad de ejercer un poder absoluto sobre la individualidad en su construcción, esta, siempre es una amenaza latente para la sociedad, aunque su aporte incluso sea mínimo o imperceptible. Quiere decir esto que el núcleo monádico siempre puede expresarse en términos de la construcción o aportación al tejido de significaciones instituidas, es decir, que además de expresarse en algún tipo de transgresión como el sueño o la locura, siempre puede manifestarse “como contribución singular-raramente asignable, en las sociedades tradicionales- a la hiper-lenta alteración de las maneras de hacer y de representar sociales.” ( Castoriadis, 2008: 94).

Así también, como una sociedad no es la única y no está aislada, mucho menos en un contexto de globalización como el nuestro, siempre las significación y la unidad de las otras sociedades aparecen como amenaza, lo que para Schmitt aparece como fundamento de la política, pero que aquí no es reductible de la misma. Más bien es reconocido como fundamento de la perpetuación o la orientación de la sociedad a la perpetuación y defensa de su significación imaginaria.

Es decir que las imposibilidades de hacer un absoluto el imaginario instituyente, lo endeble de la institución a pesar de las clausuras religiosas y conjuntistas-identitarias, así como las amenazas siempre latentes, del individuo, el mundo pre-social y las otras sociedades, se presentan como las principales amenazas del orden instituido:

Contra todos estos factores que amenazan su estabilidad y su autopercepción, la institución de la sociedad siempre dispone de unas defensas y exhibiciones preestablecidas y preincorporadas. La principal entre éstas: la católica y virtual omnipotencia de su magma de significaciones. A las irrupciones del mundo bruto le serán atribuidos signos, de alguna manera serán interpretados y exorcizados. Incluso el sueño y la enfermedad. Los otros serán considerados como extranjeros, salvajes, impíos. El punto en que las defensas de la sociedad instituida serán más débiles es, sin ninguna duda, su propio imaginario instituyente. (Castoriadis, 2008: 94)

Respecto esta última debilidades es donde cobran sentido las dos principales invenciones de la sociedad para contrarrestar o contener lo instituyente. En primer lugar, la defensa más fuerte, es la externalización del fundamento humano de la institución, o lo que es lo mismo, la negación y ocultamiento del imaginario instituyente o creación: la heteronimia. Pero la más importante por el hecho de que todas estas defensas fracasen, de nuevo, porque el instituyente no puede ser absoluto, es la invención del poder explícito.

El poder explícito entonces tiene fundamentación en que todas las defensas creadas por la sociedad puedan fracasar y poner en riesgo la institución.

El poder explícito es en última instancia la garantía o defensa de la institución imaginaria de la sociedad y de su magma de significaciones:

Hay y abra siempre una dimensión de la institución de la sociedad encargada de esta función esencial: restablecer el orden, asegurar la vida y la operación de la sociedad hacia y contra lo que en acto o en potencia lo ponga en peligro. (Castoriadis, 2008: 95)

Esta dimensión explícita de la sociedad refiere entonces en primera instancia a un poder judicial y un poder gubernamental. Y antes que la cuestión de la violencia legítima refiere a la palabra legítima y a la significación legítima. Es pues la instancia encargada de emitir imperativos sancionables. Es lo que entendemos aquí como lo político y que esta, y debe estar presente en cualquier sociedad entendiendo las amenazas señaladas sobre la psique y sobre el imaginario instituyente principalmente, que hacen complicado pensar que tanto la sociedad como el individuo pueden prescindir de esta instancia y auto-regularse en su totalidad.

Esta instancia en tanto es la encargada de los litigios y las decisiones, no es solamente es el Estado, más bien, el Estado es solo una de las formas en que una sociedad puede instituir su poder explícito. Esto supone que cualquier sociedad sin Estado no es una sociedad sin poder explícito. “Ni el poder explícito, ni incluso la dominación toma necesariamente la forma de Estado” (Castoriadis,2008:98).

De esta manera el poder explícito es el que garantiza la permanencia de la institución de la sociedad y de las significaciones que encarna. Garantiza pues el orden que impone. En este sentido:

Lo político es todo aquello que concierne a ese poder explícito (...). Este tipo de institución de la sociedad abarca casi la totalidad de la historia humana. Son las sociedades heterónomas: ellas crean ciertamente sus instituciones y significaciones, pero ocultan esta auto-creación, imputándola a una fuente extra-social, en todo caso exterior a la actividad efectiva de la colectividad efectivamente existente: los antepasados, los héroes, los dioses, Dios, las leyes de la historia

olas del mercado. En las sociedades heterónomas, la institución de la sociedad tiene lugar en la clausura de sentido”(Castoriadis, 1997: 271)

El poder explícito entonces en tanto garantía de las significaciones imaginarias instituidas, toma la forma de lo político cuando la relación de la institución consigo misma es heterónoma. Lo que garantiza lo político es pues, la atribución de sentido extra-social, y la clausura del imaginario instituyente.

Pero por otro lado entendemos aquí, que existe una creación socio-histórica que rompe con la clausura de sentido impuesto por las sociedades heterónomas y que permitió la creación de otra forma de relación de la institución consigo misma. Esta forma de relación es la autonomía, y tiene, en la política y la filosofía sus formas concretas de operación. “La ruptura se expresa por la creación de la política y de la filosofía (de la reflexión). Política: cuestionamiento de las instituciones establecidas. Filosofía: cuestionamiento de la *idola tribus*, de las representaciones colectivamente admitidas (Castoriadis, 1997: 271).

Contrario a la heteronimia, en la autonomía, no hay fuente de sentido que se acepte distinto al humano. Se asume que la sociedad y la historia son creaciones humanas que requieren ser pensadas y discutidas en cuanto a sus implicaciones y destino. Esto supone, que no se da en estas sociedades una autoridad que no dé cuenta y razón de sus decires y haceres, que hay que justificar el contenido de la totalidad de la institución de la sociedad.

En la sociedad autónoma todos han de rendir cuenta, se rechazan todas las diferencias o jerarquías hasta ese momento impuestas una vez desmontado el poder que les subyace, es decir, la significación no justificada. Así también se abre la problemática de determinar y decidir respecto de las mejores o buenas instituciones. Todo lo cual remite y depende no sólo de la construcción de otro tipo de individuo, uno autónomo, sino de la acción colectiva lucida y reflexiva respecto y a partir de sus propias instituciones.

La política entonces es de implicancia de todos los miembros de una sociedad, no le corresponde a una clase, sector, o grupo determinado. Parte de la participación efectiva en lo común:

Podemos entonces definir la política como la actividad explícita y lúcida que implica la instauración de instituciones deseables, y de la democracia como el régimen de auto-institución explícito y lucido, tanto como se pueda, de las instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva explícita. (Castoriadis, 1997: 272)

Se destaca en este concepto de política la cuestión de la democracia, ya que el hecho de entenderlo como un régimen en donde la colectividad se hace hábito la participación y decisión sobre lo común, permite retomar la importancia del poder instituyente en tanto imaginario instituyente. Si este último no puede ser clausurado en su totalidad, la principal responsabilidad que tiene una sociedad y sus individuos es el de las implicaciones de sus creaciones en relación al problema de la libertad, la justicia y la igualdad.

Según sea heterónoma o autónoma una sociedad, será político o política su poder explícito. En la autonomía la fundamentación social excede el problema de la vida, del fundamento material de toda sociedad. De hecho, la autonomía permite otorgarle un valor y lugar totalmente distinto al de las sociedades heterónomas, conforme libertad. Reconoce que necesariamente toda sociedad requiere de reproducirse materialmente, de sostener una base de reproductividad, de funcionalidad; pero a este aspecto no se reduce ya que tiene que ver con la instauración y creación de sentido y de significaciones.

Esto significa que la potencia en tanto poder poner no tiene como sentido único, ni originario la vida. Sí, que este poder poner lo pone en sentido estricto una colectividad determinada en general, pero no en términos particulares del poder explícito. Es decir, si como poder originario se asume aquel que dispone mediaciones para garantizar su fundamentación, que es colectivo, y que no se reduce a la vida y que excediéndola, pone y se impone a sí misma un sentido y un

magma, entonces esa potencia es el poder instituyente en sí, no el poder explícito de una sociedad.

Si en cambio asumimos desde el poder explícito el problema de la potencia como poder poner que no se reduce a la vida, sino que plantea el problema de la institución, entenderemos que ese poder poner no tiene sentido en las sociedades heterónomas porque hay clausura de sentido y atribución a una fuente extra-social que el poder se encarga de resguardar del instituyente y del imaginario radical además de las otras amenazas. En sentido estricto, aquí no hay un poder poner como poder explícito, hay una administración y protección sin cuestionamiento y sin reflexión de la institución, fundamento de dicho poder. Hay como diría Castoriadis, obediencia canónica. De hecho, no habría ni siquiera posibilidad de fetichización por el vínculo estrecho entre el poder explícito y la fundamentación.

De esta manera el poder poner en las sociedades autónomas más que ubicarse en el poder explícito se ubica en el poder instituyente, mismo que tampoco tiene la garantía o característica de reducirse a la vida, ni tampoco se reduce a significaciones autónomas.

Si en cambio vemos la potencia desde una relación radicalmente distinta del instituyente con lo instituido, en el sentido de establecerse como un poder explícito lúcido y reflexivo sobre la institución orientado a su transformación, veremos la potencia como poder explícito, como la política que pone no sólo las mediaciones necesarias siempre resguardadas y sometidas a las decisiones de una colectividad autónoma, sino que pone también su propia fundamentación. La potencia en este sentido no se reduciría a la vida, pero tampoco implicaría o justificaría una escisión fundamental entre potencia y potestas como señala Dussel.

La potencia entendida como poder explícito autónomo que pone su fundamento de forma deliberada y colectiva y que no sólo pone las disposiciones materiales para realizar y garantizar su fundamento, su institución y su magma, ejerce el poder, gobierna en términos efectivos, es decir, decide sobre cualquier



aspecto que le compete de manera colectiva. La potencia así vista y como bien señala Dussel, se encuentra indeterminada porque ha roto la clausura de sentido y se ve obligada a determinar parcialmente el sentido -por el carácter instituyente siempre abierto a creación-, su institución como fundamento último, así como las mediaciones que la han de resguardar, procurar y garantizar. De tal forma que la escisión no puede justificarse en una necesidad de determinación, porque esta se encuentra en la fundamentación de la institución.

Si hay una diferenciación entre el poder poner y las medicaciones o condiciones de posibilidad del fundamento del poder, esa se encuentra en general en su defensa y resguardo a partir de un gobierno, instituciones y estrategias como señala Dussel, y de manera particular en la política como su deliberación lúcida y reflexiva.

La fetichización sólo tiene sentido en la tendencia histórica a la diferenciación radical entre un fundamento instituido y un poder explícito, a la representación y delegación de las decisiones fundamentales una vez que se ha planteado el problema y el proyecto de autonomía, es decir, es una forma nueva de heteronimia. La fetichización no tiene cabida en la heteronimia tradicional puesto que el vínculo que las une a las dos aparece incuestionable, no hay un poder por el poder, el poder poner se encuentra justificado y resguardado por el poder explícito. Salvo este caso en donde se ha dilucidado históricamente la existencia de la heteronimia y la necesidad de autonomía, la heteronimia se rehace, a partir de la diferenciación o escisión fundamental y radical entre el poder explícito y su fundamento.

Decimos que tiene cabida una vez planteado el problema de la autonomía y como tendencia a la determinación y formas contemporáneas de clausura de sentido, por ser una insistencia en que el poder lo ejerza una clase determinada, un grupo determinado, un Estado por ejemplo. En esta tendencia la exigencia es la de borrar la posibilidad de ejercicio del poder por parte de la colectividad sobre la institución. En última instancia como señalamos, un poder así no deja de resguardar determinadas significaciones sociales, sólo que por su carácter

heterónimo y por la aparición de la autonomía, de la exigencia de libertad individual y social, construye discursos que pretenden legitimidad y hegemonía sobre la totalidad de la sociedad que son lo suficientemente injustificados para beneficio de intereses particulares de grupos o de clases que aparecen y se imponen imaginaria y veladamente a toda la población, es decir, que operan como ideología. Es el caso entonces de que un poder tal y una sociedad tal, busca los mecanismos para mantener e imponer determinadas significaciones donde el poder explícito se mantiene separado o diferenciado claramente de la sociedad para resguardar dichas significaciones. Hablamos de la relación entre el Estado, el capital y la colonialidad en general.

De esta manera, el poder político encuentra en los conceptos de fetichización, ideología y heteronimia, herramientas para la comprensión de lo político como poder explícito orientado a la dominación, a su invisibilización, y la clausura de sentido. Por el otro lado, la autonomía es un proyecto que en el contexto de la colonialidad, apela a la necesidad y exigencia de un poder explícito instituyente lúcido, reflexivo y participativo en términos colectivos e individuales, como condición necesaria para contrarrestar el dominio y sus mecanismos.

Se entiende a su vez que en un contexto de muerte como el de las sociedades subalternizadas, la vida se vuelve una necesidad y un proyecto prioritario, pero ello supone también la posibilidad de que las poblaciones en general, y las que se encuentran en condición de explotación y exclusión en particular, tengan derecho a la libertad social e individual, que se construyan condiciones para la vida pero también para poder decidir su destino, lo cual supone una educación para la participación política, y unas condiciones materiales para la realización efectiva de las decisiones. Cuestiones que según los contextos que las determinan y condicionan, marcarán sus posibilidades y problemas.

#### **4.4 Condiciones de la autonomía individual**

Acceder a una verdadera conciencia que actúa por voluntad y conforme responsabilidad, y no por dictados del contenido de la moral, implica señalar un mínimo de condiciones en que esto es posible; condiciones que pasan por la autonomía individual, por el problema de la subjetividad. Para ello en un primer momento hay que abordar el problema de la psique humana como flujo del imaginario radical, y del individuo como fabricación de la institución imaginaria de la sociedad. Referimos por ello los aportes de Castoriadis (2002) sobre la relación entre Sujeto Y Verdad.

Castoriadis retomando elementos de la teoría psicoanalítica, principalmente de Freud, plantea que el sujeto o lo psíquico se caracteriza por una disfuncionalización biológica de la psique y del placer; la psique deja de tener un arraigo exclusivo en funciones biológicas como la conservación de la vida o su reproducción, tanto singular como de la especie: “La psique humana en general-y también es verdadero para cada una de sus instancias-no trabaja de manera funcional, al menos su funcionamiento no está sometido a una finalidad que se referiría al sustrato biológico” (Castoriadis, 2002: 82).

La funcionalidad biológica permanece ya que sin ella no se podrían mantener condiciones mínimas de esta nueva “funcionalidad” de la psique que consiste en preservar lo que crea como imagen de sí y establece como su punto de vista origen de su placer o satisfacción: “Lo esencial para el psiquismo humano es el placer obtenido por cierto estado de representación, y no el obtenido en el nivel del órgano mismo” (Castoriadis, 2002:83).

La disfuncionalización biológica de la psique y del placer es producida por la apertura de la representación como fuente última que satisface y da contenido real a un mundo propio donde el inconsciente tiende a ser omnipotente:

Entonces, para la instancia psíquica misma, hay omnipotencia en la medida en que hay dominación del placer representativo sobre el placer de órgano, esto es, en la medida en que la instancia psíquica forma siempre la representación

que le satisface sin consideración hacia la “realidad” orgánica. (Castoriadis, 2002: 84)

Lo central de esta fuente de representaciones que configuran es que rompe con la clausura biológica, que se establece otro nivel de realidad radicalmente nuevo que coexiste con el primero pero al cual ya no se halla sometido, antes bien, la creación de imágenes no cesa y tiende a imponerse puesto que no tiene un fin determinado:

Para el psiquismo humano, la espontaneidad representativa no está sometida a un fin asignable: hay flujo representativo ilimitado e incontrolable, ruptura de la correspondencia fija entre la imagen y x, como también ruptura en la consecución fija de imágenes. No tenemos un mundo de imágenes creadas de una vez por todas, sino un surgimiento perpetuo de imágenes, un trabajo o una creación perpetua de esta imaginación radical. (Castoriadis, 2002:85)

Esto supone que el ser humano es fundamentalmente un ser que imagina y establece un mundo que le procura satisfacción, en el cual la racionalidad ensíndica como facultad que le permite ordenar y organizar el mundo en conjuntos e identidades es sólo un aspecto, es decir, a diferencia de los postulados de la racionalidad como característica esencial del ser humano, este somete ese nivel de racionalidad a su imaginación:

Por cierto, no es la existencia de tales mecanismos lo que es característico de la psique humana, sino su desintegración, es decir, su puesta en marcha para finalidades contradictorias o incoherentes. El hombre no es un animal razonable, *zoon lógon échon*, un ser viviente que posee un *lógos*, es sobre todo un ser viviente cuyo logos ha sido fragmentado. Y los pedazos han sido puestos al servicio de amos diferentes y opuestos. (Castoriadis, 2002: 86-87)

Pero la psique en este estado es incapaz de subsistir, además de que es fuente de deseos irrealizables, por lo cual debe renunciar a su flujo representativo incorporando el mundo social en el que nace a partir de la adquisición del lenguaje que le brindan todas las instancias que se encargan de su educación, principalmente la madre y la familia, pero en general la sociedad. A este proceso

en que la sociedad le ofrece y le otorga un mundo cargado de sentido que le permita y haga posible renunciar a su imaginario radical se le llama sublimación; de la cual el resultado es el individuo.

Por ello se refiere al individuo como fabricación social en tanto es portador de la institución: de un lenguaje, valores, normas, significaciones sociales. El individuo es base y objeto último de garantía de la existencia de la sociedad, de su reproducción: “EL individuo social y la sociedad están íntimamente ligados puesto que el individuo social es fabricación de la sociedad, que no existe concretamente, materialmente, más que en y por los individuos” (Castoriadis, 2002:96)

La condición del individuo pasa por su constitución social, y por su condición psíquica ya que el proceso de sublimación no elimina el imaginario radical. Esto se agudiza entonces cuando a la sociedad a la que nos referimos es heterónoma ya que el individuo no está en condición de cuestionar el contenido de sí mismo en tanto es la institución social; de la misma forma, el individuo lidia con el empuje del imaginario radical que siempre busca manifestarse. Si la autonomía individual es una posición del individuo en la que puede determinar su ley que lo rige, la institución, entonces es una posición en que puede colocarse ante sí mismo como sujeto social y como imaginario radical.

Esta posición tiene que ser una posición de la conciencia. Pero no es la conciencia como lógica conjuntista-identitaria aunque esta no deje de estar presente y de ser necesaria. La posición de la conciencia a la que tenemos que referir como cuestión de la subjetividad humana es la de la reflexividad, es decir, a la “posibilidad de que la propia actividad del sujeto se vuelva objeto explícito, y esto independientemente de toda funcionalidad”(Castoriadis, 2002: 103).

Ser objeto alude a un movimiento que hago sobre mí mismo para pensarme, no ha una posición de objeto en el sentido literal o natural. Como actividad reflexionante tiene que ver con la posibilidad de una escisión y oposición interna producto de ese movimiento que tiene como consecuencia el

cuestionamiento de uno mismo; posibilidad de un apartamiento que no es material, real u objetivo, de uno mismo sobre sí.

Para ello, una condición fundamental de la subjetividad es el hecho de que la imaginación pueda estar desregulada. En tanto la imaginación es poner entidades que no lo son en sí, sino que son creadas, sólo a partir de la imaginación y por la imaginación, puedo poner como entidad mi propio pensamiento. Esto es central porque sin la imaginación desregulada no puede haber reflexividad; se requiere de la espontaneidad de la misma para poder pensar en el sentido fuerte de pensar lo que pienso, así como imaginar y querer otra cosa distinta de lo que es. Sin la imaginación no podemos pensar o crear otra cosa, pero tampoco podemos querer e imaginar otra cosa.

Ligado a lo anterior, la subjetividad entonces es un problema de la voluntad o capacidad de actividad deliberada. Sin voluntad como actividad deliberada no puede haber reflexividad; no puede tomarse por objeto del pensamiento lo que uno es y hace, pero además, producto de la acción deliberada uno interviene o introduce en sus distintas condicionantes sociales, individuales, psíquicas, los productos o efectos de la reflexión. La subjetividad por ello implica pensarse así mismo deliberadamente y actuarse deliberadamente producto de esa reflexión. De esta manera yo dejo de pensar y de actuar conforme determinaciones o condicionantes, me pienso a mí mismo y me actuó: “la voluntad o actividad deliberada es la dimensión reflexiva de lo que somos en tanto seres imaginantes” (Castoriadis, 2002: 109).

Para poder llegar a esta posición de sujetos concretos que se piensan y actúan deliberadamente hay que anteponer una serie de condiciones mínimas, es decir, el problema de la subjetividad como reflexividad y voluntad en este punto no existe y se da sin consideración de las condiciones concretas de un sujeto efectivo que posibilitarían tal posición. En la misma línea abordamos 4 presupuestos que plantea Castoriadis como condiciones de la subjetividad: capacidad de sublimación de la psique, energía psíquica libre, labilidad de las investiduras y

capacidad de cuestionamiento. Los dos primeros los plantea como estrictamente psíquicos mientras los últimos dos dependen de la institución social.

La capacidad de sublimar en tanto atribuir o disponer la actividad psíquica hacia el lenguaje, de investir el lenguaje, como institución social, y por tanto capacidad de comunicación y de habla, es la base, condición y posibilidad de investir en general cualquier producto instituido. Es decir, sin ella no puede haber ni siquiera individuo ni posibilidad de que este invista su propio pensamiento como objeto producto de la aparición de nuevas significaciones: "La psique en sus actividades sublimadas puede investir objetos ya constituidos plenamente, y permanece aquí en el dominio de lo ya instituido. Pero también puede investir objetos que sólo serán investidos socialmente una vez que ella los ha creado." (Castoriadis, 2002: 120).

De la misma forma, para que pueda existir sublimación se requiere que una cantidad de energía psíquica que originalmente se dirigía a la actividad biológica, la actividad del cuerpo, se concentre o dirija al flujo representativo. Por ella se entiende la intensidad de la energía que se vincula con la representación, más que a un problema estrictamente cuantitativo, "Hay pues, según los individuos, repartos muy diferentes de las cantidades de energía investidas, y esto es lo que supone designar la expresión: 'energía psíquica'." (Castoriadis: 2002: 120). Sobre esta energía que se invierte en las significaciones sociales debe y existe una cantidad libre o un parte de ella que incluso puede desinvertirse o descalificar sus inversiones para invertir otras.

Respecto a las condiciones sociohistóricas, tenemos primero la cuestión de la labilidad de las inversiones, su relativa fluidez, no rigidez, movilidad. Para que una inversión no sea rígida debe de existir una institución que no sea rígida. Las inversiones rígidas son propias de las sociedades heterónomas y básicamente en ellas el individuo no es capaz ni está en condición de colocarse reflexivamente, de descalificar u orientar una energía libre porque de hecho no hay ni potencialmente una significación que pueda encarnar tal posibilidad, es decir, la no rigidez de las inversiones son propias de una institución que se ha dado autónomamente:

Una investidura no rígida no puede existir más que en un modo diferente de la institución de la sociedad. Y depende de él. Incluso estaríamos tentados a decir que, para la psique, la inclinación natural, el modo privilegiado de investidura, es la investidura rígida, por ejemplo, la religiosa [...] y no es más que en función de un cambio en la institución de la sociedad y el modo de instituir la que la labilidad de las investiduras se vuelve efectivamente posible. (Castoriadis, 20002: 128)

De la misma forma, la capacidad de cuestionar los objetos investidos depende de la institución social. Esta refiere al modo de fabricación del sujeto; al modo en que ha sido educado por la madre, la familia, el contexto y las instituciones inmediatas. Se tiene que educar a un sujeto para que pueda ejercer y desarrollar esta capacidad independientemente de que existan o no instituciones y significaciones autónomas, es decir, tiene que haber un trabajo directo sobre el individuo que refiera a la formación orientada al cuestionamiento de las instituciones.

Por ello, las últimas dos condiciones dependen de la emergencia de instituciones que establecen de manera efectiva el que puedan ser cuestionadas y en posibilidad efectiva de determinarse deliberadamente; una sociedad en donde es habitual educar conforme la reflexividad, el cuestionamiento, la voluntad. Por ello el problema de la posición individual como subjetividad es un problema efectivo de relación con la sociedad y su institución que establece o no las condiciones de la misma.

Una institución social que cumple con las condiciones que permiten y hacen emerger la subjetividad es una institución donde el germen de la autonomía ha sido creado. A diferencia de las sociedades heterónomas esta se apoya en la indeterminación, pero sobre todo, en la capacidad de creación de nuevas representaciones del imaginario radical. De la misma forma, instituye la cuestión de la idealidad de las representaciones como condición del pensamiento y de la verdad.

La idealidad refiere al problema del flujo de las representaciones. El flujo implica que cada representación posee una singularidad absoluta: "nunca lo



mismo 2 veces, 'lo mismo' realmente sería posible sólo bajo presupuestos metafísicos sumamente ingenuos y finalmente falsos" (Castoriadis, 2002:161). De ello se deriva que si no puedo representar lo mismo 2 veces entonces no se puede pensar porque en realidad aunque parezca lo mismo o parezca repetirse no es lo mismo. Esto obliga para poder pensar, establecer el contenido del acto psíquico como ideal, es decir, "que es lo mismo independientemente de la variedad, a través de la misma persona o a través de personas diferentes, independientemente de los actos psíquicos que apuntan a él" (Castoriadis, 2002: 163); por lo tanto, de que hay una identidad mínima en lo apuntado por la psique.

Articulado con lo anterior, la institución social autónoma que hace posible la subjetividad implica ya un condicionamiento, pero no es cualquier condicionamiento, significa una orientación de los individuos a investir psíquicamente la verdad como problema de la verdad, como distanciamiento efectivo de la sociedad y su ordenamiento; una afirmación-negación de lo social que la misma sociedad porta. Esta institucionalización de la verdad implica orientar y desarrollar en la subjetividad una capacidad de elección respecto al contenido de la verdad más allá de la verdad :

Es decir, no sólo les instala una investidura relativa a la verdad [...], sino que les hace investir la verdad como cuestión de verdad, y como capacidad de elección en cuanto a su contenido, esto es, capacidad de elegir entre los enunciados, las consideraciones, los encadenamientos de significaciones que se presentan, y que se presentan como verdaderos. (Castoriadis, 2002: 165).

La verdad como mira de la institución no es entonces una verdad sustantiva, determinada; no es investir la verdad en el sentido instituido por el dominio conjuntista-identitario que supone y tiende a la determinación exhaustiva de todo lo que se le presenta, ni la verdad heteronormada.

Para Castoriadis entonces cuando se habla de verdad supone el problema de la institución y la relación con el individuo que ella hace conforme esa mira; de

criarlos no conforme una verdad sustantiva sino en la capacidad de búsqueda de la verdad y en la capacidad de elección, es decir, de que la sociedad sea autónoma ya que ser así implica una posibilidad efectiva de cuestionamiento de la institución; en la medida en que no es posible o se agota este cuestionamiento desde la sociedad misma se entra en el terreno de la verdad sustantiva.

Las condiciones para un sujeto de buscar y pensar la verdad es parte de la creación histórico-social, es decir, de la institución, de la subjetividad reflexionante. De ella son elementos o apoyos indispensables la capacidad de la psique de crear, la idealidad y propiamente la investidura de la verdad y la capacidad de elección.

En un plano más amplio y recuperando lo señalado, la psique como flujo implica por un lado la sublimación necesaria para que exista una regularidad de la vida social y , que no hay determinación absoluta, hay indeterminación y creación producto del imaginario radical. Los dos aspectos son una primera base para la emergencia de la subjetividad como actividad reflexionante y como capacidad de actividad deliberada (voluntad), de un hacer o no hacer a partir de un conocimiento producto de la reflexión; pero también se requiere de una creación histórico social, una creación de instituciones sociales autónomas que posibilitan y fabrican sujetos conforme verdad y capacidad de elección.

Sobre estas condiciones es que aparece y es posible la significación imaginaria social práctica, política y ética inédita, es decir, autónoma, de la idea de la responsabilidad; la exigencia de responder por nuestros actos y decires, de dar cuenta y razón:

Como significación imaginaria social práctica, que llama a cada uno a actuar voluntariamente en el sentido que hemos tratado de dilucidar, y de esta manera juega sobre el proceso de cuasi o pseudo-determinación, de motivación del sujeto de manera adecuada al proyecto de autonomía. La idea de responsabilidad llama a los sujetos en la sociedad a actuar voluntariamente y al mismo tiempo los motiva a actuar así y no de otra manera. (Castoriadis, 2002:173)

#### **4.5. Ética-política autónoma**

La sociedad se establece sobre una dimensión material que tiene que producir y reproducir para mantenerse existente. Su unidad se construye sobre esta base y es fundamentalmente imaginaria, producto de significaciones que son instituidas, que a su vez, instituyen la dimensión natural y física primera y los modos en que los individuos socializados deben ser fabricados. De la misma forma, las significaciones imaginarias “instituyen los motivos, valores y jerarquías de la vida” (Castoriadis, 1999: 267), es decir, establecen valores sustantivos o un bien que otorga una orientación y sentido a la institución. Estos, al estar instituidos socialmente no pueden más que ser compartidos o comunes a los miembros de la sociedad en cuestión.

Estos motivos, valores y jerarquías se transmiten a partir principalmente de la moral pero también de la política, puesto que, resguarda la totalidad de la institución y tiende a su realización. A su vez, La moral y la ética transmite una parte de la institución, la que la acompaña y otorga un valor y sentido y, en esa medida, regulan y norman las relaciones sociales; procuran que no se vean afectadas las relaciones sociales conforme el bien social instituido y, al referir el valor a las significaciones de la institución de la sociedad, se encuentran las normas y reglas morales en relación de sujeción, de subordinación. Lo que se superpone entonces a la moral y a la ética es la institución imaginaria.

Lo valioso, lo bueno, los motivos, el sentido, las jerarquías, están en función de las significaciones. En tanto en función de ellas son instituidas también. Por ello, el primer objeto de una reflexividad sobre la moral tiene que ser su carácter instituido en relación a las significaciones que carga y orienta de valor, que establece como buenas en una colectividad determinada. Lo moral es entonces instituido imaginariamente en sí, y conforme su objeto: las significaciones imaginarias sociales instituidas.

De esta manera, para poder realizar un cuestionamiento profundo, la ética debe reconocer el carácter instituido de las significaciones para poder reconocer el

propio. No hay pues nada bueno en sí mismo y no hay nada valioso que no sea instituido imaginariamente. Es decir, contrario al planteamiento de Dussel (1998) que establece la vida como fundamento verdadero, lo valioso en primer lugar es la institución misma y su base material que la posibilita: la producción y reproducción de la vida. Pero como la vida no es sólo la vida, sino una necesidad y posibilidad de la institución que se significa, se carga de sentido y significado, y sobre todo, se dota de valor y jerarquía según la institución, no se puede reducir a ella, sino que hay que dar cuenta de la institución que echa andar y la organiza. En este sentido, para cualquier sociedad la vida en tanto permite y desdobra su institución es instituida, así mismo lo que la posibilita y reproduce en lo biológico, físico y social.

Entendemos que la ética propiamente inicia con una crítica a los valores y normas que encarna la moralidad existente (Villoro, 2015). Un distanciamiento en un contexto concreto de una moral efectiva y sus fundamentos que permite cuestionarla y ponerla en entredicho; al comprobar su inautenticidad rompe con ella, la niega e intenta oponerle otro orden de valores y normas. De esta forma la ética crítica nace de la disrupción con un orden moral establecido e intenta proyectar sobre lo fáctico, otro.

Al ser el contenido de la moral un momento de la institución, una ética crítica debe explicitar esta relación ya que sin ella su contenido es parcial. Sino dilucida el carácter instituido de las significaciones sociales que acompaña como valoración y orientación de las mismas, no puede asumir entonces su carácter instituido, su carácter imaginario, por tanto, su carácter indeterminado pero ante todo, producto de la creación humana.

Es decir, sino revela el carácter heterónimo sobre todo, pero también ideológico y fetichizado al que ha tendido la institución y su moral, la institución y la ética misma, tanto la crítica que pretenda realizar como los valores que quiera anteponer, se encontrarán presos de nuevas modalidades de la determinación imaginaria, de nuevas formas de negación de su contenido humano. Pero una ética y una moral en sí, no pueden ser determinación de lo indeterminado, de la

potencialidad de creación; una ética crítica no puede determinar de una vez y para siempre lo valioso y bueno para una colectividad.

De esta forma, la autonomía social, política, e individual, ante la institución y sus valores como productos humanos, es una condición fundamental de la ética y por ello, la ética requiere ser autónoma. De la misma manera entonces, la autonomía como condición de una crítica verdadera a la institución y a la moral o a la ética, es también contenido de la ética misma: la ética empieza entonces en la posibilidad efectiva, y por la posibilidad efectiva, de la libertad de la sociedad y de los individuos antes sus propias creaciones; ante lo que instituyen como realidad social cargada de sentido y significado.

A la cuestión ética de la autonomía como condición y contenido, viene de suyo en lo individual y lo colectivo, el problema humano del deber, del hacer, las mejores o más adecuadas leyes e instituciones; el problema de la justicia, la igualdad, la responsabilidad, la verdad, y la vida. Problemas de nuevo, que son parte y consecuencia del asumir y explicitar la institución como obra humana, de los valores sustantivos del proyecto de autonomía. Se hace en este sentido énfasis en la cuestión central, de que dicho contenido de la institución y sus valores es siempre problema individual y colectivo, es siempre un problema común que se define y orienta entre los implicados.

En el mismo sentido, el asunto del poder explícito es un punto inevitable de la ética. No sólo por que realiza y resguarda los valores en un modo moral-política o ética-política reiterativa del orden, es decir, heterónoma, e ideológica, como señala Villoro (1997), sino porque en el proyecto de autonomía, en la democracia como régimen, se establecen las condiciones y posibilidades efectivas de un cuestionamiento y determinación reflexiva y deliberada, dando cuenta y razón sobre lo justo, de la institución y el bien común.

Las posibilidades de una postura ética autónoma ante el bien común de una colectividad, su crítica y determinación, pasan por la autonomía política aunque esta no se reduzca a ello. Lo que consideramos valioso no puede ir sin la relación

que establecemos con lo instituido siendo ello mismo instituido; sin la posibilidad efectiva de una autonomía. Un sistema ético autónomo es un problema social por su contenido, por su relación con la institución, por los mecanismos morales y políticos que lo transmiten y resguardan, y por el individuo social como agente último que lo encarna; es pues un problema que tiene que pasar por el poder explícito como instancia máxima de deliberación de lo social.

En este sentido, si establecemos que el punto de partida de una ética crítica autónoma es el individuo, tenemos que presuponer un grado de creación de autonomía social que lo ha posibilitado, pero que, en la medida que no es existente en lo social y político, su realización efectiva esta reducida y tendría que materializarse en dicho espacio: sólo una posición autónoma de la sociedad sobre sus valores sustantivos y su institución, sobre su responsabilidad, puede permitir la transformación de ambas. A la inversa, un poder político que se coloque autónomamente sobre su institución presupone una participación efectiva de una sociedad e individuos en algún nivel autónomos y no sólo, de un grupo de representantes de la sociedad que actúen éticamente ya que se requiere de dicha participación efectiva, de una democracia participativa, en la determinación y cuestionamiento de la institución: de una política.

En cualquier caso, la ruptura, distanciamiento, crítica, etc. de contenido ético, sea el punto de donde empiece, tiene que orientarse a la autonomía individual y social respecto a la institución y sus distintos niveles si pretende ser verdadera. Debe pues, establecer las condiciones en que una colectividad se coloque deliberada y reflexivamente ante su institución y sus valores. Si no se establece una relación autónoma con la institución no puede haber deliberación y determinación del contenido institucional y de los valores, no puede haber instituciones ni, como señala Villoro (2003), un bien común que responda verdaderamente a los intereses efectivos de los individuos, grupos, comunidades, etc. contrario en la misma línea, al pensamiento ideológico que responde a intereses de grupos o clases disfrazados de bien común.

Concretamente, sólo en una política, en una autonomía social, es posible un poder explícito conforme a la ética ya que parte del principio y condición de la libertad ante la propia institución y sus valores .

Siguiendo a Villoro (2003) pero complementando con la cuestión de la autonomía social e individual, la política se ha de ocupar del cuestionamiento de la institución y de los valores que encarna en una moral determinada y en la política misma. Ambos niveles los somete a crítica de manera deliberada y reflexiva, rompe con ellos para dar cuenta y razón de las instituciones más adecuadas y valores sustantivos que considera a partir de la defensa de la autonomía, del problema de lo justo, de la equidad, la verdad, la vida y la responsabilidad. Es pues un ejercicio de disrupción ante un orden institucional y moral determinado, y una oposición de otro orden desde la autonomía.

El cuestionamiento lo hace en un contexto concreto, es decir, cuestiona la materialidad o efectividad de una institución y las significaciones que encarna, anteponiéndole otras que partan de los intereses y necesidades de la sociedad en cuestión y de los distintos sectores implicados.

Por ello, tiene que procurar que lo decidido, lo que determina y justifica deliberadamente, vuelva y se realice en el poder mismo, en la moral, en la sociedad, y en los individuos; debe procurar que se encarne pues en la totalidad en la sociedad y los individuos, así como en los mecanismos que transmiten la institución.

Lo que empezó como cuestionamiento y crítica autónoma de una colectividad sobre su institución, y continuo como deliberación, implicación y responsabilidad sobre el contenido nuevo, debe volver a las situaciones concretas para realizarse en todos los niveles. Por ello una ética y una política autónoma al tomar por objeto una realidad que es necesaria transformar opera como idea regulativa de la acción para su realización en condiciones reales: “La postura ética es una expresión del pensamiento disruptivo. Pero no intenta destruir lo existente

para quedarse en el vacío de lo imaginario; su tarea es labrar en la realidad existente, otra” (Villoro, 1997: 248).

Villoro señala, que es regulativa de la acción porque aun no se realiza, pero también porque nunca se realiza cabalmente, porque la sociedad proyectada, su institución y valores, siempre trasciende lo orientado, es decir, permanece abierta. Pero hay que señalar que el carácter de no realización cabal se encuentra ante todo en el carácter imaginario de la propia institución, del empuje de la creación y la posibilidad de siempre poder volver sobre las mismas; de que terminen por no ser las adecuadas en algún aspecto y requieran ser repensadas o reflexionadas; de ahí la cuestión de nuevo de la importancia de la autonomía ante la facultad de creación humana.

Por lo tanto, un proyecto que parte de una ética y una política autónoma no puede más que realizarse desde contextos reales, en prácticas concretas de determinación social e individual de la institución y de su efectividad en bienes e instituciones sociales, en la moral, en la política y en los individuos. Es pues un proyecto que como germen, realizan y constituyen sociedades reales en su propio devenir. Son ellas las que establecen las rupturas, las condiciones de posibilidad, los mecanismos y medios de creación y realización de la autonomía, ya que, como hemos señalado, es producto de la imaginación social e individual, de la realización con lo instituido como práctica del imaginario instituyente que se topa cada vez con la realidad efectiva instituida y su empuje por mantener lo instituido, sea por violencia o por reinterpretación y cooptación de lo instituyente.

Una ética, al tomar por objeto de su reflexión el aspecto del bien que encarnan las significaciones sociales, la moral que la transmite y norma conforme a ellas, así como una política que en su relación y determinación por la institución igual la resguarda, ejerce y transmite, implica en la autonomía, un vínculo con la política como condición de su posibilidad, tanto al cuestionamiento, cómo a la deliberación reflexiva y lucida sobre su contenido. Tiene pues, una relación intrínseca con la política, y por ello su proyecto como ética autónoma, implica una política si quiere verse realizada en los dominios que le competen. Es incluso



contenido fundamental de la ética misma la realización de la autonomía social e individual. La ética inicia en la autonomía como condición y como contenido, por ello se conecta y es al mismo tiempo política, que por su objeto debe permanecer autónoma y en alerta contra cualquier determinación absoluta, heterónoma, de la institución; de la ética y de la política.

La principal motivación entonces de una ética no puede más que partir de la libertad misma, social e individual, ante la institución y sus implicaciones efectivas, y no sólo de la libertad ante sus implicaciones. Es decir, cualquier forma de dominación humana tiene un fundamento imaginario que se tiene que abordar de manera autónoma. La libertad se juega o inicia respecto a la institución heterónoma, ideológica y fetichizada como forma de dominación primera.

Por último, este movimiento no puede más que ser obra de una sociedad específica y de sus individuos ante su institución. Es ella que se moviliza y rompe con un orden determinado, y no podría ser de otra manera sino no sería autonomía. Pero en la medida en que existe este germen, es en la medida en que tenemos referencia de experiencias concretas, tanto históricas como presentes, es en la medida que como postura ética y política estamos obligados a su formación. Es decir, sino existe la autonomía y esta depende de la sociedad misma, en tanto somos parte de ella, tenemos que generar las condiciones de formación de colectividades y sujetos autónomos:

Como decía antes, como siempre he pensado, la participación de los ciudadanos o de los miembros de cualquier colectividad-ya se trate de los sindicatos, de asociaciones estudiantiles...-no es un asunto en el que baste con esperar que ocurra un milagro...Hay que trabajar para ello, hay que establecer disposiciones institucionales que la faciliten, que lleve a la gente a participar; y la pieza central de esto es la paideia [...], la educación. Y esta educación no solamente es asunto de la escuela. La escuela es sólo una pequeña parte [...] Todo lo que hace la sociedad es, también, educativo. (Castoriadis, 2007: 91)

Si la producción de autonomía pasa por condiciones sociales que la posibiliten, esas condiciones tienen que construirse desde las instituciones existentes, en

amplio sentido. La educación, la formación, la socialización conforme la autonomía es una vía necesaria para que pueda existir democracia efectiva compuesta de individuos autónomos. Esto en la medida de que no emerja de la sociedad misma como proyecto instituyente radical, pero sobre todo, en el contexto de que sí hay su presencia en distintas sociedades y comunidades a nivel mundial.

#### **4.6 Ciencias sociales y proyecto de autonomía**

Hemos dicho que la instancia conjuntista-identitaria permite en un primer momento a una sociedad determinada organizar el mundo, lo que se le da en su interacción en lo físico, biológico, etc. incluida ella misma y sus individuos en sus distintos niveles; conocerlo y establecer patrones de identidad que le permitan actuar e intervenir en él, siempre en función de las miras imaginarias que instituye; que establecen o determinan qué es conocimiento y qué no, así como su contenido y dirección.

No quiere decir que el contenido de lo conjuntista-identitario, lo que descubre o produce, no tenga validez u objetividad por el hecho de estar atravesado por lo imaginario, que sea imaginario pues, porque no le permitiría intervenir y establecer su mundo. Por eso es una dimensión que le posibilita establecer las bases de su materialidad y dar cuenta de las regularidades que son verdaderas más allá de su institución, aunque solo valgan en función de ella.

Sobre esa base la sociedad puede atribuir a conocimientos, que fue posible producir por dicha facultad humana, a una fuente externa a la misma; mitificarlos en su origen, pero también, determinar conocimientos que son en lo fundamental de contenido imaginario. Esta es la tendencia de las sociedades heterónomas. Ahí el contenido y el carácter del conocimiento tienen principio y fin en la clausura de la institución.

Esto es más nítido cuando ya no se trata del conocimiento de lo físico o de lo natural, sino de lo sociohistórico y de lo psíquico e individual. Por las

condiciones de indeterminación y creación imaginaria social y radical, no se les puede establecer un contenido último; una naturaleza, un funcionamiento, una estructura, etc. Hacerlo implica la clausura y la institucionalización heterónoma de las mismas.

Si el conocimiento de lo social-histórico está inscrito en la institución en tanto significaciones, leyes y valores, significa que no hay conocimiento que no obedezca o se apunte por ellas. Significa también, que es parte de cualquier sociedad y que, en el proyecto de autonomía en específico, el conocimiento de lo social histórico es un proyecto ético-político.

En este sentido, las ciencias sociales nacen y pertenecen a este ámbito de conocimiento que la sociedad construye sobre sí. Como parte del proyecto moderno se orientan por la separación de cualquier representación y organización de la sociedad de contenido mítico, principalmente religioso, e intentan fundar el orden en bases racionales. Pero esto sólo en principio, ya que se da una bifurcación entre la autonomía y la racionalización de la sociedad que es necesaria demarcar para discernir y señalar sobre las variadas posturas en ciencia social que son de interés.

En un primer momento, el conocimiento de lo social-histórico es parte propiamente del proyecto de autonomía; del movimiento que la sociedad realiza sobre sí para autoreflexionarse y autoalterarse explícita y lúcidamente. Castoriadis (2002) en este sentido sostiene que el conocimiento de lo social histórico supone el conocimiento de la sociedad a la que se pertenece como el de las otras sociedades, presentes o pasadas. Que a diferencia de las sociedades heterónomas donde hay una clausura de significación que determina el contenido de la propia institución y el lugar de las otras sociedades en ella, en la autonomía se desarrolla un verdadero interés de los otros en calidad de otros.

A diferencia de la tendencia de las sociedades que establecen el conocimiento de los otros por un interés de conquistar, dominar, explotar, etc. el intento de conocimiento se da por el esfuerzo de superar la clausura de la

institución a la que se pertenece; lo cual permite dejar de establecer una separación radical y acceder a la verdadera alteridad, al reconocimiento de distintas formas de instituir el mundo. De que la sociedad en la que uno está inscrito es una forma más entre otras:

Dejamos de considerar además, nuestra representación del mundo cómo la única llena de sentido. Sin abandonar necesariamente nuestras instituciones -ya que, en realidad, son estas instituciones las que hicieron este cuestionamiento-, podemos adoptar una posición crítica sobre ellas: podemos descubrir [...] que las instituciones y las representaciones pertenecen al *nómos* y no al *phúsis*, que son creaciones humanas, y que no son otorgadas por *Dios* o por la *naturaleza*. (Castoriadis, 2002: 264).

Esta cuestión permitiría entonces la posibilidad de cuestionamiento y de acción respecto de la propia institución; de su transformación deliberada por medio de la reflexión. Al mismo tiempo que en ella se inscribe y se dispara la tradición por el conocimiento, es decir, que el conocimiento de lo socialhistórico forma parte íntegra de la política y de la filosofía:

La geografía, la historiografía y la etnología (en lo que las distingue de las crónicas de los sacerdotes y de los reyes, así como de los relatos de viajes maravillosos y míticos) nacieron, de hecho, como partes de la filosofía en el sentido más amplio (y el más verdadero) del término, que es, en sí misma, una dimensión del movimiento de emancipación democrática. (Castoriadis, 2002: 264)

La producción y búsqueda del conocimiento se da entonces como manifestación del proyecto de autonomía en todos los ámbitos, y se da precisamente como un cuestionamiento siempre abierto de las representaciones heredadas en filosofía y ciencia. Como una verdad que se entiende como corrección, ya que establece e instituye un estado determinado de las cosas siempre en la posibilidad de que pueda ser juzgado. De la misma manera, a este movimiento del conocimiento le corresponde una perspectiva de racionalidad como proceso abierto de crítica y elucidación.

Por la otra parte, el proyecto de racionalización de la sociedad ha sido objeto de crítica por su pretendida universalidad, objetividad y neutralidad; está vinculado a los objetivos de las sociedades occidentales de progreso, desarrollo y razón. Aquí la tendencia y la crítica de este proyecto la entendemos como parte de un movimiento en la modernidad hacia la determinación.

Los fundamentos lógicos y ontológicos (Castoriadis, 2013) que subyacen a esta forma de conocimiento de lo socialhistórico se orientan en la búsqueda de regularidades absolutas de su objeto, es decir, en la negación e imposibilidad de considerar el objeto en sí mismo, lo sociohistórico y lo imaginario, y de referirlo por un lado a la misma institución de manera externalizada, pero también, a “una historia que esa sociedad padece como perturbación relativa a esa norma, o como desarrollo orgánico o dialectico, a esa norma, fin o telos” (Castoriadis, 2010 :269 ). De tal manera que, la tendencia principal de dicha lógica es la de estar sometida por una instancia que aparece como exterior.

Esta tendencia a determinar el sentido del ser, de evitar la multiplicación de los entes y del ser; de dominar y subordinar a dicha lógica una forma del ser que desborda un contenido específico como lo histórico-social y lo imaginario, encuentra su expresión concreta en el fisicalismo y el logicismo.

El fisicalismo, que tiene en el funcionalismo a su máximo representante, reduce la sociedad y la historia a la naturaleza. Explican o dan cuenta de la organización social a partir de unas necesidades humanas estables que tienen principio y fin en lo biológico. Este modelo mantiene dicha explicación a pesar de la evidencia de muchas actividades que escapan a la mera necesidad humana y las diferencias radicales entre las distintas sociedades. A su vez, pretende explicar dichas diferencias entre las sociedades desde el principio de desarrollo/subdesarrollo, por lo cual, lo que encubre esta postura grosso modo, es que “las necesidades humanas, en tanto sociales y no meramente biológicas, son inseparables de sus objetos, y que tanto las unas como las otras son instituidas cada vez por la sociedad en cuestión” (Castoriadis, 2013: 275).

Por su parte, el logicismo, tiene en el estructuralismo una primera forma que piensa la sociedad como una cantidad determinada de elementos con características específicas organizados en lugares igualmente determinados según ciertas reglas, de tal manera que tanto los elementos como el lugar que ocupan en una estructura determinada son estables al final de una determinada cantidad de posibilidades manifiestan una estabilidad estructural:

Así, pues, la misma operación lógica, repetida un cierto número de veces, daría cuenta de la totalidad de la historia humana y de las diferentes formas de sociedad, que sólo serían las diferentes combinaciones posibles de una cantidad finita de los mismos elementos discretos. Esta combinatoria elemental [...] debe suponer cada vez como indiscutibles, tanto el conjunto de elementos sobre el cual recaen sus operaciones, como las oposiciones, o diferencias que postulas entre ellos.(Castoriadis, 2013: 275)

La otra forma está caracterizada por una tendencia a la determinación sin límite de todas las formas existentes que se le presentan. De establecer relación entre ellas, derivarlas unas a partir de las otras en función de un elemento central que las refleja y da cuenta del orden que les es inherente: “Carece por completo de importancia que a ese elemento se le llame razón-como en el hegelianismo-materia o naturaleza, como en la versión canónica del marxismo” (Castoriadis, 2013: 277).

De este movimiento lo que queremos destacar, es la tendencia a la clausura de lo social-histórico y de lo imaginario como indeterminación y sobre todo como creación de formas; de como la ciencia social en sus fundamentos filosóficos ha intentado determinar un contenido último de los mismos. Pero también, de cómo esta lógica-ontológica pertenece a la institución social misma, al empuje del dominio conjuntista-identitario por establecer una hegemonía sobre lo imaginario:

La problemática esbozada anteriormente sólo es la concreción de esta antinomia en los dominios de lo imaginario y lo social-histórico. Fisicismo y logicismo, causalismo y finalismo, son solo maneras de extender a la sociedad y a la

historia las exigencias y esquemas fundamentales de la lógica identitaria. Pues la lógica identitaria es lógica de la determinación, que se especifica, según los casos, como relación de causa-efecto, de medio a fin o de implicación lógica. (Castoriadis, 2013: 282)

Inscrito en el proyecto de modernidad, la exigencia de la lógica conjuntista-identitaria en el dominio social la tenemos que entender como creación de una significación social: la expansión ilimitada del dominio racional. Esta significación se incorpora en el capitalismo, pero también en la totalidad de la sociedad y el conocimiento, lo cual trae consigo 2 problemas principales:

El primero refiere a la influencia universalmente invasora de la “racionalidad” y de la “racionalización” capitalistas. El segundo se relaciona con la tendencia nefasta – y casi inevitable- del pensamiento a buscar fundamentos absolutos, certidumbres absolutas, proyectos exhaustivos. La lógica conjuntista-identitaria crea las ilusiones de autofundación, de la necesidad y de la universalidad. La “Razón” –en realidad, el entendimiento- se presenta entonces como el fundamento autosuficiente de la actividad humana, la que sin aquella descubriría que no posee otro fundamento que ella misma. Y la contrapartida (y “garantía”) “objetiva” de esa “Razón” se debe descubrir en las cosas mismas. (Castoriadis, 2008: 21)

Nos interesa entonces destacar el movimiento del conocimiento en particular de lo socio-histórico como parte del proyecto de autonomía. A la vez, reconocer y enfatizar el proyecto paralelo de la expansión ilimitada del dominio racional ante el cual lucha y se confronta la autonomía.

Una de las primeras teorías que se da como respuesta y parte del empuje de la autonomía es el marxismo. Ve en un primer momento la articulación entre el proyecto efectivo capitalista y la lógica ideológica de la teoría que le es propia. La denuncia como ideología de un sistema material de opresión y le antepone un proyecto distinto en tanto reconoce que la teoría tiene una pertenencia y significación social a la que ha de responder como praxis revolucionaria, “es decir, Marx elige la economía dese una acción ético-crítica previa, y su crítica de la

economía política es, exactamente, el ejercicio de la razón ético-crítica en un nivel material epistemológico pertinente” (Dussel, 1998: 320).

Pero al verse en conflicto y afectación mutua las dos formas de racionalidad, el marxismo termina por reproducir el problema al que se opone desde otro lugar. Expresa la tendencia a la determinación de lo social y de la historia como un fin de esta última expresado en el desarrollo de la técnica al servicio no de una clase en particular, sino de la sociedad. Es decir, el marxismo reduce por un lado, al desarrollo de la vida material el sentido, la función de la sociedad, y expresa en la técnica como medio de ese desarrollo, la significación de la expansión ilimitada del dominio racional. Por ello el marxismo expresa este conflicto de racionalidades que resuelve en su tendencia a la determinación y clausura de lo social, de la misma manera que lo hicieron las revoluciones al burocratizarse y terminar el proyecto en el control del partido como mecanismo más adecuado de garantía de desarrollo del socialismo real:

El resultado final es que el capitalismo, el liberalismo y el movimiento revolucionario clásico comparten el imaginario del progreso y la creencia en que la potencia material y técnica, como tal, es la causa o condición decisiva para la felicidad o emancipación humana (inmediatamente o, después de un plazo, en un futuro ya descontado desde ahora). (Castoriadis, 2008: 21)

La aparición del capitalismo, y concretamente, del imaginario de la expansión ilimitada del dominio racional, condiciona sobremanera el proyecto de autonomía y de la ciencia social en él. La problemática se agudiza y se centraliza en desentrañar este nuevo imaginario heterónomo y sus consecuencias efectivas, de tal manera que la autonomía debe de luchar contra las opresiones concretas, materiales, y las imaginarias propiamente que han colocado dicha tendencia incuestionable de la sociedad hacia el dominio de lo conjuntista-identitario, de la expansión ilimitada del mismo.

Lo anterior inicia con Marx al denunciar el carácter ideológico de la razón moderna, pero continúa con la teoría crítica al denunciar su carácter instrumental; de la teorización del aspecto negativo de la sociedad moderna y sus fundamentos



pseudoracionales en lo filosófico y científico dadas las consecuencias últimas expresadas en el mismo capitalismo y en los sistemas totalitarios modernos.

Pero es en el contexto que se da entre el fin de la segunda guerra mundial, y la instauración de los sistemas totalitarios socialistas así como la hegemonía mundial del capitalismo que inicia con la caída del muro de Berlín, que el proyecto de autonomía sufre una crisis grave manifestada en la época del conformismo generalizado (Castoriadis, 2008), o como señala y establece Lyotard (1987), la época posmoderna.

En este sentido, el saber para Lyotard -y la cultura en general- es un lenguaje, específicamente, es un juego y en tanto juego, determinado por reglas que validan o invalidan el terreno de su realización. Pero sobre todo, “Esta idea de una agonística del lenguaje no debe ocultar el segundo principio que es complementario suyo y que rige nuestro análisis: que el lazo social está hecho de jugadas de lenguaje” (Lyotard, 1987:13).

El fin de los metarelatos de la modernidad para Lyotard, es determinada por su imposibilidad como alternativa en el contexto de la sociedad informatizada. La imposibilidad de seguir sus reglas de lenguaje y su propuesta de lazo social, sea este el de entender la sociedad como un todo funcional, o el de la sociedad dividida en dos. Desde entonces, el juego legítimo a jugar desde el saber no es ni el de la emancipación, ni el de la funcionalidad o el sistema, ni el del poder ya que estos tienden a presentarse como homogéneos. El lazo social al que aspira el saber para que sea legítimo tiene que partir del reconocimiento de la diversidad cultural.

La sociedad en esta concepción, está conformada metafóricamente por átomos estructurados parcialmente en redes de lenguajes que son imposibles de capturar por las instituciones, como el caso por excelencia del saber narrativo, en tanto saber que históricamente se ha pretendido borrar por el proyecto de universalización de la razón moderna. Este saber se mantiene y se ha mantenido en el hecho de ser contados:

Hay, pues, una inconmensurabilidad entre la pragmática narrativa popular, que es desde luego legitimante, y ese juego de lenguaje conocido en Occidente que es la cuestión de la legitimidad, o mejor aún, la legitimidad como referente del juego interrogativo. Los relatos, se ha visto, determinan criterios de competencia y/o ilustran la aplicación. Definen así lo que tiene derecho a decirse y a hacerse en la cultura, y, como son también una parte de ésta, se encuentran por eso mismo legitimados (Lyotard, 1987: 22).

Ante esto, Lyotard apuesta por la legitimación por paralogía, entendiendo por esta a las jugadas hechas por las pragmáticas de los saberes en tanto apertura a la manifestación de lo diverso. Esto porque es imposible construir metaprescripciones a modo de abarcar las distintas y posibles jugadas del lenguaje que se dan en el mundo social.

En este sentido, el reconocimiento de la diversidad cultural se presenta también en una corriente igual de importante por su presencia e influencia en la teoría social posmoderna denominada socioconstruccionismo. Esta se presenta explícitamente como una perspectiva relativista pues parte de que la realidad es una construcción de la sociedad, es decir, que la sociedad establece y configura su propia realidad. A esta perspectiva la orienta la siguiente tesis: “todo lo que consideramos real ha sido construido socialmente. O lo que es más radical, nada es real hasta que la gente se pone de acuerdo en lo que es” (Gergen, Kenneth y Gergen, Mary, 2011: 13). Lo cual no quiere decir que no exista la realidad física o biológica, que sean estrictamente construcciones de la sociedad, sino que las mismas cobran sentido y significado para una colectividad en particular y, en esa medida, forman parte de su realidad.

Para el socioconstruccionismo no puede haber por lo anterior, una diferencia ni superficial ni radical entre las sociedades ya que para cada una lo que vale es la realidad que han construido socialmente. No hay pues una realidad social verdadera y objetiva a la que tengan que aspirar las demás sociedades,

antes bien, la verdad y a objetividad son construcciones sociales, contrario a las perspectivas que hemos señalado como deterministas, en particular, al positivismo. De esta manera esta corriente presupone igual valor en las formas de construcción de la realidad:

El construccionismo social nos libera de la tarea de intentar decidir qué tradición, conjunto de valores, religión, ideología política o ética es, trascendental o definitivamente, la verdad o lo correcto. [...] todas las opciones pueden ser validas para un grupo de personas. Las ideas construccionistas nos invitan a un pluralismo radical, es decir, a abrirnos a muchas formas distintas de nombrar y valorar. No hay fundamento para declarar la superioridad de la propia tradición, y por ello, el construccionismo nos abre la puerta a una postura de curiosidad y de respeto hacia los demás. (Gergen, Kenneth y Gergen, Mary, 2011: 25)

De la misma forma, ante el contenido social que expresa dominación, violencia, injusticia, opresión, el socioconstruccionismo antepone el diálogo antes que despreciar o eliminar dichas formas puesto que significaría establecer una construcción social verdadera.

Vemos pues en ambas perspectivas la oposición ante el paradigma racional moderno y una defensa de la diversidad como trinchera de la teoría social. A su vez, una influencia y manifestación tanto el giro histórico, el giro lingüístico y el giro político. En este sentido el posestructuralismo francés forma parte de esta corriente, con la diferencia de que se concentra en desentrañar, sea a través de la genealogía (Foucault, 2010) o la deconstrucción (Deleuze y Guatari, 1972), el carácter histórico, social y político de la racionalidad moderna como sistema de dominación. En particular, del saber de las ciencias sociales y humanas como parte de este dispositivo. Es decir, no sólo construye su perspectiva desde una ruptura con los determinismos sociales otorgándoles dicho carácter, sino que a partir de ellos da cuenta de la relación saber/poder instaurada en la modernidad.

Sin embargo, aunque no son estrictamente lo mismo, comparten un abandono de racionalidad moderna en defensa de la relatividad cultural, o la agencia cultural e incluso individual -cuestión que en el posestructuralismo se

manifiesta como comprensión del sistema de dominación- sino también un abandono del proyecto de autonomía y de la teoría social dentro de ella, por lo cual pueden entenderse como parte del mismo movimiento que se da después de la modernidad y que se establece con el prefijo pos:

El “posmodernismo”, la ideología que decora a la época con un “complemento solemne de justificación”, presenta el caso más reciente de intelectuales que abandonan su función crítica y se adhieren con entusiasmo a lo que está ahí, simplemente porque está ahí. Indudablemente, el “posmodernismo, como tendencia histórica efectiva y como teoría, es la negación del modernismo. Puesto que [...] la crítica de las realidades instituidas nunca se detuvo durante el periodo “moderno”. Y eso es exactamente lo que está sucediendo rápidamente con la bendición filosófica de los “posmodernos”. (Castoriadis, 2008: 25)

No es sino hasta la emergencia de las perspectivas críticas latinoamericanas en nuestro caso, que la teoría marxista, la teoría crítica e incluso el posestructuralismo, son retomadas y redimensionadas en tanto críticas a la expansión ilimitada del dominio racional, sea desde el problema de la modernidad/colonialidad, desde la razón indolente o la simplificación por racionalización. Pero sobre todo, que resurge en la teoría social el proyecto de autonomía como consecuencia directa y acompañamiento de los movimientos emergentes que inician a finales de los años 90's del siglo XX en América Latina en específico, principalmente de las culturas indígenas. Ellos encarnan de nuevo el proyecto de autonomía que tras sus últimas expresiones de la década de los 70's parecía haber desaparecido a nivel mundial.

En oposición a la perspectiva instituida de carácter eurocéntrico que coloca a la modernidad europea como producto exclusivo de sí misma, la modernidad es la instauración del primer sistema-mundo controlado y gestionado en el centro por Europa gracias a la colonización de Amerindia (Dussel, 1998).

La explotación material y humana son las bases principales del desarrollo europeo. A su vez, en tanto colonialismo, imponen y producen una serie de exclusiones y jerarquías acorde a las necesidades de dichos sistema: raza, etnia,

clase, género, sexo. De esta forma se establece un patrón de poder a nivel mundial, una matriz colonial del poder, que sienta las condiciones de posibilidad de aparición del paradigma racional moderno y del capitalismo, mismos que responden y potencian dicho sistema. Es decir, el desarrollo científico, tecnológico, económico, político, filosófico, son efectos y consecuencias de la dominación europea a nivel mundial:

Y bien, este nuevo paradigma, acorde a las exigencias de eficacia, <<factibilidad>> tecnológica de rendimiento económico, de << gestión>> de un sistema-mundo enorme y en expansión. Es la expresión de un necesario proceso de simplificación por <<racionalización>> del mundo de la vida, de sus subsistemas (económico, político, cultural, religioso, etc). (Dussel, 1998:60)

Esta modernidad/colonialidad no ha cesado desde su aparición. Contrario a las perspectivas que señalan su fin con las independencias, con la desaparición de la dominación directa de las colonias, los estudios decoloniales dan cuenta de su continuidad en un formato posmoderno o global. La importancia de esta continuidad Quijano (1992) la ubica en la racionalidad moderna, ya que esta ha sido parte fundamental de la normalización y naturalización científica y objetiva de las exclusiones y jerarquías impuestas por la colonialidad:

En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las “razas”, de las “etnias”, o de las “naciones” en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante. (Quijano, 1992:12)

En este sentido, la permanencia de las estructuras históricas de dominación no es sólo material, sino que lo material después del colonialismo en tanto sistema global de dominación se sostiene por una dominación del imaginario de las culturas sometidas; por una represión y aniquilación de formas de conocimiento,

de producción simbólica e imaginaria y la imposición de patrones de la cultura occidental:

La colonialidad en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como poder político explícito fue destruido. Ella no agota, obviamente, las condiciones, y las formas de explotación y dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal. Las relaciones coloniales de periodos anteriores, probablemente no produjeron las mismas secuelas y sobre todo, no fueron la piedra angular de ningún poder global. (Quijano, 1992: 14)

Para esta perspectiva, la racionalidad moderna no está separada de la colonialidad. El paradigma científico moderno está orientado a explicar e interpretar el orden social de acuerdo a sus necesidades; justificando las exclusiones históricas que impone:

De ese modo, en fin, aquellas ideas de totalidad que elaboraban una imagen de la sociedad como estructura cerrada, articulada en un orden jerárquico, con relaciones funcionales entre las partes, presuponían una lógica histórica única para la totalidad histórica, y una racionalidad que consistía en la sujeción de cada parte a esa lógica única de la totalidad. Esa idea lleva a concebir la sociedad como un macro sujeto histórico, dotado de una racionalidad histórica, de una legalidad que permitía prever el comportamiento de la totalidad y de cada parte y la dirección y la finalidad de su desenvolvimiento en el tiempo. La parte rectora de la totalidad encarnaba, de algún modo, esa lógica histórica. En este caso, respecto del mundo colonial, Europa.

De la misma manera que Foucault (2010) pero desde una perspectiva del sistema-mundo, la decolonialidad denuncia la articulación entre el saber y el poder moderno como mecanismo de normalización disciplinaria de los cuerpos individuales y de la regularización del orden social conforme los intereses políticos estatales anclados al capitalismo y al colonialismo (tanto interno como externo) ; como biopoder y biopolítica. Es pues, la lógica de la determinación de los social e individual que se articula con la expansión ilimitada del dominio racional

(Castoriadis, 2008), o la simplificación de la vida por racionalización (Dussel, 2009).

Por esta razón, la decolonialidad ve necesario un desprendimiento de dicha racionalidad; de retomar las concepciones de sociedad que existen en la mayoría de culturas no occidentales regidas por una noción de totalidad que coexiste con una visión de la heterogeneidad, de la pluralidad:

La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. (Quijano, 1992: 20)

#### **4.7 Campo de la intervención social como dispositivo de saber/poder**

La relación que se da entre la institución imaginaria y el orden de valores comunes que la acompaña, a través del sistema moral y poder explícito heterónimo o autónomo, con la ciencia social, se manifiesta como ya señalamos, en un primer nivel que es teórico, es decir, en la perspectiva epistemológica, en el paradigma, aunque ella no se reduzca según el caso a dicha relación. Pero en un segundo nivel también se manifiesta en la exigencia inaugurada por Marx respecto a la praxis. Es decir, respecto a la perspectiva teórica que asume en el sentido práctico de la teoría su objeto primordial; que la teoría como conocimiento de lo socialhistórico ha de incidir en la realidad social, particularmente, en la exigencia de transformación de la misma.

La dimensión de la praxis señala que ningún conocimiento esta o puede estar separado del hacer que instituye y realiza una determinada sociedad ya que obedece a sus fines y necesidades, sea este científico o no científico. De esta forma las ciencias sociales han de contribuir explícitamente a dichos fines prácticos en términos del compromiso con la transformación, es decir, tomando

distancia del idealismo, pero también de las maneras en que la ciencia social hace teoría y práctica con sentido de la institución capitalista. De ahí el énfasis en la transformación como praxis revolucionaria.

Porque la ciencia y la sabiduría están motivadas en deseos ligados a la vida práctica, no son fenómenos al margen de los fines sociales que se plantean amplias comunidades humanas. El estudio de los antecedentes y de las funciones sociales del conocimiento puede arrojar luz en el conflicto que opone los intereses particulares, de grupo o de clase, al interés general en la supervivencia y en el perfeccionamiento de la especie. (Villoro, 2014: 266)

De esta manera este nivel práctico, de la misma manera que el nivel teórico, al ser parte de la institución social, se dará según su contenido y según los dispositivos morales y políticos que garantizan el ordenamiento imaginario; los sentidos y significados que impone.

Respecto a las formas contemporáneas, la forma hegemónica se encuentra en relación directa con la vertiente de la modernidad como expansión ilimitada del dominio racional y con la problemática del Estado ante la cual se despliegan formas de orientación autónoma que en conjunto pertenecen a un campo concreto como prácticas de poder sustentadas en el conocimiento de lo social y lo individual. En este sentido, el campo se entenderá según la perspectiva de Bourdieu.

El campo del poder es un campo de fuerzas definido por la estructura del balance de fuerzas existente entre formas de poder, o entre diferentes especies de capital. Es también un campo de luchas por el poder entre los detentores de diferentes formas de poder. Se trata de un espacio de juego y competencia donde los agentes e instituciones sociales que poseen la suficiente cantidad de capital específico (económico y cultural en particular) para ocupar las posiciones dominantes dentro de sus respectivos campos (el campo económico, el campo de la administración pública superior o el Estado, el campo universitario y el campo intelectual) se enfrentan entre sí en estrategias que apuntan a preservar o transformar este balance de fuerzas [...]. (Bourdieu en Escolar, 2010:238-239)



#### **4.7.1 La intervención social como dispositivo histórico de dominación**

La principal forma y orientación de esta práctica tiene su fundamento y antecedente en la transición a la modernidad. Al respecto Carballada (2012), retomando la metodología genealógica de Foucault, identifica los principales momentos y aspectos de la configuración de la intervención como dispositivo de racionalización de lo social. Destaca en ello el vínculo estrecho que establece la intervención con el dispositivo político estatal que se va configurando como un poder sustentado ya no en el pensamiento mítico, sino en el saber racional. Es decir, de la intervención como dispositivo de saber/poder que forma parte de un dispositivo más amplio como el poder explícito estatal.

Dentro de dicha genealogía un momento fundamental es la instauración de la visión contractualista manifiesta en la filosofía política de Hobbes. En ella, el establecimiento de la sociedad civil exige la entrega de la soberanía a manera de contrato social al Estado (Leviatán) como forma de superación de la guerra de todos contra todos, la barbarie, lo primitivo, es decir, como forma de garantizar el orden social y la paz.

Ubicados en las luchas políticas contra la conquista inglesa de la primera mitad del siglo XVII, esta lectura de la modernidad refiere más a su vertiente dominante, más que a su versión autónoma. A lo que refiere Carballada es al mecanismo histórico que se dio como respuesta y conflicto ante las luchas revolucionarias, emancipadoras y autónomas que resurgen en Europa después de varios siglos de ausencia del proyecto de libertad.

Lo que quería Hobbes de acuerdo a Foucault (2010), era eliminar el discurso y análisis histórico-político “que saca a la luz la guerra como rasgo permanente de las relaciones sociales, como trama y secreto de las instituciones y sistemas de poder” (108). Guerra que será entendida desde este análisis como una guerra de razas en el sentido cultural que para entonces aun guardaba el término. Al mismo tiempo, justificará y dará razón a la rebelión contra dichos sistemas de poder que sometían a una raza sobre otra partir de la guerra. De esta

manera, la guerra de razas como discurso y denuncia histórica-política, es traducida en un primer momento, como guerra de todos contra todos para su eliminación.

El discurso filosófico jurídico de Hobbes fue una manera de bloquear ese historicismo político que era, en consecuencia, el discurso y el saber efectivamente activos en las luchas políticas del siglo XVII [...]. La operación de Hobbes consistió en conjugar todas las posibilidades, aun las más extremas, del discurso filosófico jurídico, para silenciar el discurso del historicismo político. (Foucault, 2010: 109)

Por lo tanto, el Estado aparece como reformulación y reestructuración de las antiguas formas de dominación bajo el discurso de la soberanía, el orden social, la sociedad civil, la paz. Es una continuidad de la dominación sobre un saber filosófico jurídico y político contra un saber y lucha histórica que denuncia la dominación. Por ello, la intervención como parte de este dispositivo estatal toma por objeto, tanto evitar que aflore la rebelión como transgresión del orden social y la paz, así como encausar sobre las nuevas instituciones a los derrotados.

En otras palabras, se está fundando la necesidad de la intervención, justamente allí donde el contrato puede romperse, violarse o resquebrajarse: el lugar de lo que se considera débil o vulnerable. Todo aquello que no coincida con una racionalización de la sociedad en cada uno de los espacios (locura, minoridad, enfermedad, escuela, muerte, etcétera) deberá ser reordenado, racionalizado e introducido en la vida "metódica". Es decir, será ingresado a la modernidad. (Carballeda, 2012: 25)

La transición a la modernidad significará desde este movimiento político, la instauración de un Estado y de instituciones que garanticen la dominación en clave racional y que eviten su transgresión. A su vez, lo que se resalta de esta problemática es el papel del saber, tanto en la rebelión, como en la dominación. Hobbes desde lo jurídico-político justifica filosóficamente los fundamentos del Estado y el nuevo orden social, es decir, aporta un saber racional al dispositivo del

poder. Saber que dentro del dispositivo de la intervención inicia su desarrollo como explicación racional de lo que ha tomado como objeto de su dominio e incidencia.

Posteriormente, un segundo momento que permite entender la configuración de la intervención como dominación es el del surgimiento en Francia, a finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII, de la fragmentación por parte de la nobleza del discurso histórico del Estado sobre sí mismo cuya función era manifestar su derecho y fundar la soberanía. Fragmentación que se produce primero con la reactivación del hecho de la guerra como trasfondo de un determinado orden político y social, de la invasión de los francos sobre los galos específicamente. Pero principalmente es la aparición “de un nuevo sujeto de la historia, en el doble sentido de que se trata de un nuevo dominio de objetos para el relato histórico, y al mismo tiempo, de un nuevo sujeto hablante en la historia” (Foucault, 2010:136).

Sujeto que tiene relación con la problemática inglesa que surge 100 años antes, pero esta vez con un carácter más complejo de acuerdo a Foucault, debido a que se da por dos frentes, el primero “contra la monarquía y sus usurpaciones del poder; por el otro, contra el tercer estado, que por su parte se valía justamente de la monarquía absoluta para avanzar en beneficio propio sobre los derechos de la nobleza”(137). En este sentido, la historia emerge como saber en tanto instrumento contra la dominación que se establece como guerra perpetua en lo político, lo jurídico, lo histórico, lo económico.

Se trata, por eso mismo, de modificar, en su propio dispositivo y su equilibrio actual, las relaciones de fuerza. La historia no es simplemente un analizador o descifrador de fuerzas, es su modificador. Por consiguiente, el control, el hecho de tener razón en el orden del saber histórico, en síntesis, decir la verdad de la historia, significa, por eso mismo, ocupar una posición estratégica decisiva. (Foucault, 2010: 161)

De tal forma que en el siglo XVIII se establece el saber histórico como instrumento de rebelión. Como descripción del estado de guerra y del hacer la guerra a través de la historia, y como instrumento o arma ante la misma. Pero fundamentalmente,

que ante este historicismo y la lucha que acompaña, del cual el mismo Foucault pretende hacer el “elogio” y ser su continuidad o pertenencia con su genealogía, el poder político estatal y el saber (filosofía, ciencias humanas, historia) responden para su cooptación, neutralización y domesticación. Contrario a la perspectiva que se da sobre la ilustración como problema del saber y la verdad en consonancia con el orden y la paz, estos forman parte de la lucha contra el historicismo.

Con respecto a esta idea (...) de que el saber y la guerra no pueden pertenecer a la guerra y no pueden ser sino del orden y la paz, creo que lo importante es que el Estado moderno la reimplanto profundamente en nuestro días mediante lo que podríamos llamar la *disciplinización* de los saberes en el siglo XVIII. Y es esa idea la que nos hace insoportable el historicismo, la que hace que nos resulte insoportable aceptar algo así como una circularidad indisociable entre el saber histórico y las guerras que son contadas por él y que, a la vez, sin embargo, lo atraviesan. (Foucault, 2010:163)

Ver el movimiento de disciplinamiento en lugar del avance del conocimiento sobre la ignorancia, consiste en dar cuenta de la existencia dispersa, fragmentada, múltiple, heterogénea, de saberes durante el siglo XVIII que tenían por ejemplo las características de existir en secreto, independencia recíproca, garantía de independencia individual. Y principalmente, lucha de unos contra otros que con el desarrollo de los medios de producción, de las demandas económicas, es decir, del capitalismo, se acentúan en término económico-políticos.

Al mismo tiempo, el Estado directa e indirectamente interviene sobre los saberes que hasta entonces existían en dicha multiplicidad y fragmentación a través de cuatro operaciones que garantizaron su disciplinamiento: eliminación y descalificación de los pequeños saberes inútiles, normalización de los saberes entre sí, clasificación jerárquica y centralización piramidal. Todo ello sobre el entendido de no ser disciplinamiento, sino una manifestación del progreso de la razón, de la ciencia.

Siglo XVIII fue el siglo del disciplinamiento de los saberes, es decir, la organización interna de cada uno de ellos como una disciplina que tiene, en su campo de

pertenencia, a la vez criterios de selección que permiten desechar el falso saber, el no saber, formas de normalización y de homogenización de los contenidos, formas de jerarquización y, por último, una organización interna de centralización de esos saberes en torno de una especie de axiomatización de hecho. Por lo tanto, ordenamiento de cada saber como disciplina y, por otra parte, exposición de esos saberes así disciplinados desde dentro, su puesta en comunicación, su distribución, su jerarquización recíproca en una suerte de campo o disciplina global que se denomina, precisamente, la ciencia. (Foucault, 2010:171)

En este panorama donde saberes pertenecientes a las ciencias naturales como la medicina, es donde Carballada sitúa el segundo momento de importancia de la intervención social. Donde las intenciones ahora amparadas en el conocimiento científico serán principalmente el ingreso a la modernidad de aquellos que para la época amenazan el lazo social, es decir, al movimiento que se mantiene dentro del historicismo político.

Cobra sentido entonces, que el saber disciplinado tome por objeto de conocimiento lo que ha definido como amenaza así como las formas o mecanismos para su normalización, principalmente en términos individuales: “De ahí que en el contexto de la ilustración y en relación con la problemática de la integración se define lo patológico, lo criminal, ilícito, desviado, sin razón, irregular, etcétera.” (Carballada, 2012: 27).

Finalmente, en esta genealogía de la intervención como dispositivo de saber/poder donde los saberes disciplinados y las instituciones que los acompañan primordialmente desde las ciencias naturales en torno a la normalización de los cuerpos individuales, se desarrollará a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX un nuevo dominio de objeto de conocimiento y de práctica institucional como parte de las estrategias de cooptación de la denuncia y lucha del historicismo político. Este nuevo dominio es entendido como dispositivo de regularización, el cual, toma por objeto los fenómenos que tiene que ver con los procesos colectivos, con los fenómenos de masa: con la población. Es un tecnología que no elimina la primera, sino que la integra. Refiere al contexto para

su normalización y que Foucault entiende desde los conceptos de biopoder y biopolítica.

Desde el siglo XVIII (o, en todo caso, desde finales del siglo XVIII) tenemos, entonces, dos tecnologías de poder que se introducen con cierto desfasaje cronológico y que están superpuestas. Una técnica que es disciplinaria: está centrada en el cuerpo, produce efectos individualizadores, manipula el cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez. y , por otro lado, tenemos una tecnología que no se centra en el cuerpo sino en la vida; una tecnología que reagrupa los efectos de masas propios de una población, que procura controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente; una tecnología que procura controlar (y eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos. Es una tecnología en consecuencia, que aspira, no por medio del adiestramiento individual sino del equilibrio global, a algo así como una homeostasis: la seguridad del conjunto respecto de sus peligros internos. (Foucault, 2010: 225)

Como parte entonces de este ordenamiento social y su custodia, de la prevención de desbordes como el de la revolución francesa, de atender las posibilidades del cambio que significa deformación o retroceso del orden, de la corrección del cuerpo y el contexto, es decir, de la articulación de la detección y clasificación de lo anormal y la aplicación del disciplinamiento que toma por objeto un “otro” sobre el cual se incidirá, es como urge y se desarrolla la intervención social durante el siglo XVIII y XIX de acuerdo a Carballada (2012) en seguimiento de Foucault (2010), teniendo continuidad durante el siglo XX y XXI.

Lo que queremos enfatizar entonces, en tanto genealogía de los saberes, es la relación entre la producción de discursos y de conocimientos y la problemática del poder como lucha o enfrentamiento. En este sentido, la intervención como ejercicio de poder fundamentado en una producción de conocimientos y discursos que lo acompañan, como una forma de práctica, forma parte de un conflicto histórico explicitado por un movimiento histórico político que denuncia la dominación que subyace y atraviesa el orden social. Es concretamente una forma de respuesta que logra mantener dicho orden de

dominación traduciéndolo en términos de la razón, el progreso, la modernidad, el Estado, la luz, la ciencia; es parte de la domesticación y neutralización de los distintos movimientos que buscaban la transformación de la realidad socioeconómica y política.

De esta manera es que el saber se instrumentaliza, se convierte en una tecnología, en un medio para los fines de la dominación; se instrumentaliza desde el Estado y las instituciones; se convierte pues en un ejercicio de poder. Por ello Foucault permite dar cuenta de cómo la dominación es un ejercicio de poder transversal y no sólo ejercido por el Estado. Que en tanto dominación se ejerce en niveles micro y macro que son interdependientes. Por ello la ciencia, y sus modos de instrumentación práctica en distintas instituciones y desde el Estado, es un problema político; por el vínculo que tiene con la dominación, en último término, con el vínculo que tiene con la institución que resguarda ese poder.

Por último, respecto a América Latina, esta forma de práctica como ejercicio de poder que se configura en torno a las luchas revolucionarias, y las movilizaciones y discursos histórico-políticos, toma forma de contra-insurgencia (Zibechi, 2010). Como práctica de dominación sustentada en las ciencias sociales que se dispone a la desarticulación de dichos movimientos, de su normalización, disciplinamiento; de su intervención.

Son pues, estas formas de práctica sustentadas en teorías, en las ciencias humanas y sociales, vinculadas al poder explícito estatal y a la matriz colonial del poder, de las que toma distancia la intervención como praxis autonómica, ya que la misma podemos decir forma parte del movimiento histórico-político de la modernidad como autonomía.

#### **4.7.2 Respuesta desde el centro del sistema-mundo a la práctica de intervención disciplinaria.**

Hemos mencionado de inicio en este capítulo, que la teoría de Marx es la primera teoría que se da la práctica revolucionaria como objeto de su teorización. Pero dicha praxis revolucionaria significaba un cambio radical en el sistema político y económico, un cambio en la propiedad de medios de producción y en las relaciones de producción que sólo podía garantizar un poder estatal en manos del proletariado a través de partido socialista, de la instauración del movimiento en el poder; de un Estado Socialista. De esta manera la crítica a la ciencia en particular radicaría en primera, a su ausencia de dominio práctico, cierto idealismo, y a su pertenecía directa o indirecta a un sistema ideológico que justifica el sistema capitalista. No concebía entonces la existencia de una praxis que no fuera revolucionaria en estos términos, lo cual significa, la pertenencia de la teoría de manera fiel a un orden político y económico.

Sin embargo, en la medida en que el avance del capitalismo a nivel mundial como parte del sistema mundo evito el avance de las luchas revolucionarias, y de que las mismas luchas revolucionarias del bloque soviético manifestaron en su burocratización y autoritarismo contradicciones necesarias de analizar, la perspectiva de la praxis redujo igual su margen y exigencia de maniobra. En este sentido, referimos al hecho de lo que el Marxismo como teoría y el socialismo efectivo representan dentro de las luchas revolucionarias de su tiempo: tanto formaron parte en del proyecto de autonomía como del proyecto de expansión ilimitada del dominio racional y el disciplinamiento.

Respecto de la práctica como intervención cuyo fundamento es el discurso y conocimiento racional, científico, propio de los dispositivos de normalización que hemos descrito, el marxismo y el socialismo no pudieron escapar como formas de dominación a pesar de la exigencia de la praxis revolucionaria o por sus limitaciones respecto el contenido del objeto de la revolución.



En todo caso, hay una cosa cierta: el tema del biopoder, desarrollado a finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, no sólo no fue criticado por el socialismo sino que, de hecho, éste lo retomó, lo desarrolló, lo reinstaló, lo modificó en algunos puntos, pero no reexaminó en absoluto sus fundamentos y sus modos de funcionamiento. En definitiva, me parece que el socialismo retomó sin cambio alguno la idea de que la sociedad o el Estado, o lo que debe sustituirlo, tienen la función esencial de hacerse cargo de la vida, de ordenarla, multiplicarla, compensar sus riesgos, recorrer o delimitar sus oportunidades y posibilidades biológicas. Con las consecuencias que ello tiene cuando estamos en un Estado socialista que debe ejercer el derecho de matar o eliminar, o el de descalificar. (Foucault, 2010: 236)

Siguiendo por lo tanto, en este contexto de crisis de los movimientos revolucionarios, de la consolidación del capitalismo y de la posguerra, las respuestas que se intentan generar en tanto praxis ya no son en términos globales o radicales. Por eso mismo, podemos decir, que a partir de los años 50's del siglo XX, las respuestas se asumen explícitamente como intervenciones en el campo de la ciencias humanas y sociales.

Desde la forma en que está organizada la ciencia como producción de conocimiento, como enseñanza del conocimiento, y como instrumentación práctica o biopoder, se genera una crítica al campo y se antepone la necesidad de otra forma de atender los problemas y de construir el conocimiento; una forma de praxis que en principio intenta escapar de la intervención como ejercicio de dominación.

Respecto de las ciencias sociales en específico, la praxis que marca la intervención es el método de la psicología denominada investigación acción, y tiene en la figura de Kurt Lewin a su fundador. Parte de la crítica a la superficialidad de la psicología social en su método (encuestas) y a la incapacidad de dar cuenta y resolver los problemas investigados: “la insatisfacción con los modos de producir conocimiento y al conocimiento producido y a su capacidad de explicación y la transformación de la sociedad en la cual se aplica” (Montero, 2012:123). Por ello, la investigación-acción como método pretende trascender

dichas limitaciones poniendo en el centro la producción de conocimiento para la necesidad de transformación de la realidad.

De acuerdo con esta perspectiva, el conocimiento se orienta a la mejora de la vida y a la solución de problemáticas. A la exigencia de producir cambios sociales, lo cual supone que teoría y práctica no están separados; la teoría opera en función de la práctica y viceversa, por lo cual dentro del proceso de investigación las personas involucradas participan aportando su perspectiva en un movimiento que no es estático sino que se puede modificar.

Pero a la par de la psicología, se dan en este periodo otras corrientes que toman la intervención como su hacer. Ardoino (1987) muestra en un esfuerzo de síntesis, de una tendencia en el campo muy amplia que se da contraria en principio a la hegemonía del positivismo, las principales perspectivas que alimentarán las escuelas y estilos de intervención que establecen el cambio como su principal objeto:

La primera, ilustrada por la escuela de la dinámica de grupo (K. Lewin); aplica al campo micro-social un modelo derivado de las ciencias físico químicas (campo de fuerza electromagnético) traducido por formulaciones matemáticas (álgebra topológica). La segunda, inspirada en el psicoanálisis y partiendo de los trabajos de W. R. Bion, S. R. Slavson, y S. H. Foulkes, tenderá principalmente a mirar al grupo como una "tópica proyectada", superficie proyectiva, y por tanto se interesará de manera privilegiada en las producciones imaginarias. Finalmente, la tercera se inspira en la tradición anarco-sindicalista que a partir de los acontecimientos de mayo de 68 en Francia ha adquirido vigor en los años finales del decenio que termina. A diferencia de los precedentes, su perspectiva es resueltamente sociopolítica y radical, si no es que revolucionaria. (Ardoino, 1987: 17)

De la misma forma, este autor señala dos aspectos centrales en estas perspectivas que revelan distintas concepciones y proyectos de cambio social como "visiones de mundo". En primer lugar, distingue dentro de las dos primeras corrientes una tendencia conservadora. En ellas la cuestión del método se

combina y se complementa sin mayor problema. Coinciden en torno a sus intenciones de ayuda, asistencia, reparación y cuidado que sea articula con una perspectiva sistémica, estructural o funcional de lo social, es decir, presuponen un orden social regido por leyes y normas que hay que mantener y en dado caso de desorientarse hay que recomponer: “El orden, racional o natural, se postula como algo normal, mientras que el desorden reviste un carácter patológico” (Ardoino, 1987:17). De tal manera que el objeto de esta tendencia de la intervención es mantener y defender el orden que presuponen rige lo social.

Es pues una tendencia de la intervención operativa y apolítica en el sentido de que puede reconocer el atravesamiento de fuerzas políticas en su dominio de intervención pero ante el cual no guarda vínculo su hacer, sino que este se reduce a un cuestión técnica y de investigación práctica, a “funciones de adaptación, de regulación y de reducción de las tensiones que la clínica psicosociológica llegó incluso a privilegiar sistemáticamente” (Ardoino, 1987: 19).

En segundo lugar, el análisis institucional, el socioanálisis y el sociopsicoanálisis principalmente, se dan como “visión del mundo” y como praxis más cercana al problema de autonomía que nos interesa respecto al campo de intervención. En dicho contexto de los movimientos estudiantiles, junto a los aportes del posestructuralismo francés, el análisis institucional aporta a las nuevas lecturas sobre el poder, en el sentido de establecer la relación entre lo macro y lo micro, de transversalizar el ejercicio de poder como forma de resguardo de la institución que va del Estado estrictamente como poder explícito al Estado como estructurante de las relaciones cotidianas, de las instituciones, del inconsciente (Lourau, 2008). Reitera pues la dimensión de poder que organiza la intervención y dispone una metodología contrasociológica y contra la dominación como intervención, es decir, contra lo político en su forma estatal.

Por ello esta tendencia, particularmente el análisis institucional, no se concentra en el desorden ni en la reparación o la vuelta al orden, sino en el cuestionamiento sobre el sentido instituido socialmente. Al hacer una articulación entre el psicoanálisis, el marxismo y el imaginario social, se concentra en la

reproducción de la institución imaginaria pero también de la emergencia o creación de nuevas significaciones en el contexto específico en que las instituciones, las formas sociales y los individuos tienden a producir y reproducir las relaciones sociales de producción capitalista. Diremos también, las relaciones sociales organizadas en torno a la colonialidad.

Por ello, el dispositivo del análisis intenta generar las condiciones en que los sujetos, las organizaciones, los grupos, las instituciones, den cuenta a manera de análisis, del lugar y los modos en que son organizados y subjetivados dentro de dichas relaciones. La implicación alude a ello, y de ella no escapa el propio analista y su práctica ya que forma parte del análisis y del sentido del propio dispositivo como dimensión asumida dentro del campo de intervención propiamente.

La intervención más militante que asocia una perspectiva socioeconomicopolítica a sus procedimientos prácticos asignará menos importancia a esta implicación libidinal que a la implicación institucional que se desprenderá de la posición, las afiliaciones, los lazos de solidaridad y de transversalidad reconocidos en la situación, con respecto a posturas moduladas efectivamente de acuerdo con la manera en que cada uno las inviste. El análisis de los discursos, de los componentes, pero además de todas las otras formas de manifestación institucional, entre las que se hallan comprendidas el implícito y lo no dicho, lo reprimido y lo suprimido, desembocará en los fenómenos de poder.

#### **4.7.2 La intervención como proyecto ético-político autónomo**

Alfredo Carballada (2002) ubica los orígenes de la intervención social en la transición de lo antiguo a lo moderno. Concretamente, en medio de la situación de conflicto social el Estado se va configurando y justificando como instancia que permite terminar con el estado de guerra natural señalada por Hobbes. De tal manera la sociedad y el Estado son una unidad donde la primera delega el poder a la segunda para garantizar la paz y la seguridad.

Pero la constitución del Estado en realidad implica el ocultamiento del trasfondo histórico que generó el conflicto que es interpretado como guerra de todos contra todos e impone desde una traducción racional, moderna, el orden que se pretendió derrumbar. La consecuencia es en primer lugar la construcción de las formas para concretar el orden de paz; para controlar o domesticar el conflicto. En segundo lugar, que cualquier resurgimiento del conflicto en particular y amenaza en general del nuevo orden social y político de “paz” será interpretado como problema social o anormalidad, de tal forma que en esa orientación es que se constituye la intervención social.

Carballeda sigue de esta manera el pensamiento de Foucault (2008), para quien la constitución del Estado es la respuesta histórica del poder explícito de dominación de una cultura sobre otra, es decir, de las relaciones de colonización interna. Respuesta que tiene el sentido de mantener instituciones heterónomas justificadas sobre un proyecto de racionalidad moderna.

El conflicto que se quiere ocultar el de la guerra de razas que subyace al orden sociopolítico de las monarquías y que se configura como lucha y discurso histórico-político contra la dominación impuesta producto de dichas guerras. Discurso que des-normaliza entonces el poder. Por ello Foucault ve en el discurso de Hobbes una operación de negación de esta lucha, y un comienzo de los dispositivos de poder y saber que acompañaran al poder político Estatal como formas de dominación sustentadas en el conocimiento científico de los cuerpos individuales y la sociedad como totalidad objetual.

La sociedad en este sentido moderno, es un proyecto de ejercicio y prolongación de la dominación de unas sociedades sobre otras que el poder explícito materializa y garantiza. Una vez que es denunciada y señalada esta dominación la institución colonial se rehace sobre bases racionales, filosóficas y científicas que aportan elementos de justificación de un nuevo poder e instituciones que las resguarden llamada Estado. La sociedad civil al delegar al Estado el poder no hace más que reconocer el contenido de la institución así entendida.

Pero Foucault está hablando de las sociedades occidentales, de un colonialismo interno. Incluso reconoce que durante la lucha del discurso histórico-político de la guerra de razas el descubrimiento de América tiene efectos de contragolpe sobre dichas luchas: permite principalmente la traducción de la guerra de razas en un racismo biológico como parte de la operación de la institución para mantenerse en el colonialismo y heteronomía.

Desde la perspectiva de América, son los estudios coloniales los que aportan elementos para entender el desarrollo de las instituciones sustentadas en la dominación colonial, el lugar del Estado y la racionalidad filosófica y científica que los acompaña en tanto dispositivos de poder. Es decir, para entender la institución moderna y la forma estatal que la acompaña conforme a un saber, es preciso pensar esa institución desde el problema del colonialismo en general, y desde el colonialismo mundial en particular que marcó el desarrollo de dicha institución como proyecto de la racionalidad moderna y del Estado que la resguarda. En esta forma de institución dominante y dominadora como colonialismo primero y como colonialidad después, justificada sobre principios racionales, filosóficos y científicos, es donde se despliega el poder explícito y sus instituciones, es donde se despliegan formas de intervención social tendientes a mantener, reproducir y proteger el orden que imponen.

Al pretender imponer modelos de normalidad que justifican las exclusiones y jerarquías que impone la colonialidad, delimita el ámbito de su intervención, es decir, intenta que se oriente las distintas culturas hacia esos modelos disponiendo la formación necesaria, pero también, ante cualquier conflicto que ponga en cuestionamiento interviene para contenerlo e intentar domesticarlo.

En el caso de las sociedades periféricas al sistema mundo como el caso de las nuestras, de América Latina, diversos han sido los movimientos sociales que han luchado contra dicho sistema. Un ejemplo de ello son los movimientos revolucionarios a partir de Cuba y que culminaron en las dictaduras. Pero recientemente, después de las movilizaciones indígenas y urbanas, la intervención

social desde sus argumentos racionales de la ciencia social, se han orientado a la contrainsurgencia con pretexto de la pobreza (Zibechi, 2010 ).

En conjunto, estos dispositivos forman parte del mismo movimiento de la institución heterónoma mundial de colonialidad, es decir, de una forma específica de dominación que se pretende real, verdadera, racional, objetiva, desarrollada, etc. es por ello una intervención arraigada en un proyecto de sociedad específico, es un proyecto político específico que toma como objeto de propiedad y de dominación todo lo que se le aparece pues pretende no tener límites.

Estamos refiriendo con lo anterior el planteamiento desarrollado por Castoriadis (2008) sobre la relación entre la institución y el poder explícito, de cómo el poder explícito en tanto se encarga de resguardar la institución en su forma heterónoma esta aparece como incuestionable en su justificación. De cómo la misma tiende a cerrar el problema de su contenido y clausurar la imaginación. Dicha forma institucional y la forma estatal que le corresponde al estar sustentadas en bases racionales que clausuran la imaginación con fines de dominación tienen esta orientación, ya que se le adjudica a la razón el fundamento último e incuestionable de dicha institución.

Aparece la razón por ello, como entidad en sí misma, separable e incluso externa al ser humano. Con facultades inherentes que pueden y deben determinar del todo. En esa medida es heterónoma, y es colonial, en la medida en que naturaliza conforme razón las dominaciones sobre las cuales se desarrolla.

Es sobre estas bases pseudo-racionales, científicas, sobre las que se desenvuelve un tipo de intervención y un tipo de ciencia social que más que cuestionar reproduce de una u otra manera dicho orden, pero también, contiene las amenazas del mismo. En esa medida es que la perspectiva de conocimiento social y los dispositivos son unos y no otros; por lo general los que tienden a ver la sociedad y la historia conforme una naturaleza, función, estructura, lógica, etc. es decir, conforme determinidad y clausura de la imaginación en general, o su domesticación, y en lo particular, clausura de la autonomía individual y colectiva.

Pero contrario de esta tendencia de la institución social heterónoma y dominante a nivel global, del proyecto Estatal que le es propio, y de la intervención en ciencias sociales que le acompaña, la ética-política en este campo es igual parte del proyecto institucional y político histórico de la autonomía.

En particular en América Latina ha cobrado relevancia primero, como consecuencias de las movilizaciones sociales influenciadas por el Marxismo y cuyas expresiones se dieron hasta la entrada de las dictaduras y la represión del movimiento del 68, y en los 90's con la aparición del levantamiento Zapatista de Liberación Nacional en México, Los Sin Tierra en Brasil y Los Piqueteros en Argentina, mismos que dan cuenta de las movilizaciones indígenas y rurales que se dan desde entonces.

En concreto, toda la corriente de investigación e intervención orientada a la transformación de las condiciones sociales de opresión, desde las metodologías participativas, forman parte de dicho posicionamiento ético-político. Están también los aportes de la corriente Argentina de Enrique Pichón Riviere, Ana María Fernández, Paulo Freire, Ignacio Martín Baró, etc. es decir, son varias las perspectivas que se pueden señalar como parte del movimiento de autonomía desde las ciencias sociales de intervención. Esto a pesar de las críticas de que pueden ser objeto, como su carácter en muchas de ellas marxistas o su carácter de privilegiar un discurso y una práctica que tiene como centro los excluidos, los pobres, las víctimas. Lo primero porque el Marxismo instituyó una perspectiva que reduce a la cuestión material el problema social, clausurando con ello la imaginación y la autonomía. Respecto de lo segundo, porque la autonomía es un proyecto social de transformación que implica salir de las formas de opresión y exclusión material, pero también simbólica e imaginaria, y en ese sentido implica a la totalidad de la sociedad. Es un trabajo en todos los sentidos y respecto de todos los sectores.

Entendida la cuestión de que la autonomía como proyecto, esta ha permitido y exigido tener conocimiento de causa sobre los distintos dominios de realidad en que estamos inscritos para poder realizar el proyecto de sociedad



deseado, ese proyecto en el caso de las ciencias sociales tiene que ser capaz de reconocer el carácter creador e instituyente de la misma sociedades y de los individuos con miras a su responsabilización. Tiene que partir entonces de la comprensión de las diversas modalidades en que cada sociedad instituye una realidad, en que dispone un poder explícito que resguarda su institución, los modos de relación con otras sociedades a partir de dicha institución, así como los modos de fabricación de los individuos y de reproducción institucional de sí misma. La comprensión en este sentido no es determinación, pero tampoco es simple relativismo, es orientación de un proyecto social e individual específico, en el caso que señalamos, un proyecto de autonomía porque no se puede ser imparcial ante las formas sociales e históricas. La crítica y comprensión van articuladas.

El criterio de ciencia social de esta manera, no supone perezas en las perspectivas, sino aportes en un horizonte que las posibilita. Seguimos en este sentido los aportes de Ana María Fernández (2002) respecto de la caja de herramientas como estrategia analítica contraría al eclecticismo. La caja permite conforme un proyecto ético y político, retomar de las perspectivas teóricas los aportes pertinentes para la problematización y comprensión que pretendemos echar andar. De nuevo, porque la división no puede ser tajante sino que cobra sentido en dicho proyecto, en dicha concepción de lo social e histórico es que, incluso las perspectivas y métodos positivos y cuantitativos pueden ser retomados, en la medida en que permiten dar cuenta de lo que de regular y funcional aparece en las sociedades, pero que no se reduce a ello. Sin este horizonte epistémico y ético-político, es decir, crítico, se corre el riesgo de reproducir lo que la institución heterónoma con insistencia empuja.

Ahora bien, la intervención desde una perspectiva ética-política autónoma desde las ciencias sociales, al pertenecer al dominio social le implican todo aquello que la sociedad instituye y ordena, tanto lo que tiene que ver con la formación o educación de los sujetos, así como con la institución que se encarga de transmitir sus significaciones y valores, como las instituciones que se encargan

del orden y administración de lo instituido. Pero también, de instituciones que atienden lo que a la sociedad se le presenta como problemático. Es decir, son diversidad de instituciones con las que se ve implicada, tanto instituciones públicas como privadas, la intervención social.

En este marco de lo instituido, de las condiciones efectivas del ámbito de la intervención, es donde una perspectiva autónoma intenta incidir. La intervención desde un proyecto ético-político en ciencias sociales busca en escenarios diversos, de problemáticas y contenidos variados, que van de la prevención, a la acción sobre problemáticas como violencia o la educación, la implicación de los sujetos en sus realidades; busca generar condiciones sobre el cuestionamiento y entendimiento de la realidad social e individual, así como su responsabilización.

Es decir, más que normalizar y reproducir un orden, que legitimar las condiciones sociohistoricas que producen y reproducen las realidades y problemas en que están inscritos los sujetos (individuos, instituciones, colectividades, comunidades), tiende a generar condiciones que permitan su comprensión, su cuestionamiento, su reflexión, su implicación, su responsabilidad. Eso implica un trabajo que considera a individuos y sus contextos. Va de lo individual hacia lo público y viceversa.

Lo que busca es la construcción y producción de una cultura de la autonomía, es decir, busca la formación de individuos y colectividades autónomas con vistas a aportar a las condiciones de posibilidad de una sociedad autónoma que ejerza una verdadera política. En ese sentido, intenta participar de ello, pero asume que dicho proyecto no depende y no tiene respuesta en esta actividad ya que en última instancia es la sociedad la que tiene que generar y concretar dicho proyecto. Por estas razones, intenta ante todo la participación efectiva y reflexiva como método de intervención. Como camino pedagógico que invita y sugiere la actividad política consiente y reflexiva que permita la solución de los propios problemas.

En este sentido, mucho de su método aboga por la imaginación, por su apertura. La imaginación como señala Ana María Fernández( 2007 ), no sólo es una posibilidad de reflexividad, de cuestionamiento, sino es creación de otras formas donde va implicada la dilucidación de sus consecuencias y de sus posibilidades como formas otras de mundo y de relación más justas, equitativas, libres. No es la apertura de la imaginación sin más, es la imaginación autónoma.

Por estas razones, la intervención ética-política supone un sujeto que interviene, que realiza el ejercicio que pretende socializar y generar. Supone un sujeto que se intenta construir autónomamente pero que, en tanto reconoce que mientras no exista una sociedad que determine sus valores y sus significaciones deliberadamente y realice instituciones que procuren la autonomía, es decir, mientras no exista sociedad e individuos autónomos no se puede suponer autonomía individual por ejemplo. Por ello busca la construcción de condiciones que abonen a una verdadera política y a la construcción de sujetos autónomos. Por ello su postura ética-política: busca llevar a lo común desde una práctica específica de intervención, el problema y la necesidad de poder y ejercer la responsabilidad sobre las instituciones, sobre las significaciones, y sobre la creación de otras radicalmente distintas. Cuestión que no es posible si no se trabaja en ello, si no se construyen dichas condiciones en lo individual y lo colectivo. Se asume pues como parte de dicho proyecto y orienta conforme el mismo su práctica y su conocimiento.

Es por tanto que va más allá del problema o ámbito específico, de la particularidad de la situación, población, tema. Es una perspectiva de sociedad y de individuos. Implica pues la totalidad de la sociedad. Si lo que se pretende es una sociedad justa, instituciones que son creadas humanamente y deliberadamente desde un poder explícito que se da como política y que antepone valores como la justicia y la libertad, la intervención desde las ciencias sociales que permitan una comprensión crítica ha de orientarse sea cual sea su problema o ámbito, a la transformación de las condiciones y a la realización de la autonomía.

## **5. REFLEXIONES SOBRE LA ÉTICA-POLÍTICA AUTÓNOMA DESDE UNA EXPERIENCIA DE FORMACIÓN EN INTERVENCIÓN DESDE LA PSICOLOGÍA SOCIAL**

Dos aspectos de inicio orientan los resultados de la experiencia. Por un lado, la comprensión de los contenidos revisados; la claridad que se adquirió y los motivos o condiciones que la posibilitaron o no; así también, las sensaciones que generaron, ya que entendemos que tanto el contenido, su comprensión y sensación no están separados, es decir, damos importancia al senti-pensar como bien señala patricio guerrero (2010), y no sólo al pensar incrustado en la racionalidad moderna colonial que se ha señalado.

Finalmente, nos concentramos en la forma y contenido en que lo revisado ayudo al proyecto en particular de las compañeras y compañeros que tomaron el curso. Si les dio elementos para comprender cómo el poder y el valor atraviesan su propia práctica.

### **5.1 Implicaciones conceptuales: sensaciones y comprensión**

En la sesión de presentación del proyecto lo primero que se busco reiterar fue el interés por el mismo más allá de la cuestión institucional. De igual forma se realizo un ejercicio sobre las nociones de los conceptos a trabajar en el curso.

El proyecto pareció pertinente pues consideraron ayuda a pensar y saber desde dónde uno hace su proyecto de intervención. Aporta al tema de la implicación en el proyecto, además de que el contenido de la ética-política está presente en la formación pero lo consideran no muy real, pero también, de que siempre va a ser un problema.

En un inicio la comprensión sobre la ética refería a un modo de hacer y de relacionarse con el mundo, los otros y las cosas, en términos generales. Que es aprendido, que se subjetiva, y nos permite entender porque es a partir de

nociones. En general ese modo es positivo. Pero también implica un cuestionamiento, un pensar lo que es, sus estructuras, y de donde viene.

Sobre la política se entendía está como una estructura o forma de organización que una sociedad crea y elige para sostenerse. Que es una forma de relación, negociación entre sujetos, actores, posturas, realidades. Una forma que se supondría en teoría, ejercemos todos y no sólo un grupo, clase o partido como tradicionalmente se piensa, que todos somos seres políticos, pero no hay una educación. Se señaló que sí existe una relación entre ética y política porque refieren ambas al modo en que nos relacionamos y de determinar las formas de ver la realidad en cada ámbito. Ambas dimensiones participan en la construcción de la realidad.

En cuanto a la formación y la ética-política, esta mencionaron se relaciona en la forma en cómo nos pensamos y accionamos como actores dentro del sistema social, como parte de nuestra formación como sujetos sociales, como modo de ver a los otros.

Para la sesión 2, de lo político y la política en un inicio hubo confusión con los distintos niveles del poder por lo que costó trabajo su comprensión. Al mismo tiempo, el contenido les pareció muy amplio y fuerte. Respecto a la democracia y la autonomía consideraron que es un trabajo muy grande, de muchos años, viendo o intentando dimensionar lo que han hechos los zapatistas por ejemplo. En consideraciones finales, señalaron que la sesión les permitió establecer algunos conceptos aun en lo complicado del mismo; que es una primera referencia e incluso un punto de inflexión que permite moverse de lugar. Ponerlo en perspectiva sobre nuestro contexto generó el sentirse abrumado por la conciencia de la misma y sus prácticas. Las sensaciones fueron ambiguas puesto que ya habían revisado al autor: entre la esperanza, la necesidad y lo valioso de la propuesta, del cuestionamiento, pero también de lo difícil de pensar en ella.

En la sesión 3, sobre la ética heterónoma la lectura fue buena en la comprensión, a pesar de que también manifestaron dificultades. Se intento

reformular con preguntas e ir dando un orden. Los ejemplos que pone el autor respecto a la reducción de la ética a la cuestión individual permitieron esclarecer el problema que se quería plantear. Se identificó el problema al señalar que hay problemas que no se resuelven en acciones individuales porque son problemas sociales y políticos. En esa comprensión vuelve a aparecer la sensación de ser muy fuerte la aseveración de una sociedad que omite o calla situaciones que no son éticas pero que implican voluntad política. Apareció aquí una reflexión sobre los límites de sus propios proyectos, sobre las situaciones de los sujetos y contextos de los sujetos con que trabajan, como su situación económica. De cómo la gente con la que uno trabaja y uno mismo, es producto de circunstancias que a ambos los exceden y que requieren para su solución de cuestiones políticas; que una intervención queda limitada en ese sentido aunque apunte a dicho problema. Se refirió a cómo no se puede entrar en ciertos problemas porque se sabe que ya no tiene que ver con uno solamente en tanto interventor, sino con problemas más amplios que son mejor no decir o no trabajar. De cómo las condiciones políticas configuran realidades. Significativo en este sentido, fue que la conciencia de un problema ético-político, no garantiza saber qué hacer y cómo.

Generó confusión y contradicción, visto desde lo social, el hecho de que ciertas normas éticas no se cumplen como el no mataras en las guerras por el capital; el problema de las circunstancias y sus posibilidades, que condicionan una norma ética; de la necesidad de prudencia para poder decidir en determinadas circunstancias en que no hay regla y norma de facto. Se pensó en el problema del cuidado a los demás, de cómo con las acciones reducidas a los individuos se invisibiliza el problema social-institucional del descuido de los ancianos, los pobres, los indigentes. Por ejemplo.

Finalmente vuelve a aparecer la sensación de ser mucho trabajo del contenido revisado, así como la importancia del cuestionamiento individual y social en determinadas condiciones y sus posibilidades; de no quedarse enfrascados en la teoría, sino permanecer abiertos. Respecto a sus proyectos señalaron la importancia de conocer las implicaciones éticas y políticas no sólo en razón de

uno mismo como individuo (“es como un nudo”). De cómo uno se coloca ante el proyecto pero también ante la vida en general, cuestión que afectivamente es complicada, que es triste. Se mostro mucha afectividad y reflexividad.

Posteriormente, en la sesión 4, se inicio con una clarificación de la sesión pasada a partir de un esquema, ya que a la coordinación le quedo la sensación de poca claridad. Señalaron a esto los demás que si era mucha información pero que quedo claro.

La lectura del texto fue débil. Dado que eso se empezó a ver desde la sesión última, se dispuso una estrategia; se trabajo en base a definiciones por un lado, y conceptos por el otro con tarjetas que contenían ambos de manera separada. La indicación fue la realización de un esquema, como si fuera un memorama. Fue necesario ir acompañando con preguntas o pistas para desatorar cuando se requería. En general hubo disposición, salvo de una compañera que se sentía mal.

Cuando la sesión se atoraba se intentaba recuperar lo visto anteriormente, cuestión ayudo. En ocasiones se detenían por creer decir o pensar tonterías, es decir, la atención existió y el ejercicio les permitió pensar. Al final la ausencia de lectura evidencio la dificultad del armado no dejando tiempo para discutir más ampliamente el contenido.

En la sesión 5 hubo más lectura. Se dieron dificultades de ambas partes (coordinador-grupo) para desdoblar y comprender la relación entre bien común, moralidad social y motivaciones. A pesar de ello, se generaron referencias como el de las comunidades indígenas y el lugar del bien común en su cosmovisión, de la acción y motivación conforme al mismo. Se llego a la cuestión de que el bien común como motivación parte de la necesidad de pertenencia. De que por ello no podemos más que formar parte de un todo, ya que, sin ese todo, no hay posibilidad de desenvolverse como tal. El todo establece un bien común y participamos de él de una u otra forma. Ello no significa que sea bueno o malo en sí (Todos actuamos conforme a una moralidad social queramos o no).

A partir de ahí se pudo complementar el problema de la ética crítica como cuestionamiento de la moralidad social a la que pertenecemos todos. Se tomo el ejemplo de la violencia a las mujeres, la violencia e indiferencia de una clase a otra, etc. se ubicó en ese cuestionamiento una acción disruptiva, una ética disruptiva.

Se explica que entonces la ética política inicia en la realización de la ética de manera colectiva, a partir de un poder colectivo, que por ello la ética es un problema social que tiene que concretarse en la moralidad y en la política para hacerse efectiva. Ello resulta de interés pero también genera dificultad su entendimiento en cuanto a la realización; complicación el tener claro un proyecto y saber cómo manejarlo o como construirlo. Su atravesamiento de múltiples variantes, etc. Se señala también que poner otra cosa no significa que sea efectivamente disruptiva.

Se cuestionan o preguntan sobre el realizar políticamente lo criticado por una posición ética; sobre qué hacer si la colectividad no lo cree y no lo asume así. Finalmente hay la sensación de que se están revisando y diciendo muchas cosas importantes pero que no se alcanza captarlas todas, que es difícil. Esta sesión fue muy densa y rápida, falta de nuevo tiempo para compartir, articular y desdoblar más los conceptos, de ahí el último comentario.

En la sesión 6, la ausencia e intermitencia se empieza a notar, refieren que son cosas personales y tal vez cuestiones del horario (el horario para estas sesiones fue más temprano que las otras). La sesión gira en torno a la relación del poder y el valor con la ciencia social, con las distintas perspectivas y la forma en cómo caracteriza la sociedad. Se empieza con la ciencia social positiva. Señalan de ella su carácter determinista y se resalta la tendencia de pretender tener un poder para decirles a los demás cómo es su realidad. Remarcan el carácter "natural" y su carencia de historicidad. Así también su carácter colonizador.

Sobre la posmodernidad señalan su carácter individualista consumidor, de la caída de los grandes relatos. De ello refutan que todos podamos consumir y que



en ese sentido todos seamos posmodernos. Señalan que aunque no todos tengamos dinero, tendemos de cualquier manera a ello, que en el fondo es el capitalismo como un ideal. Se clarifica el punto de que en su relativismo, el posmodernismo es apolítico conforme a nuestras realidades sometidas por el capitalismo, porque todo vale. Se cuestiona incluso, lo que el posmodernismo entiende por libertad pensando que no se entiende desde la autonomía, que la autonomía no se entiende en su sentido profundo y se reduce a lo individual.

Se revisa el posestructuralismo y la colonialidad. Sobre la última se refiere a su tendencia política respecto al poder, a su denuncia. Les parece significativo poder pensar desde las distintas disciplinas, de tener el chance de producir conocimiento, de entender cómo se generan influencias que no se encuentran en una realidad en particular, cuestión que se piensa como un posicionamiento. En ese sentido, marcaría una diferencia en la forma de hacer. Se enfatiza la no separación de la epistemología, la ética y la política. Por tanto, que una postura u otra, enfatizará o no, los valores que le subyacen y a los que tiende.

En la sesión 7 se revisan las formas de intervención contrainsurgente en América Latina. Por equipos se buscó rastrear en dos proyectos de intervención distintos, los principales actores, los conceptos que utilizan, así como los objetivos explícitos e implícitos. A pesar de que el texto les pareció más digerible que otros, al presentar los resultados del trabajo se dio cuenta de la confusión y poca claridad sobre lo revisado, mismo que entre todos fuimos trabajando. Particularmente fue complicado identificar los objetivos implícitos de los programas y los principales actores que participaban en los mismos. Ninguno había revisado alguna información parecida sobre los programas contra-insurgentes de combate a la pobreza, lo que les generó de tristeza al enojo e impresión de los dispositivos que implementan el Estado y el capitalismo, y por ello, sensación de omnipotencia del mismo. También ambivalencia porque algunos han participado directa o indirectamente en programas parecidos a los trabajados, de asistencia social, sea por familiares promotores o como beneficiarios. Ambivalencia porque ayuda en algún sentido pero coraje por el trasfondo político que no se dice y que somete

Para la sesión 8 sólo hubo un asistente quien no pudo revisar el material. Se trabajó sobre las principales orientaciones de las metodologías participativas sobre las preguntas de: ¿Cuál es el orden instituido que aparece como contexto social e histórico de los proyectos de intervención desde las metodologías participativas? ¿Qué bien común o valores comunes instituye ese orden? ¿Cuál o cuáles son los poderes explícitos que resguardan ese orden? ¿Cómo y de qué forma se relacionan con dichos valores comunes y poderes explícitos las metodologías participativas? ¿Cómo caracterizan el orden social y desde que perspectiva de las ciencias sociales lo hacen?

Al no tener mayor referencia las dudas se fueron resolviendo en conjunto intentando recuperar lo trabajado en sesiones pasadas. De lo poco que se pudo trabajar es que se identifica la importancia de la comunidad en las metodologías participativas. Así también de la importancia de trabajar con los excluidos, la autogestión, al mismo tiempo que se cuestiona por qué sólo los excluidos, concretamente los pobres como único sujeto de la transformación, o al menos el primordial.

## **5.2 Proyecto de intervención desde el poder y el valor**

En la última sesión se trabajó específicamente a partir de los proyectos que los estudiantes del Área de Social de la Facultad de Psicología desarrollan durante sus dos años de estancia en la misma. A partir de lo trabajado en el curso se intentó hacer una retroalimentación guiada sobre las siguientes preguntas:

- 1.- ¿Cuál es el orden instituido que aparece como contexto social e histórico de nuestro proyecto de intervención?
- 2.- ¿Qué bien común o valores comunes instituye ese orden?
- 3.- ¿Cuál o cuáles son los poderes explícitos que resguardan ese orden?

4.- ¿Cómo y de qué forma se relaciona con dichos valores comunes y poderes explícitos nuestra intervención?

5.- ¿Cómo caracterizamos el orden social y desde que perspectiva de las ciencias sociales lo hacemos?

En un primer momento todos manifestaron dificultades en términos de que no entendieron muy bien el ejercicio. Sobre el curso de las respuestas se fueron retomando elementos con la intención de aclarar el sentido de las preguntas y el contenido de las respuestas

2 de los proyectos de las compañeras se realizaron con poblaciones indígenas sobre sexualidad, migración y desplazamiento; 1 respecto de la danza y la academia; y otro sobre la significación y sentidos de los espacios comunes en un barrio de Querétaro

Respecto de la primera pregunta señalaron los problemas de exclusión y marginación histórica de los indígenas por su pertenencia étnica, la tendencia a la modernización como proyecto de desarrollo y sus consecuencias económicas para las clases bajas, los roles de género, la intervención asistencialista, la mercantilización de la danza, los problemas laborales, la violencia instituida, el problema de la reconfiguración de los barrios producto del crecimiento de la ciudad y los procesos de gentrificación.

En esta parte se intento señalar y enfatizar que la manera en que caracterizamos y comprendemos la realidad social da cuenta de una perspectiva, de una postura, de una manera de relacionarnos con el modo y el contenido de lo caracterizado. En este sentido, se caracterizo el contexto desde el problema económico del capitalismo, el orden estatal e institucional, las jerarquizaciones étnico-culturales que se dan a nivel mundial, la mercantilización del espacio común, las migraciones y organización de la ciudad conforme las necesidades de la industria.

En la medida en que se fue compartiendo y dimensionando conforme dicha caracterización, se fueron reconociendo sensaciones que ya habían aparecido antes, como la de omnipotencia de eso llamado capitalismo, de enojo, e incluso de duda respecto de si son estereotipos los que impone o son lugares reales, de si la pobreza es un estereotipo, una idea o son situaciones concretas. Al mismo tiempo el reconocer que el orden social en el que vivimos excluye de facto a gran parte de la población pero negando la exclusión sobre la ideología de que el desarrollo es para todos, permite entender el malestar de las poblaciones que se encuentran en dicha situación, así como la intención de muchos programas que buscan calmar y callar ese malestar.

Se insistió en que la forma en cómo se problematiza y se señalan aspectos de las realidades sociales como el dominio, la exclusión, el engaño institucionalizado, la reproducción de la pobreza, etc. delimitan una mirada teórica, una decisión sobre dicha mirada sin que ello sea mero relativismo, sino que implica y da cuenta de la postura política que opta por ser o no ideológica, ser o no, justificante de las formas de institucionalización de determinado orden y sus consecuencias materiales.

Respecto de los valores que instituye el orden referido, se menciono que la postura asistencialista es vista como un bien porque ayuda a los pobres. Pero en general en este aspecto costo trabajo señalar otros valores que instituye el orden que ya se había problematizado. A pesar de ello se menciono la cuestión de la acumulación de la riqueza, la razón, el saber, el desarrollo, el progreso, el trabajo.

Al señalar el orden instituido y los valores que impone, surgió la cuestión sobre si tenemos o no que asumir la totalidad de los problemas a qué nos referíamos, de que no teníamos porque asumirlos ni angustiarnos como si fuera nuestra responsabilidad todo ello, a lo que se señalo que ya era demasiado tarde, de que justo la intención es de no velar la realidad social y de no ignorar lo que sucede. De asumir un hacer conforme compromiso.

Sobre el poder explícito que resguarda dicho orden, no se recordó muy bien lo que se reviso sobre lo político. Se menciono que la religión, la familia y las ONGs eran poderes explícitos. Se aclaro que los poderes explícitos son los Estados, pero que los mismos operan como una matriz de poder global donde unos se someten y subordinan a otros. De ahí la cuestión de la colonialidad. Así también de cómo detrás y a la par de ellos, las instituciones globales, e instituciones regionales del centro del sistema-mundo, así como las instituciones financieras por ejemplo, operan como poderes fuertemente articuladas con dichos Estados, lo cual vuelve más complejo el asunto del poder en nuestros contextos.

En cuanto a la forma en cómo se relacionan con dicho orden del poder y el valor los proyectos, mencionaron que su intención va de la desnaturalización de la forma de ver a los indígenas hasta el hecho de comprender las formas de significar y dar sentido a la realidad en los contextos que trabajan. Es decir, que no se podían comprometer con una intencionalidad en específico más allá de esa, cuestión que se anudo con la última pregunta sobre la perspectiva de las ciencias sociales.

Fue muy significativo este punto. En un primer momento algunos mencionaron la perspectiva decolonial, la psicología social y el socioconstruccionismo. Nos enfocamos particularmente en el último, lo cual llevo a discutir el posicionamiento político del mismo. Se coincidió en que se da en él una perspectiva relativista que permite de inicio comprender las formas de agencia social, de construcción de la realidad, pero que en última instancia no se posiciona tan claramente respecto a problemas como los señalados hasta el momento. Ello derivo en la angustia que generan los problemas a que se habían enfrentado hasta el momento algunas de las compañeras. Específicamente problemas de violencia de género. La disyuntiva fue que ante esa situación ellas no podían decirle al otro qué es lo que tenía que hacer porque no sabían, además de que les parecía un acto colonizador hacer eso, cuestión que no implicaba que estuvieran de acuerdo porque afirmaban que estaba mal.

Señalaron que la perspectiva socioconstruccionista les permitía de entrada entender las formas de relacionarse. Conocerlas. Pero que en realidad si era mucho problema estar en esas situaciones, que incluso de haberlas sabido no se habrían metido en ellas por ser muy complicadas, pero justo señalaron también que se metieron en ellas porque hay situaciones que les indigna.

De lo anterior compartimos que de hecho, antes de realizar cualquier intervención es preciso primero conocer o disponer una comprensión sobre lo que se quiere trabajar, que eso no está peleado con la intervención sino que es parte de ella. Pero que justo, lo que nos motiva o nos mueve aun en ese nivel es una posición ante la realidad social. Que en el caso de que se piense hacer algo distinto a la imposición que dice qué hacer, hay otras metodologías que parten justo de otros principios políticos y éticos, de determinadas posturas de conocimiento, que a su vez no suponen verdades absolutas ni formas acabadas o métodos infalibles. Que son pues propuestas de trabajo comprometidas con la transformación. De nuevo el énfasis era identificar determinadas condiciones de posibilidad de una intención y de las exigencias teórico-metodológicas que supone. Que incluso la mera comprensión está colocada políticamente.

Por último, como cierre del curso los compañeros compartieron lo que les genero el mismo y qué les pareció. Señalaron que algunos textos fueron pesados pero que la pauta fue clara. Enfatizaron que les quedo más claro el problema de la ética-política. Que el problema más bien, es que se los mencionan desde que entran a área pero no se les aclara, que el curso debió de darse desde el principio. Que les parece que se menciona mucho pero que no se le da mucha profundización y significado, que incluso parece como un fantasma que parece que se va aclarar sólo. Que a la vez que el contenido deja la sensación, y la realidad, de que todo está mal, al mismo tiempo también motiva a hacer algo con ello.

### **5.3 Aspectos principales de la experiencia del taller**

El verse inmersos en una formación que se orienta hacia la comprensión de lo social, de lo psíquico, de lo histórico, con intención de incidir en ello, da cuenta ya de una posición ante la realidad. Esa posición aunque no esté comprendida, racionalizada o justificada del todo, esta sentida. Como señala Villoro(2003), un punto de inflexión de la ética es la sensibilidad sobre una situación de injusticia. El problema se presenta en que la diversidad de formas de conocimiento y creencia sobre esa realidad, sobre los modos del poder y los contenidos del valor, más que aclarar, confunden, al grado de dudar de lo que pensamos y sentimos sobre dicha realidad. Pero también de que la comprensión crítica parece como un lastre porque la realidad social manifiesta y desborda formas de lo atroz y de lo voraz; es decir, es mejor no saber.

Los contenidos revisados permitieron de entrada disparar cuestionamientos y dudas muy variadas, aun cuando ellos no fueron revisados en rigor, su disposición colectiva, las preguntas, los comentarios, etc. fueron objeto de atención y de tensión. Si bien no pudieron ser clarificados en su totalidad, dieron pautas de entendimiento del complejo y amplio problema que supone el poder y el valor. De hecho, del problema mismo que supone las implicaciones sociohistóricas, políticas y éticas, de los mismos contenidos filosóficos que han abordado el tema; de la necesidad de no perder el horizonte de enunciación y los proyectos que subyacen, de la necesidad y limitaciones del pensamiento, de la crítica. Pero ante todo, de la necesidad de mantener dicho espíritu como oposición al poder y sus productos, como claro está, el propio pensamiento.

De la misma forma, muchas de las sensaciones generadas se deben a la imposibilidad de las certezas de los contenidos revisados. Antes bien, de las exigencias que supone no poder acudir a ninguna instancia que nos dé respuesta, sino que tenemos que construirlas y asumir las consecuencias con posibilidad de equivocación, pero también, de que hay exigencia de formación y de tener conocimiento de causa, de que no podemos decir cualquier cosa, es decir, de que

no podemos suponer ni esperar verdad última pero tampoco suponer cualquier cosa y desconocer lo que se ha dicho y construido, más bien conocerlo y posicionarse conforme el proyecto social que consideramos justo.

Se entiende también, que al ser una cuestión transversal a la formación, esta requiere de un espacio más amplio y más profundo. Se reconoce en esto las limitaciones de abordar temas tan complicados en nueve sesiones. Sino partimos de la mera razón, sino del afecto y de ser sujetos sociohistoricos, eso supone procesos de subjetivación que condicionan la comprensión de temas en los que estamos directamente implicados.

La articulación a su vez, con la problemática de las ciencias y la intervención es todavía más espinosa. Al enfatizar cuestiones como el no querer intervenir pero saber que lo que se quiere y tiene que comprender no está bien, da cuenta de la dificultad de aterrizar en herramientas concretas los caminos de otras formas de entender la realidad, es decir, de disponer espacios de clarificación de aquello que se está confrontando y criticando desde una formación específica, que sea apropiado por un sujeto en particular, y disponer los caminos que abonan a la construcción de lo otro. Caminos metodológicos y teóricos que supondrían no clausurar la imaginación sino abrirla.

#### **5.4 Una propuesta necesaria y vigente**

Es significativo que aun en el espacio de formación en que se dio el taller se muestren dificultades a la hora de dar contenido a lo que entendemos por lo ético y lo político, así como por la forma concreta en que se relacionan las perspectivas del conocimiento de lo social y los proyectos de intervención orientados a una comprensión o transformación de la realidad. En este sentido, el objetivo del presente proyecto se justifica y encuentra razón de ser.

Sigue siendo necesario por ello, en el horizonte de una praxis autonómica, la reflexividad y análisis sobre las dimensiones referidas. Pero sobre todo, en su



perspectiva de autonomía, hacer el énfasis de que no hay verdad última ni proyecto totalmente justo, por mucho que este se oponga a las formas más detestables. La oposición y crítica no le da su carácter de autónomo, es sólo un momento que depende de reconocer en lo que se critica, el ejercicio y creación humana de esa forma. No su simple negación.

Es evidente que la tarea es la construcción institucional de las condiciones de producción de sujetos y proyectos con este sentido. Que por ello, las posibilidades pasan por situaciones concretas y sujetos que las posibiliten. En tanto proyecto, forma parte de insistencias y haceres que buscan concretarse.

Reconocer los espacios del que formamos parte como proyecto sociohistorico es fundamental para continuar con la construcción. De la misma forma que hacer modificaciones pertinentes con fines de mejorar lo hecho. Es decir, la presente es una experiencia que da cuenta de la importancia del tema y de la necesidad de darle otras formas con fines de abonar al proyecto de autonomía.

## 6. CONCLUSIONES

La ética-política autónoma en la intervención en ciencias sociales es una práctica orientada a la formación de sujetos y colectividades capaces de tomar por objeto de reflexión, cuestionamiento, deliberación y responsabilidad, las instituciones que los configuran para crear otras autónomamente.

Esto supone hacerlo por, y sobre las condiciones de opresión y exclusión global que el sistema-mundo global impone, es decir, producir instituciones a partir de las existentes en sentido amplio.

El conocimiento de lo social por estas razones tiene que ser uno que permita la comprensión de las formas de instituir de los humanos, con el fin de abonar a las formas autónomas. No puede ser por ello una perspectiva que pretenda determinar condiciones humanas que son indeterminables y que son fuente de creación, ni mucho menos, perspectivas que se queden en la indeterminación del todo vale pero sobre todo, antes bien, debe abonar a dicha creación.

En este proyecto el sujeto que interviene se asume como parte de dicho movimiento de autonomía. Por ello dispone u hacer como forma de realización en lo público, en lo común, la autonomía. Como forma de poner y disponer en lo público los problemas de justicia, libertad, igualdad, verdad y vida.

En este sentido, en tanto se asume como sujeto colectivo, se asume como sujeto reflexivo de su propio hacer. Como sujeto que requiere comprender y pensar sus producciones y su realidad. No como sujeto del supuesto saber definitivo y cerrado.

A su vez, como sujeto comprometido con la construcción de herramientas teórico metodológicas conforme los objetivos del proyecto social que toma como horizonte, que a su vez, no reduce al campo en que se encuentra o inscribe, sino que toma como forma de vida cotidiana.

Los espacios de formación sobre el problema ético y político para dicho sujeto, dado el contexto de mentira institucionalizada, de la acción ideológica, de la inmovilización, como formas de la reflexividad, del pensamiento y del sentir, son necesarios para dicho sujeto en particular pero para cualquier sujeto en general. Pensar y sentir en el escenario que vivimos es un acto conforme la autonomía, es parte inherente de dicho proyecto.

## 7. REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. Madrid: Trotta.

Ardoino, J. (1987). "La intervención: ¿imaginario del cambio o cambio de lo imaginario?", en F. Guattari (Coordinador). La intervención institucional. México: Plaza y Janés.

Bourdieu, P. (2009). El sentido práctico. México: Siglo XXI

Cano Morales, M. A., González García, T., Hernández Chávez, R., Escobar Morales, E., & Sánchez Santiago, V. H. (enero de 2017). Topi-círculo: Horizontes y problematización entorno a la colonialidad (Topico complementario I). Santiago de Querétaro, Querétaro, México.

Carballeda, A. (2012). La intervención en lo social. Exclusión e integración en los nuevos escenarios sociales. Buenos Aires: Paídos.

Castoriadis, C. (1997). El avance de la insignificancia. Argentina: Editorial Universidad de Buenos Aires (EUDEBA).

Castoriadis, C. (2002). Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI. DF: Fondo de Cultura Económica.

Castoriadis, C. (2004). Sujeto y verdad en el mundo histórico-social seminarios 1986-1987. La creación humana I. Argentina: Fondo de Cultura Económica

Castoriadis, C. (2007). Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS. Madrid: Trotta.

Castoriadis, C. (2008). El mundo fragmentado. La Plata: Terramar Ediciones.

Castoriadis, C. (2013). La institución imaginaria de la sociedad. DF: Tusquets.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico", en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Editores). EL

giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Dussel, E. (2000). Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2009). Política de la liberación. Volumen II Arquitectónica. Madrid: Trotta.

Escolar, C. (2010). Institución, implicación, intervención. Revisando y revisitando las categorías del Análisis Institucional. *Acciones e Investigaciones Sociales*. 28, 235-250.

Fernández, A. (2002). El campo grupal. Notas para una genealogía. Buenos Aires: Nueva visión.

Fernández, A. (2007). Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades. Buenos Aires: Biblos.

Flores, J. (2011). Psicología y praxis comunitaria. Una visión latinoamericana. Cuernavaca: Latinoamericana.

Foucault, M. (2008). Defender la sociedad. DF: Fondo de Cultura Económica.

Freire, P. (1984). ¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural. Montevideo: Siglo XXI editores.

Gergen, K. y Gergen, M. (2011). Reflexiones sobre la construcción social. Madrid: Paídos.

Guerrero, P. (2010). Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, el saber y del ser. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana.

Kaplún, G. (2005). Indisciplinar la universidad, en K. Walsh (Editora). Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Quito: Universidad Andina Simón bolívar-Ediciones Avya Yala.

Montero, M. (2012). Hacer para transformar. El método en la psicología comunitaria. Buenos Aires: Paídos.

Moreno, M. (2011). Pulsar la imposibilidad: el ejercicio de la intervención. UAM-X, México: *Tramas* 35.

Lourau, R. (2008). El Estado inconsciente. La plata: Terramar.

Lyotard, J. (1987), La condición posmoderna. Madrid: Catedra.

Quijano, A. (2002). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*. 13 (29), 11-20.

Sánchez, A. (1982). Ética. DF: Grijalbo.

Touraine, A.(2010). Crítica de la modernidad. DF: Fondo Cultura Económica.

Villoro, L. (2003). El poder y el valor. Fundamentos de una ética política. DF: Fondo de Cultura Económica

Villoro, L. (2007). El concepto de ideología. DF: Fondo de Cultura Económica.

Villoro, L. (2014). Creer, saber, conocer. DF: Siglo veintiuno editores.

Villoro, L. (2015). "Ética y Política", en L. Villoro (Coordinador). Los linderos de la ética. DF: Siglo veintiuno editores- Centro de investigaciones interdisciplinarias en ciencias y humanidades, UNAM.

Zibechi, R. (2010). Contrainsurgencia y Miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina. DF: Pez en el árbol.