

Filosofía y política para pensar la experiencia de autonomía y el poder

Rocío Salcido Serrano¹

¹Universidad de Guadalajara.

Guadalajara, México.

E-mail: rociosalcidos@gmail.com

Resumen: En este artículo de filosofía *de la* política, con el cruce de la historia reciente, llevamos a cabo un primer acercamiento a la dimensión instituyente del proceso político latinoamericano; en juego está su constitución heterogénea, pues nos atraviesa la experiencia de exclusión de la esfera política. Proponemos la relación política-autonomía-poder como una triada a partir de la cual se podrá remontar la crisis de la institución política. Las experiencias específicas devienen en remedio a la esterilidad de las ideas filosóficas; nuestro reto es desmontar el fuerte vínculo subordinante que existe entre reflexión y hacer sociopolítico.

Palabras clave: Pensamiento crítico, pensamiento concreto, política, poder.

Abstract: In this paper on the philosophy of politics, at the crossroads of recent history, philosophy and politics, we take a first look at the dimension that institutes the Latin American political process, at stake is its heterogeneous constitution, because the experience of exclusion from the political sphere crosses us. We propose the political-autonomy-power relationship as a triad from which to overcome the crisis of the political institution. Specific experiences become a solution for the sterility of philosophical ideas, our challenge is to remove the strong subordinate link that exists between reflection and socio-political work.

Keywords: Critical thinking, concrete thinking, politics, power.

Introducción

La filosofía política es una de las manifestaciones del pensamiento que han aportado elementos fundamentales para repensar las formas de organización modernas, si la expectativa sobre la producción filosófica es semejante, entonces enfrentamos la tarea de pensar con lucidez nuestra circunstancia. Por lo que en este artículo presentamos dos aspectos valorados como clave para la renovación de la filosofía de la política, aún más si la situamos como contribución a la conformación de un horizonte emancipatorio en las sociedades latinoamericanas. La perspectiva de la emancipación sigue tan vigente como hace siglos en tanto los proyectos de sociedad deban de reinventarse, y este es el estado en el que nos encontramos, por lo que se convierte en el punto de partida para plantear que filosofía y política se encuentran sumergidas en un campo de transformaciones mientras las pensemos como expresión de la capacidad deliberativa y reflexiva de los sujetos que las encarnan. Por tanto, es el propósito de este artículo ocuparnos de dos aspectos vertebrales de la renovación del pensamiento filosófico acerca de la actividad política. El primero de esos aspectos es la tensa relación entre filosofía y hacer político poético, tensión surgida de la labor racionalizante de la primera y de la resistencia a la racionalización del segundo; la otra cuestión es el problema del poder, que se ha encasilla en su connotación de ejercicio de la potestad de unos sobre otros. Del primer caso surge como imperativo la actualización de la filosofía, cuya condición encontramos en la recuperación del proceso de autonomización de la acción sociopolítica de los sujetos sociales, en particular personas, colectivos y organizaciones situados al margen de las instituciones partidarias. En el segundo caso exponemos de manera sucinta la noción de *poder impotente participable* como alternativa a su concepción como potestad. Dicho sea de paso, este desplazamiento nos parece crítico para desestructurar las sociedades jerárquicas que somos.

Cuando nuestro trabajo es el de la elucidación de las condiciones de posibilidad de un proceso sociopolítico generador de un poder impotente, entonces requerimos pensar nuestra actualidad latinoamericana a partir de la experiencia de autonomía, que no es sino la libertad efectiva de los sujetos tanto como la participación de las obras de institución.¹ Y en este marco la política ha de entender como aquella actividad de sujetos preocupados por la reproducción de la vida, cuestión no agotable en la disputa del poder político. No obstante, es necesario reconocer que enfrentamos en el campo filosófico el problema de la inanición imaginaria, y su superación depende de centrar la mirada en aquello que alimente la reflexividad filosófica y capacidad comprensiva;

¹ Aquí institución se entiende en dos niveles distintos: institución general, que sería el constructo sociohistórico u organización de una sociedad y es englobado en la categoría cultura; por otro lado, institución como conjunto de dispositivos orientados a generar la cohesión de la sociedad. En este sentido, la relación con el poder es central, pero es habitual que se recurra a su definición como un ejercicio coercitivo de las funciones de autoridad, en cuanto ejercicio legítimo de la violencia.

desde nuestro punto de vista ese nutriente es la singularidad de lo que estamos siendo como sociedades conformadas por diferenciados sustratos culturales.

Entonces, para estar en condiciones de aventurarnos a romper con la determinación de la forma del Estado-poder, el nutriente de la reflexión filosófica es el hacer de los sujetos, y encuentra en la epistemología crítica y la genealogía dos herramientas elucidantes, capaces de auxiliarnos en la exploración de lo que está surgiendo como perspectiva emancipatoria. En este sentido, advertimos que la condición para el asentimiento sobre el orden sociopolítico es una cuestión fundamental que no puede quedar es un argumento filosófico legitimador, como sucede en el pensamiento moderno, con mayor razón dados los cambios de hondo calado que se dan en el territorio latinoamericano a partir de los procesos de independencia del siglo antepasado, pero ello requiere un pensamiento reflexivo y deliberante, el cual solo es posible cuando es encarnado por sujetos dispuestos a poner en tela de juicio la institución global de la sociedad, así filosofar consiste tanto en argumentar como en generar figuras conceptuales para nombrar los elementos de realidad emergentes y que se valoran importantes en los procesos de transformación. Entonces, en ciernes se encuentra la renovación de las culturas que han constituido una América Latina envuelta en un áspero antagonismo ya histórico.²

Así pues, el desafío latinoamericano, para el surgimiento de una filosofía y una política con fundamentos propios supone el despliegue de la potencia de lo imaginado que queda manifiesto en la palabra y hacer de los sujetos sociales,³ una manera de asumir el reto de instituir un nuevo proyecto de sociedad tiene en la filosofía un medio elucidante con el cual contribuir a pensarnos como sociedad diferente a la que se ha sido. De modo que nos hacemos parte de esta tarea presentando cinco aspectos que supone: primero dibujamos el criterio que orienta nuestra reflexión, enseguida establecemos que el quehacer filosófico conlleva la actitud de centinela, junto con la atenta y dilucidante escucha,⁴ para enseguida abordar la tirante relación entre filosofía

² El antagonismo entre sujetos ha sido la constante en las relaciones políticas y sociales en el marco de las sociedades organizadas con base en la distinción jerárquica entre estratos sociales. Expresión de ello ha sido la concepción de la política como confrontación entre adversarios, en función de representar intereses y visiones que se contraponen y niegan entre sí; también lo ha sido ese horizonte donde los valores, principios y creencias de unos son mejores que otras y por ello se privilegian, si no es que se imponen como institucionales.

³ Lo imaginado, en tanto imaginario efectivo refiere la capacidad evocativa relativa a una imagen, es el componente sustancial de lo simbólico, del cual podemos hacer un uso inmediato lo que sucede cuando el sujeto se deja dominar. También se puede hacer un uso lúcido el cual refiere la posibilidad de una relación reflexiva con lo dispuesto por la institución en la forma de normas positivas. Hablamos pues, de la relación firme y flexible entre significante, significado y su vínculo, siguiendo a Cornelius Castoriadis (2013: 204-205).

⁴ Acuñamos la noción de vigía como esa tarea consistente en situarse en un lugar apropiado para la observación atenta con el propósito de advertir las incoherencias, las contradicciones, las inconsistencias, a partir de tomar del insumo zapatista, al que se aludirá más adelante y el sentido náutico del término.

y política, a continuación recuperamos las referencias claves de nuestro trabajo desde la voz del sujeto, finalmente pautamos lo que es la apuesta de una filosofía de la política en sentido de la autonomía como invitación para enfrentar el desafío de las sociedades latinoamericanas de instituir un poder importante participable. Nuestra línea de trabajo es que el innegable desfase entre filosofía y política, antes que un problema, se puede convertir en una herramienta crítica en tanto que se replantee la relación para considerarla una relación entre sujetos y no entre abstracción de la actividad de algunos y discurso disciplinario acerca de esa abstracción, desde donde volver a plantear la cuestión del poder. Aquí retomamos como idea fundamental la del poder que no puede imponer y es de todos y de nadie, nuestra tesis es que esta noción tiene un papel fundamental y crítico en la desinstitucionalización de las sociedades tendientes a la jerarquía.

Nociones generales de orientación

La autonomización del hacer de los sujetos sociales, emergente a contrapelo de los dispositivos institucionales es una de las cuestiones fundamentales que conforman nuestro contexto de sociedades-culturas situadas en la geohistoria latinoamericana, y tal está siendo un proceso crítico y constitutivo de sí que demanda de nuestros esfuerzos reflexivos para dirigirlos a enfrentar la necesidad de pensar nuestro devenir histórico-cultural como actividad de sujetos preocupados por la reproducción de la vida con base en el florecimiento cultural y no en el crecimiento económico. En la esfera política significa atender la emergencia de modos de hacer y decir que ponen de manifiesto posibilidades de realidad, además de rupturas sociales y políticas relativas a una categoría central: el poder. ¿Desde dónde pensar la complicada relación poder-autonomía, autonomía en el pensar y autonomía política? Es desde los movimientos de resistencia donde se emplaza a enfrentar el desafío de pensar nuestro presente y futuro, sin dejar de lado la dimensión histórica, como sujetos portadores de una cultura y como sociedades.

Cuando en nuestra contemporaneidad se excluye la opción de ser sujetos con capacidad de reflexión, de crítica y de acción, es una exigencia repensar la relación sujeto-pensamiento-poder, así es como nos preguntamos ¿de qué manera enfrentamos lo que nos constituye? Pregunta que insta a dar lugar a un significado distinto a lo que hemos sido. Ilustrativo de éste es el de culturas cuyo devenir se da en la tensión entre ser lo que se debe y lo que se desea desplazada por la imposición del proyecto de sociedades modernas.⁵

⁵ En otros momentos abordamos la cuestión de nuestra circunstancia desde el campo de la propia filosofía (Salcido y Suárez, 2016) para señalar que plantear un proyecto filosófico latinoamericano y mexicano supone reapropiarse el dominio sobre sí por parte de los pueblos y comunidades indígenas, en

Ante la exigencia de dar lugar a un proyecto de sociedad propio, se evidencia que uno de los problemas contemporáneos, de implicación crítica para llevar a cabo esta tarea, es la inanición de la imaginación en filosofía; herramienta fundamental para aventurarse a romper con la determinación en que se ha convertido el binomio Estado-dominio en la institucionalidad sociocultural. Remontar la contención de la imaginación filosófica tiene como condición la recuperación del hacer de los sujetos sociales y, por ende, supondremos que en cuestión política es condición para el asentimiento sobre el orden sociopolítico un pensamiento colectivo, reflexivo y deliberante,⁶ el cual sólo es posible en tanto haya disposición la interrogar la totalidad de la institución que es la sociedad, el modo en que ésta ha sido. Sólo así se estaría en disposición de cambiar y emprender la transformación de sí mismos como culturas y sujetos, ya que con la relativización de la institución propia se abre la posibilidad para la irrupción de lo imaginado, en tanto imagen de lo que se desea ser como sociedad.

Algunas referencias de la labor de vigía

En las sociedades latinoamericanas, sean las culturas de los pueblos y comunidades indígenas o las mestizas, se hace evidente la resistencia ante la significación liberal, pero esa resistencia no es tan fuerte como en el caso de su significación capitalista. Sin detenernos demasiado en la elaboración filosófica, una ambigua esfera intelectual se hace manifiesta a través de la insistente crítica a las distintas formulaciones en que se presenta el proyecto de sociedad cosmopolita desarrollada con base en el crecimiento económico sostenido; no será este el lugar para ocuparnos en dar cuenta de las múltiples expresiones que adquiere, pero téngase en cuenta algunas referencias fundamentales de una perspectiva crítica que juega con la tensión y contradicción intelectual-academia-militancia, no en sus consagradas trayectorias sino en los más jóvenes trabajos de reflexión.

Entre los itinerarios intelectuales que han aportado con creces a partir de construir una obra institucional para la crítica y el pensamiento concreto se cuenta, la de Enrique Dussel, Horacio Cerutti-Gulberg, Hugo Zemelman, Carlos Guzmán Blöcker, Carlos Lenkersdorf, Miguel León Portilla, entre otras tantas. Aquí interesa señalar que en el primer caso se trata del proyecto de transmodernidad de E. Dussel, tanto o más importante, su propuesta de recentrar el punto de partida para la lectura de la historia y su producción filosófica de los años 1960 y 1970 dedicada a la teología y la filosofía de la liberación.⁷ También situaría como punto para la renovación filosófica los

el caso de las culturas mestizas representaría una novedad, porque hemos sido unas sociedades de las relaciones sociales del modo jerárquico.

⁶ La idea del modo colectivo del pensamiento lo retomamos de Carlos Lenkersdorf (2002) y del zapatismo (2015), por otro lado, la de la reflexividad deliberativa de Cornelius Castoriadis (2013).

⁷ Entre la prolífica producción de Enrique Dussel (1984, 1992 y 1995) especial alusión merecen *Filosofía de la poiesis*; *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*; *1492. El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, pues en ellas encontramos elementos sobre los cuales debemos

insistentes llamados del argentino-mexicano Horacio Cerutti-Guldberg (2002 y 2006) a encarnar un filosofar *nuestroamericano*, que conlleva la responsabilidad de proponer una reflexión valiosa.

Por otro lado, mención especial merece el chileno-mexicano Hugo Zemelman por el afanoso trabajo que culminó con una generosa y potente obra en lo epistemológico, lo metodológico y lo pedagógico, quien no dejaría de insistir en la necesidad de devenir en sujetos del propio proceso de pensamiento tanto como en el plano de la acción social y política, además de enfatizar el papel crítico de la reflexividad para enfrentar las dificultades metodológicas y, sin duda, la ardua tarea pedagógica que supone la socialización de los saberes y conocimientos.⁸

Imposible no aludir al certero y pronto reconocimiento que el guatemalteco Carlos Guzmán Blöcker (1975 y 1983) hiciera del colonialismo interno, ese que nos constituye, y los pueblos originarios como sujetos por derecho propio para el caso de los mayas; quizá este sea de más difícil acceso pues la obra *Colonialismo y revolución* no se encuentra en los acervos bibliotecarios; imposible no aludir a la tierna, espléndida y comprometida obra Carlos Lenkersdorf que abre una ventana a la cultura de la escucha atenta y respetuosa mayo-tojolabal y su modo de hacer comunidad;⁹ finalmente está la obra de Miguel León Portilla donde hace lo propio para la cultura náhuatl, muestra con ella la compleja construcción de los pueblos originarios, en particular algunas que tuvieron como lengua el náhuatl en Mesoamérica.¹⁰ Entre unos y otros ya han contribuido con creces y su obra está para ser encontrada y recuperada, está a disposición de quien quiera hacerla suya para llevarla más allá.

Por otro lado, hay referencias de que contribuyen a actualizar esa perspectiva y horizonte de comprensión iniciado en las discusiones y debates de los años 1960, entre ellas se cuenta el arduo trabajo de la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (1987 y 2015),

volver para el desarrollo de nuestro planteamiento; además de que parte de su valor está en el tratamiento de las temáticas correspondientes en aquellos momentos en que la discusión crítica mexicana se centraba en referencias fundamentalmente marxistas y freudianas.

⁸ La obra de Hugo Zemelman abarca el análisis político, la epistemología, la metodología y la pedagogía. Aquí mencionamos sólo una muestra ilustrativa de un pensamiento en el que no se dudó en desbordar las fronteras disciplinares cuando hacían de obstáculo epistémico: *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento, Sujeto: existencia y potencia*, y, sin duda, *Los horizontes de la razón*, obra de tres volúmenes.

⁹ Carlos Lenkersdorf hizo de la transdisciplina una herramienta comprensiva; así se encontraron la lingüística, la filosofía y la historia para explorar la densa construcción cultural de los pueblos maya-tojolabales. De su trabajo mencionamos el *Diccionario tojolabal-español*, su *Filosofar en clave tojolabal* y *Aprender a escuchar: enseñanzas maya-tojolabales*.

¹⁰ De Miguel León Portilla se cuentan entre la profunda obra de corte histórico y filosófico acerca de las culturas de los pueblos originarios trabajos como *Herencia Náhuatl*, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, *La flecha en el blanco*, *Sobre la lengua pericú en Baja California*, entre otras de un voluminoso trabajo.

que tiene una de sus expresiones más potentes en el Taller de Historia Oral Andina, fundado en 1983, sería entonces cuando se desarrollará un furioso argumento en contra de la labor académica, no solo por la mediación traductora entre culturas sino por el potencial riesgo que representa mostrar los procesos sociales y organizativos de los pueblos originarios a una cultura cimentada en el racismo y la explotación; también está su perspectiva feminista desgajada desde la condición de las indígenas, por supuesto sin dejar de lado su sociología histórica y de la imagen campo en el que desarrolla sus trabajos más recientes.

En un sentido semejante encontramos el confrontativo trabajo de Raquel Gutiérrez Aguilar acerca de la lucha emancipatoria de las mujeres, y la necesidad de reconocer la determinación de la mujer como ser en el laberinto de la dominación masculina, para estar en condiciones de desmontar los dispositivos de sujeción que marcan nuestra psique y corporeidad; en el mismo tono está la producción de lo común, eso comunitario pendiente de explotar en su capacidad de detonar organización para la vida y para la política, también explorado como fuerza antiestatal por esta filósofa.¹¹

Con el mismo acento, pero menos confrontativo encontramos la oficiosa labor de Raúl Zibechi (2004, 2006 y 2010) dedicado a mostrar las formas de vida diversa que subyacen a los movimientos de resistencia en el Sur de América Latina, para advertir que “los de arriba”, si no saben, al menos perciben como peligrosas las potencialidades que subyacen a las formas de vida de los más pobres y por eso tratarán de someterlas expropiando su fuerza creadora, su poder antiestatal. Volviendo al tono confrontativo tenemos el embravecido y persistente trabajo de Rafael Sandoval (2009 y 2012), tan insistente en que exploremos la realidad de los sujetos abandonando las delimitaciones disciplinares, los procesos de creación política representados por los movimientos de resistencia contra el capitalismo, la problematización y la crítica como armas y herramientas de un pensar potenciador de realidades para la insurrección. Las dificultades epistémico-metodológicas y los fardos teóricos arrastrados también han ocupado la labor académico-militante de este sociólogo.

Ellas y ellos resultan claves para pensar América Latina, con su trabajo reflexivo encarnan esa tarea que es la de vigía, como un esfuerzo por ver lejos y elucidar con un explícito sentido de participación, capaz de dar cuenta de lo observado, pero también del modo en que se hace, de tal modo que no se superpongan abstracciones conceptuales como fundamento y si se dispongan referencias fundantes; así han nombrado este quehacer en el zapatismo (SubGaleano, 2015: 11 y 12). Y ese mirar se requiere porque el camino no está hecho y es incierto, para entender hay que voltear al

¹¹ *A desordenar!: por una historia abierta de la lucha social; Desandar el laberinto: introspección en la feminidad contemporánea; Los ritmos del pachakuti: movilización y levantamiento*, entre otros más recientes, forman parte de la comprometida, crítica y cuestionadora obra de Raquel Gutiérrez. Sobre decir que hay una expectativa acerca lo que aún puede compartirnos acerca de las luchas sociopolíticas, la lucha de los pueblos indígenas y la lucha de las mujeres.

pasado y atender el presente, sin descuidar que se trata de un quehacer político y potenciador acerca de lo que queremos ser que surja como forma de sociedad.

De filosofía y política

A la filosofía política le falta ser política, así es como la potencia crítica se diluye en el argumento explicativo, que en el transcurso de la segunda mitad del siglo pasado también se iría deslavando hasta quedarse en la repetición empobreciendo la comprensión de nuestra realidad. Semejante práctica filosófica es una manera de fomentar la despolitización y este es uno de los problemas fundamentales que enfrentamos dentro y fuera de la academia; la negación de la dimensión e implicación política de toda actividad de sujetos es un aspecto no reconocido de los efectos de la separación de pensamiento y acción, que en su momento fuera presentada como *pharmakon* al exceso de la ideologización y su exacerbación en el pensamiento.¹² En el campo de la filosofía política condujo a la esterilización de su labor elucidante pues se han reproducido hasta el cansancio ciertas ideas, tales como el contrato social, autodespojo de la capacidad deliberativa, violencia legítima, incluyendo el iluso supuesto de que una institución es y debe ser neutral, entre otras; todo bajo el engañoso velo de una racionalización del deber ser político, presuponiendo un no ideológico análisis de la realidad.¹³

Cabe insistir en preguntarnos ¿en qué consiste ser neutral? Más cuando esa neutralidad le ha significado a las culturas latinoamericanas sujetarse a un orden político extraño y distante de lo que sus sujetos son y pueden llegar a ser, al grado de implicar la merma de las subjetividades específicas y de las creaciones sociohistóricas de los distintos pueblos y comunidades, como puede inferirse de los trabajos de quienes se ha hecho mención en el apartado anterior. Nuestra línea interpretativa es que toda la fuerza de las culturas se encuentra en sus creaciones culturales y políticas, en lo que sigue presentamos algunas ideas acerca de nuestro devenir subjetivo, germen de una transformación sustantiva para el siglo XXI.

Pocas cosas generan más controversia y menos acuerdo que la política, y eso está bien si tal problematicidad es el producto de la preocupación por el presente y el futuro de nuestras sociedades, en cuanto significa comprometernos con lo que pensamos

¹² Aquí hacemos uso del término como nos lo presenta el francés Paul Ricœur (2010: 183-187): un remedio que también supone la posibilidad de ser veneno, la objetividad como neutralización de la ideologización del conocimiento, que también se convierte en la esterilización del pensamiento respecto de su capacidad elucidadora.

¹³ Sostengo que la filosofía política practicada como disciplina ha sido víctima de inmunización ideológica, tornándose incapaz de reconocer sus apuestas y compromisos, exigida en nombre del comportamiento científico e institucional (nada más absurdo si se busca asumir e impulsar tareas relativas a la vida de la comunidad), pero velando el hecho de que no se puede ser neutral en el sentido estricto. El efecto más grave ha sido un pensamiento impertinente.

respecto de las posibilidades de realidad. Aún más importante, si es así es porque sabemos que está en juego nuestro destino colectivo en el estricto sentido, de ello trata la cuestión política. Y esta tarea siempre trae a la mesa la disputa por el tipo de sociedad que se desea ser, su forma de organización y el tipo antropológico propio. A partir de aquí tendríamos que una perspectiva latinoamericana no es posible sino como una compartición de experiencias, de otra forma supone que nos articula algún proyecto, y éste desde el siglo pasado ha sido más económico que político.

En el conjunto de países latinoamericanos podemos ver que, contrario a las promesas de libertad y bienestar, las decisiones de gobierno han tenido efectos contrarios a lo enunciado en el discurso, ni se es libre de actuar, así como cada vez resulta más costoso sostener un nivel de vida, ni hablar de calidad, la mejor muestra está en el flujo migratorio masivo hacia el norte del continente. También esas decisiones se traducen en políticas públicas que acrecienta la organización jerárquica de nuestra sociedad, al punto de resultar en privilegios para unos poquísimos, prebendas a otros tantos; marginalidad, exclusión y olvido para los más; de ello es uno de sus síntomas el aumento de la inseguridad pública, pero también el hecho de que deba de lucharse políticamente hasta por obtener justicia.¹⁴ La cifra de 2,559 víctimas de violencia machista en 2017 en América Latina que recaba la Organización de Naciones Unidas en su apartado Mujeres es apenas un aproximado y excluye a México,¹⁵ donde en el mismo año se asesinó a un promedio de 9 mujeres al día y de las 3,430 que suman, solo 760 fueron investigadas como feminicidio pero la cifra debería ser más alta si tenemos en cuenta que no se ha actualizado la norma para que exista la figura de feminicidio en todos los estados, además la cultura de incompetencia que prevalece en cuestiones policiales.¹⁶ En una circunstancia semejante a la mexicana se encuentra Colombia.

¿De qué manera la filosofía y la filosofía de la política podrían recuperar los rasgos de machismo, racismo y xenofobia si su prioridad fuera, antes que la lucidez, la objetividad? Siguiendo la idea de que toda filosofía de la política supone un compromiso con la reproducción de la vida colectiva, con el destino de la sociedad, entonces no puede excluirse que no han resultado ni cercanamente suficiente las ideas liberales, los ideales de ciudadanos ejemplares, la igualdad y la libertad como valores abstractos. Entonces, se requiere algo más en esta línea de reflexión. El filosofar es una manera de participar en la disputa por el sentido del hacer social, el punto de partida es distinto al

¹⁴ Un caso reciente es el asesinato de Lesvy Berlín Rivera Osorio perpetrado por quien era su pareja, al interior de Ciudad Universitaria de la UNAM en la ciudad de México, que primero fue clasificado como suicidio, lo que llevó a su madre a luchar por que se hiciera una investigación adecuada. Tras dos años pudo determinarse que se trató de un feminicidio y se dictó sentencia condenatoria.

¹⁵ Véase Elena Reina, Mar Centenera y Santiago Torrado, "América Latina, la región más letal para las mujeres", *El País*, 25 de noviembre de 2018.

¹⁶ Las cifras en detalle dan un acercamiento al horror que es vivir para las mujeres en países latinoamericanos, en particular Centroamérica, Colombia o Argentina, para situarse después de las zonas de guerra.

de una idealidad conceptual sobre lo que es vivir en sociedad, pues para producir una filosofía (de la) política lúcida se requiere considerar la historia específica y la latinoamericana tiene de tara el machismo, el sexismo y el racismo.

Aún más, al igual que en la política, en la filosofía el comienzo debiera ser también colectivo, solo así llegará a tener sentido, en cuanto es la comunidad de sujetos la que demanda del pensamiento y éste depende de darse los criterios para entenderse como colectividad, de la misma manera que la política es una actividad requerida por quien tiene necesidad de cambiar el ordenamiento y sus cimientos valóricos, la filosofía los necesita para orientar su reflexión. En este sentido, la filosofía es entendida como un medio con el cual cuestionar y deliberar acerca del tipo de organización requerido para el fortalecimiento de la comunidad de sujetos. Nuestra conclusión es que a la autonomía de pensamiento le corresponderá también la autonomía política, en tanto que ninguna de estas actividades son producto de una sola persona o de solo algunos de los integrantes de la comunidad, asimismo están orientadas a los demás sujetos, nunca solo a sí mismos, por lo que habría de preferirse la potencia incierta de la reflexividad, antes que la ilusión de certeza conceptual; ante todo porque se piensa acerca de lo que se ha de asumir en colectivo.

La filosofía ha de ser considerada una actividad de propósitos críticos, sino es que transformadores del orden dado en una sociedad, de lo contrario, siguiendo a Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*, continuará siendo eminentemente teórica, en tanto sus operaciones son abstraer, generalizar, deducir, sintetizar, etcétera (1980: 261-262). De modo que no se puede hablar de una especie de praxis teórica, puesto que la praxis es una acción objetiva, material, independiente del sujeto, en tal condición se encontrarían las actividades productivas, artísticas, experimentales y políticas (Sánchez, 1980: 253).

Advirtamos el desacuerdo con la perspectiva de Sánchez Vázquez respecto de la imposibilidad de la praxis teórica al perpetuar la separación teoría y práctica al limitar a la idealidad la implicación filosófica, dejando de lado la finalidad de las humanidades: la elucidación de la realidad para generar un pensamiento que sirviera de herramienta para los sujetos, por lo que su realización depende de la apropiación que éstos hicieran de aquél, ya que su propósito se materializa cuando alguien hace algo con las ideas, como orientarse en su hacer. Entonces, nosotros situamos la cuestión problemática en la pertinencia de los planteamientos y la socialización de las ideas, de modo que no se niegue ni la dimensión política de toda forma filosófica ni la de quien filosofa. De la pertinencia depende el eco que entre los sujetos tenga la filosofía, y esa resonancia sería la confirmación de la materialidad de la filosofía, para decirlo con un término del propio Sánchez Vázquez.

Aún más, nuestra posición se distancia de esa concepción de la política como relativa a la lucha organizada con base en medios y formas orientada a la “conquista,

conservación, dirección o control de un organismo concreto como es el Estado” (Sánchez, 1980: 259), para quedarnos con esa noción en la que se trata de hacer surgir una forma de institución efectivamente democrática, en su horizonte está el que no se lucha por el poder; cuestión que trataremos en su generalidad más adelante. Este desplazamiento conceptual deriva de recuperar la problematización que tanto en el movimiento zapatista como en el debate de la autonomía plantean respecto de la organización sociopolítica y el ejercicio de la función pública.

Este desplazamiento entre nociones muestra una de las interrogantes que parecen tener respuesta obvia; no obstante, resulta todo lo contrario porque el sentido y el tipo de orden político, de régimen de gobierno dependen de la proyección que una sociedad haga de sí misma, lo que es correlativo al proyecto que se da para sí. Por supuesto esto en un contexto donde la autonomía se ha asumido como valor y directriz fundamental. La posibilidad de tal interrogante ha encontrado su germen en la actividad política de sujetos específicos, y es indicación de la ruptura del control del pensamiento sobre lo que puede o no interrogarse. Aquellos, en sus actos, al hacer manifiestas sus dudas acerca de las razones por las que se debería acatar un orden, por resultar en contra de su subjetividad y materialidad abren el espacio para filosofar al respecto. Por lo que incursionar en estas discusiones sería un síntoma de renovación de la filosofía.

Así pues, si decimos que hay un proyecto de filosofía,¹⁷ éste se corresponde con el proyecto de aquel sujeto interesado en reflexionar acerca del tipo de sociedad que se ha sido, el que se puede y se desea ser. Evidentemente no estamos refiriendo aquí la filosofía como actividad dependiente de la historia disciplinar, ahí se pondera cierta “tradición”; es distinto, se trata de la actividad reflexiva realizada por sujetos posicionados e interesados tanto en explicitar nuestras contradicciones e incoherencia como en contribuir a hacer surgir formas de pensar y hacer distintas.

Empezar desde un punto de partida propio

La historia política del siglo XX, cuya narración historizante se encuentra en plena construcción significa también que su sentido se disputa entre perspectivas y sujetos. Inevitable es, entonces, decir que la autonomía, la expectativa emancipatoria de la sociedad y un pensamiento antiliberal conforman el ángulo de lectura desde el cual elucidar la cuestión política. El desafío consiste en lograr una representación de nuestro pasado inmediato no hegemonizada, algunos pretenderán imponer su lectura, otros más tratarán de abarcarlo con una visión neutral, habrá quien pospondrán la tarea;

¹⁷ Ya se ha expuesto que un proyecto de filosofía, de filosofía sociopolítica en particular, coherente con el principio de preocupación con la realidad, en tanto condiciones para la reproducción de la vida, es dependiente de los procesos de creación y un sentido de comunidad propio de nuestra sociedad (Salcido y Suárez, 2016).

otros más dirán que la historia se hace en el día a día, desde donde se empuja para que surjan formas de lo social nuevas.

De esa historia por narrarse, en la filosofía (de la) política hay un olvido clave, quienes la practicamos estamos en deuda con aquellos sujetos y sus haceres que han contribuido a forjar la institución global que es *nuestra* sociedad. Olvido y deuda evidenciados constantemente en poco más de dos décadas en la práctica y la gramática política zapatista, y apenas inicia su relato historizante de aquellos que sólo parecían tener lugar en la historia de las multitudes, en la historia social y cultural, pero en la historia política solo algunas pocas plumas académicas y más literarias se han ocupado.

En resumen, el régimen mexicano comenzó a experimentar su desinstitucionalización, a pesar de los esfuerzos por encubrirle con el discurso de la ciudadanización y la rendición de cuentas.¹⁸ Desde entonces y hasta la fecha, a pesar de todo, la sociedad del poder se resiste al cambio, a la transformación, insistiendo en obstaculizar todo proceso que no controlen, y trata de enterrarle con modificaciones a las normas positivas; sin ver en ello fracturas, merma y corrosión del tejido social.

Insistiendo, si hablamos de una filosofía como contribución a la elucidación del devenir latinoamericano, de la historia que está siendo, entonces hay necesidad de pensar asumiendo un ángulo de lectura y perspectiva que pretenda ser lúcida. Esto coloca al filosofar en situación de ruptura con su propia historia; si volteamos a verla encontraremos las huellas del ensordecimiento ante los emergentes e inéditos procesos emancipatorios, y el debilitamiento de la crítica como herramienta reflexiva. Siendo la perspectiva de la autonomía y la emancipación desde la cual se hace manifiesto el problema político de las sociedades contemporáneas.

Entonces, un pensamiento implicado en la transformación social y en los posibles derroteros de ésta es la expectativa del pensamiento crítico. Por eso, aquí se habla de filosofía de la política, reconociendo como lugar y punto de partida que se trata de una reflexión acerca de haceres instituyentes e instituidos de sujetos que, formando parte de una sociedad, pretenden reproducirla, modificarla, transformarla e incluso emplazan el surgimiento de una reorganización del estatuto social.

Para el caso mexicano, que es desde donde podemos decir algo que no sea solo una abstracción, esa reflexión encuentra su base más sólida en el pensamiento político del zapatismo, pues supone un rompimiento con el modo de hacer cuyo objetivo es el

¹⁸ Un proceso de destitución es entendido aquí como el desinvertimiento de la creencia en el Estado en los sujetos, de modo tal que las acciones y comportamientos dejan de realizarse conforme la disposición del sistema político respectivo para entrar en una relación de antagonismo con las formas instituidas. Con esto queremos alejarnos de aquellas perspectivas que suponen que la disposición institución es neutral.

ejercicio del poder. Pero también habría que partir de reflexionar sobre la experiencia de lucha de los sujetos sociales. Un énfasis es necesario, las formas de hacer política orientadas por el objetivo del poder, como se han dado y dan en partidos, sindicatos, organizaciones gremiales u otras, no son una alternativa de política sustantiva en la medida en que sus metas y medios han quedado subordinados a ese único objetivo.

No es menor la tarea, cuanto se pueda aprender sobre política también conlleva rehacer prácticas y discursos. Salgamos del hoyo epistemológico en que nos encerramos al suponer que el Estado puede ser democrático si hay reglas claras; en realidad Estado y democracia son términos se niegan entre sí, el primero es una institución política de dominio que se realiza a través de la imposición autoritaria de valores y la estipulación unilateral del orden, sustentada en la exclusión de los sujetos de las decisiones fundamentales.¹⁹ En cambio, democracia como régimen, siguiendo a Castoriadis (2000: 148), es la autoinstitución explícita tan lúcida como sea posible de las instituciones, que depende de la participación de la colectividad. La posibilidad de esa participación instituyente exige la efectiva disposición de condiciones para ello, tal cosa no es pensable en una organización estatalizada porque funciona con la exclusión de los sujetos sociales de la toma de decisiones sobre aquello que les afecta.

Ahora, el abordaje de la cuestión política: la institución global de la sociedad y los fines colectivos correspondientes de ciertos procedimientos se ha visto velada por la preocupación del poder y el Estado, así la filosofía política, al centrar su atención en estos, y sin encontrar elementos nuevos de argumentación, devino en repetidora de ideas. Surge entonces uno de los extravíos más caros para la filosofía política al recurrir a los planteamientos de la fundamentación del Estado, cuando se trata de pensar una nueva figura de institución política. Puesto que el problema político contemporáneo es el de la institución global de la sociedad y los fines colectivos, la pregunta es por el tipo de sociedad que se desea y se puede ser. Queda expresado en el zapatismo como la necesidad de crear un mundo donde quepan muchos mundos (EZLN, 1994), esta manera de plantearlo desborda el problema de la integración de los sujetos de derecho o ciudadanos.

Siguiendo la reflexión zapatista, el problema es de la casa que habitamos, cuyos soportes crujen ante la sobreexplotación a la que los de arriba someten a los de abajo (SubGaleano, 2015), no soportará el peso de quienes han hecho de la política un juego de los más aptos para hacerse elegir (Castoriadis, 1997: 22), reduciendo a una caricatura la figura del sistema político y el sistema electoral, convertido en aparato burocrático autoritario. Podemos hablar de la despolitización, la banalización o estetización de la política, porque no hay propuesta ni objetivos políticos, se muere de

¹⁹ Recordemos que todo Estado es instituido con base en la delegación de la deliberación y capacidad de acción en relación con la seguridad y reproducción de la vida; se delega la capacidad de decidir de qué manera proceder para garantizar la vida. Esto bajo el argumento de la imposibilidad de autorregulación en la relación con los otros cuando se trata de la vida y los bienes propios.

inanición ideológica, el conflicto sociopolítico es disipado, disimulado, anulado (Castoriadis, 1997: 23-24).

El problema es percibido en todo su peso: la casa ya no sería un lugar en el cual habitar, cosa absurda, y se preguntan cuál es el sentido de sostener una casa que no sirve para vivir, se dice en el zapatismo (SubGaleano, 2015: 9). Entonces, el pensamiento colectivo reflexionó en las opciones:

... reforzar... apuntalar... (pero) con refuerzo y refuerzo, la casa acabaría por convertirse en un laberinto de sostenes y remiendos, inútil ya para pasar la noche, cocinar, comer, resguardarse de la lluvia, el sol, hospedar el oído y la palabra, la fiesta y el reposo de los cuerpos. (SubGaleano, 2015: 8).

Desde la declaración de guerra cuando el alzamiento armado en 1994, se ha puesto en tela de juicio la razón de ser de la institución global de la sociedad, sobre todo en su dimensión política: “Si en lugar de pensar cómo le hacemos para que lo de arriba no caiga encima de lo de abajo, pensáramos en mejor hacer otra casa, pues entonces es diferente cómo nos organizamos, cómo trabajamos, cómo vivimos”, se dice en colectivo (SupGaleano, 2015: 10). Para abordar ese problema, los zapatistas no lo hacen solos, han convocado en diversas ocasiones encuentros entre sujetos heterogéneos a través de iniciativas político-organizativas. Los más recientes son Seminario Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista, ConCiencias por la Humanidad y Festival CompArte por la Humanidad.

Por otro lado, el crujir de las vigas tiene también otro alcance que enseguida expongo. Una de las figuras constantes para aludir al estado de las sociedades contemporáneas es crisis en el sentido más amplio. Sin embargo, quizá por el uso continuado del término, cada vez resulta más difícil como herramienta para reconocer el estado de las sociedades y sus culturas; por tanto, es oportuno especificar que aquí entendemos por crisis civilizatoria la dificultad de enfrentar el fracaso del proyecto de sociedades ordenadas y planificadas para su desarrollo con base en el criterio de privilegiar estratos sociales, así como su conformación supone el integracionismo cultural; de ahí el resultado contradictorio de los procesos sociales: al mayor desarrollo tecnocientífico le corresponde también un acelerado deterioro de las condiciones materiales de vida.

En ese marco, el deterioro institucional tampoco resulta fácil de asimilar, si tal significa que a los sujetos que encarnan una sociedad se les dificulta e imposibilita participar de las tradiciones, los valores y normas, el proyecto de sociedad en su conjunto. El trasfondo es grave, pues se derrumba la representación de sí misma como sociedad (Castoriadis, 1997), haciendo crisis el arraigo y pertenencia a una comunidad de sentido, en tanto “todo individuo debe ser portador, «suficientemente en cuanto a su necesidad/uso» de esta *representación de sí* de la sociedad” (Castoriadis, 1997: 28).

Hablamos entonces de la paulatina disolución de la condición vital de una sociedad, al dejar de creerse en ella, ya que: “El esfuerzo del individuo en ser x o en mantenerse como x es, *ipso facto*, esfuerzo en hacer ser y hacer vivir la institución de su sociedad” (Castoriadis, 1997: 29). Ésta no es capaz de dar respuesta satisfactoria a las preguntas de sus sujetos, éstos no encuentran las referencias, las normas, los valores que permitan un equilibrio vivible, siguiendo a Castoriadis, porque lo proveído niega la singularidad de aquellos. Nuestras sociedades se cierran a su propia problemática, pues de distintas maneras, nuevas instituciones no permiten a sus individuos hacer funcionar la sociedad a la par que se puede seguir siendo uno mismo.

Hoy día realizar la institución parece exigir dejar de ser uno mismo, sea el sujeto una persona o una comunidad para sujetarse a las directrices de los gobiernos en turno. Por tanto, nuestra crisis es la de la disfuncionalidad de la institución global de la sociedad por la despolitización, ejemplo de ello es el funcionamiento del sistema político no como mediación habilitadora de la resolución sobre el proyecto de sociedad sino una maquinaria burocrática sostenida por el sistema electoral y el desinvertimiento ideológico de los partidos políticos. Y para la filosofía se convierte en una dificultad abordar en toda su crudeza el problema: los sujetos en la actualidad no queremos la sociedad en que vivimos, pues se instala la imagen de negación de la singularidad: marginalidad y exclusión, pero ¿qué otra forma de sociedad se quiere? Este no es un sofisma, basta observar nuestros comportamientos, compromisos y preocupaciones, tan instrumentales, banales: poder adquisitivo, consumo, ocio, confort.

Al mismo tiempo en el zapatismo se afirma ser parte de *esta sociedad* cuando se asume la preocupación por el lugar que se habita, en el que nuestras vidas se desenvuelven, así: “Sabedores de que el pensamiento crítico debe motivar la reflexión y el análisis, y no la unanimidad ciega...” (SubGaleano, 2015: 15), la reflexividad se vuelve una exigencia que en el caso zapatista cumple de sobra con otra demanda de la lucidez, la de la explicitación; su hacer político es una operación sobre sí mismos y la sociedad que los ha excluido, discurren insistentemente sobre las razones por las cuales hay necesidad de cambiar la sociedad, ese lugar que se habita. Por tanto, el esfuerzo de explicar, entender, conocer y transformar la realidad es colectivo y con el método de reflexionar la propia historia, la genealogía, porque para explicar lo que se ve del mundo puede hacerse de mejor manera si se explica lo que se ve de sí mismos (SubGaleano, 2015: 14 y 16), por ello el zapatista es un hacer pensante en tanto “existe un efecto real; efecto real sobre la sociedad que se transforma y sobre el mundo[...] (que) remite al momento de la *voluntad* o de la *actividad deliberada*” (Castoriadis, 2002: 97).

Esa actividad deliberada tiene un caso ejemplar en la lucha de las mujeres zapatistas, su alcance son las comunidades, pero también el resto de la sociedad. De su lucha aún está pendiente reconocer los aportes específicos. Baste por el momento señalar que la Ley Revolucionaria de las Mujeres, conformada por diez puntos, se ha interiorizado entre los de las comunidades zapatistas, hasta dar lugar, no sin dificultades, a la

presencia de las mujeres en los espacios colectivos de deliberación, los trabajos organizativos y las actividades productivas. Y este es un ejemplo de que los zapatistas han entendido que deben transformarse para crear la sociedad deseada, una donde quepan muchos mundos. Como da testimonio la comandanta Dalia (2015):

Ahora vamos haciendo por escalones, no tiene fin, por eso como comité aquí estamos como Comisión Sexta, gracias a la organización que sí aprendemos... Por eso no nos vamos a dejar de organizarnos como mujeres en este sistema capitalista, porque todavía hay tristeza, dolor, encarcelamiento, violación, así como las madres de 43 desaparecidos.

Lo que nosotros queremos es que haiga en un cambio en todo. En todo el mundo, para todo el país. Pero sí nos vamos a organizarnos, si no luchamos por el sistema capitalista va a seguir así hasta nos acaba todos, nunca va a haber un cambio.

Debemos luchar al cien por ciento hombres y mujeres. Tener una nueva sociedad, que el pueblo sea el que manda. Nosotros, como mujeres zapatistas, no nos vamos a dejar de luchar, mientras que nos mate el mal gobierno... (p. 121)

En palabras del Subcomandante Insurgente Moisés “... porque se necesita organizarse para poder liberarse del sistema capitalista... porque no se va a poder humanizar el sistema capitalista. Para acabar con ellos hay que destruirlo. Para eso hay que organizarse” (2015: 36). Y el sujeto de ese proceso no es uno particular, sino que se constituye por aquellos “decididos, bien puestos, porque no es de presumirse sino de trabajar, organizar y luchar silenciosamente hasta llegar con las últimas consecuencias [...] estar trabajando colectivamente con los pueblos organizados” (Subcomandante Insurgente Moisés, 1995: 37). Después de todo se trata de la lucha por la emancipación, de la lucha por restituir a los sujetos la decisión sobre su vida, la transformación de la dimensión laboral en “libre desarrollo de las fuerzas creadoras de los individuos y de los grupos; constitución de comunidades humanas integradas; unión de la cultura y de la vida de los (sujetos), ese contenido debe presentarse como la única respuesta a los problemas que tortura y asfixian a la sociedad de hoy”, siguiendo a Castoriadis (2005: 52), entonces, hay que denunciar la arbitrariedad monstruosa de la organización jerárquica de la sociedad y los antagonismos que provoca.

Así lo dice Selena (2015: 126), escucha zapatista del seminario El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista:

[...] nosotros como zapatistas, somos pobres pero ricos de pensar, ¿por qué? Porque aunque ponemos los zapatos y la ropa, los celulares, no cambiamos nuestra idea y nuestra costumbre de vivir, porque nosotros como jóvenes zapatistas no nos importa cómo estemos vestidos, o cómo sean nuestras cosas

que usamos, lo importante es que los trabajos que hacemos es para el bien del pueblo, que es lo que queremos nosotros como zapatista; que es lo que quiere en todo el mundo, que no haya mandones, que no haya explotadores, que no estemos explotados como indígenas.

La comandata Dalia (2015: 120) del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, advierte que no siempre sale bien:

Allí donde vimos que sí podemos hacer el trabajo, ahora ya nos tomamos ese espacio para participar, formar otra generación aunque con errores, pero sí estamos haciendo con error nos corregimos. Allí vamos haciendo nuestra lucha, así que fuimos organizando y tenemos mucha paciencia como mujeres que somos, por eso cuando pasamos en responsables locales, responsable regional, candidata, suplenta y hasta llegar a ser comité clandestino revolucionario indígena.

Para organizar más las compañeras y dar a entender más a los jóvenes y jóvenes, lo tenemos que orientar, que jalar, que alcahuetear, o contagiándonos pero no de enfermedad, sino de buena idea. No es una mala idea para darle a entender que no vivan explotados por el sistema capitalista.

O como lo expresa Lizbeth (2015: 123), base de apoyo zapatista:

[...] en diferentes áreas de trabajos de la autonomía ya estamos participando junto con los compañeros, aunque nosotros como jóvenes no sabemos cómo gobernar pero nos nombran para ser autoridad para el pueblo, porque nos ven que sabemos un poco leer y escribir, pero haciendo los trabajos ahí vamos aprendiendo.

La mayoría de los trabajos que venimos realizando somos puras jóvenes, pero sí les decimos claro que para hacer estos trabajos cuesta, no es fácil, pero si tenemos el valor de luchar sí lo podemos hacer estos trabajos, donde el pueblo manda y el gobierno obedezca.

Entonces, esta no es solo la lucha de las mujeres, las mujeres zapatistas, sino también de los hombres, del conjunto de la comunidad, la posibilidad de realizar los trabajos, de involucrarse en la organización, que la organización autónoma de las comunidades se realice depende de que esos hombres y mujeres se perciban, se piensen como iguales (y, al mismo tiempo, singulares), preparados para realizar las tareas. Percibirse como parte de... es resultado de la emergencia de un imaginario distinto al de la sociedad de jerarquías con sus relaciones sociales de subordinación; ello aún no sea suficiente para que surja una institución política no jerárquica, para eso aún falta romper el obstáculo ideológico que es la creencia en el Estado como garante del orden social.

Por tanto, para comenzar a desandar los aprendizajes de la sociedad que valora lo individual y el consumo, el punto de partida para no seguir es la propia historia, mirada desde los sujetos que tienen necesidad de la política. Ese también es un punto de partida que lleva a una elaboración conceptual de la autonomía con base en la experiencia de lucha de las comunidades, éstas no son pensadas como modelo para quienes no tenemos una tradición o herencia comunitaria, pero sí son el espejo crítico en el cual se han de reflejar nuestras limitaciones, expectativas y potencialidades. Ya que es el esfuerzo de las personas y en las comunidades para tomar en sus manos la reorientación de su vida, pero desde sí mismos, y los zapatistas se aventuran a un estado de incertidumbre como alternativa a la subordinación encontrada en el actual entramado institucional.

Lo que se hace es emprender una feroz y paciente lucha contra la ideología de la jerarquía en sus diferentes manifestaciones (Cf. Castoriadis, 2005: 55). Y en el horizonte zapatista, el abandono de la creencia en la política estatalizada y de la lucha por el poder resulta fundamental, su posibilidad ha sido comprender desde su condición de sujetos que lo político es “la actividad de una capa de embaucadores profesionales que dan vueltas en torno al aparato de estado y sus apéndices para introducirse o para apoderarse de él” (Castoriadis, 2005: 58). Para nosotros el desafío es volver a aprender lo que es la vida colectiva, realizar un trabajo común para un proyecto común, como se insiste en el zapatismo. Pero ¿se trata de la erradicación del poder? No, si entendemos que consiste en la potencia creadora y en la fuerza impersonal generadora de orden.

Un poder impotente participable

De relevancia innegable e impostergable es la transformación de las instituciones, pero tal posibilidad tiene su cimiento en el replanteamiento de las finalidades colectivas, debido a su potencial función articuladora de los sujetos sociales, claro en tanto sean el producto de una deliberación efectivamente pública y colectiva. Así pues, la política en sentido de la autonomía y el zapatismo resultan herramientas propicias para explicitar que la cuestión del poder debe volver a plantearse, de manera que no persista su significado de *potestas*²⁰ e imposición de un orden. Ambas referencias representan un referente fundamental desde el cual reorientar el debate político y situarlo en el proyecto de sociedad y el poder. Urge abandonar la ingenuidad comprensiva que no es sino el encubrimiento de la impostura democrática con su canon jerárquico en que han devenido los regímenes políticos contemporáneos.

²⁰ Concepto derivado del derecho romano. *Potestas* es el poder que ostenta una autoridad en virtud de que le ha sido conferido por la ley. Suele ir acompañado y a veces contrapuesto al concepto *autorictas* que es el poder socialmente reconocido (Nota del Editor).

Puesto que la política es antes que todo instituir a partir de la participación de los sujetos en el poder para decidir lo relativo al tipo de sociedad que se desea y se puede ser; esto supone como precondition la existencia de sujetos que consideren valioso luchar no por legislar acerca de algo, sino para debatir acerca del tipo de sociedad al que se aspira. De esto se trata deliberar acerca del proyecto de sociedad y las instituciones adecuadas, por lo que el problema en torno del que deberíamos trabajar es el del desinterés por los asuntos que nos atañen como colectividad. Aún más, encuentro que en el caso latinoamericano la experiencia de exclusión de la esfera política nos es común, y ésta se torna un referente fundamental, ya que de esa negación surgen las condiciones de la autonomía como negación de la negación de la subjetividad deliberante y reflexiva.

Entonces, la relación política-autonomía la pensamos como clave para la resignificación del poder, si asumimos una genealogía latinoamericana, en cuyo desglose fenomenológico se explicitaría un tejido de experiencias entre las culturas y sujetos capaz de empujar el debate sobre el proyecto de sociedad y la transformación institucional más allá de las reformas, de las tensiones en las relaciones entre sujetos, de la necesaria interacción con el tendido de nuestras instituciones.

Por lo pronto, la nuestra es una interrogante acerca de las condiciones en que resulta posible volver a pensar el poder; desde nuestra circunstancia latinoamericana se dibuja un horizonte en las prácticas de los sujetos sociales y en la actualización de sus elaboraciones discursivas (Salcido, 2014). De modo que nos hacemos eco del planteamiento de P. Clastres (1978) quien sostiene que el poder surge de una resolución fuera de la subordinación jerárquica, se conforma en la colectividad, que excluye la relación de mando-obediencia, no es evidente la correlación coerción-subordinación en la que se insiste cuando de la base del poder se trata; en todo caso en esa argumentación lo que hay es la generalización de la relación de jerarquía entre sujetos cuyo origen es europeo (Clastres, 1978: 10), llevado al punto de situarle como privilegio.

Entonces ¿en qué condiciones es posible pensar el poder político como gestión colectiva? Esta pregunta lleva a la cuestión de la relación poder-institución. Por nuestra parte asumimos que el poder remite a dos aspectos imposibles en la lógica de la coerción: la impotencia y la incapacidad de imponer mandatos, este es el poder impotente y el liderazgo sin autoridad, en palabras de Clastres (1978: 12); aún más, estaríamos obligados a reconocer que se instituye el poder por una necesidad de la vida social-cultural, pero ello no significa que también responda a una necesidad de los sujetos en lo particular. Por lo que habrá la posibilidad de una gestión colectiva del poder en tanto no sea un criterio de distinción social jerarquizante y el poder no sea coercitivo.

Mantenernos en esta línea de reflexión supone algo más que una revisión conceptual de esa noción que ha eclipsado la reflexión sobre la institución política. Se requiere de su replanteamiento de acuerdo con el proyecto de sociedad ya que remite a esa relación social que instituye y vuelve real la estructura de la sociedad (Clastres, 1978). Y es así porque enfrentamos un problema de índole subjetivo: la interiorización de la voz de autoridad como sujeción.

En Latinoamérica contamos con una densa experiencia, una rica historia de luchas sociales, y a partir de ahí habría que comenzar el replanteamiento de los mecanismos de creación de formas instituidas, dependiente de rebatir el fundamento jerárquico de las sociedades, pero ello no es posible sino a partir de la restitución a los sujetos del dominio de sí mismos, y con ello de la responsabilidad sobre el presente y futuro colectivo y singular. La desestructuración sociopolítica de las sociedades como las conocemos es el objetivo, donde la autonomía, parafraseando a Clastres (1978), significa el arma para destruir la jerárquica organización sociopolítica, en tanto supone la supresión de ésta como división entre el poder de unos pocos y el no-poder de la mayoría, que se materializa como imposición unilateral en el trabajo, los modos de producción, incluso de consumo, en los niños, las mujeres, los ancianos, sin olvidar la naturaleza (Castoriadis, 2000a: 196). Ese ejercicio violento ha sido el dispositivo con el que se despoja a los sujetos de la capacidad de juicio político, del valor de la opinión común; emergiendo con este mecanismo el carácter autoritario de las instituciones políticas latinoamericanas, aunque investido de virtudes socialdemócratas, tales como la tolerancia, responsabilidad, honestidad, solidaridad, igualdad, libertad, autoridad.

En la perspectiva de la autonomía se insisten en que el poder puede realizarse de distintos modos, sin embargo, ha sido la relación mando-obediencia la única admitida. De Clastres (1978: 10 y 16) y Castoriadis (2000) recuperamos el acierto de señalar que el poder como dominio jamás agota el significado y función de la autoridad política, incluso la niega, también lo hace respecto del poder en su dimensión creadora. La cuestión es que no se logra ni puede desaparecerla, por el contrario, requiere de ella; he aquí una de las flagrantes contradicciones dejadas de lado sistemáticamente en la reflexión filosófica.

Así pues, reconocemos que el poder como capacidad de conducir a alguien a hacer lo que no necesariamente haría o hubiera hecho por sí solo ha sido la base de la división asimétrica y antagónica entre los sujetos, se ha instituido como relación política (Castoriadis, 2000: 51), de modo que la gestión del poder no puede resolverse sino como coerción. No obstante, como sostiene Pierre Clastres, la sustancia del poder en su resolución coercitiva y subordinante no es del todo evidente (1978: 12), pero si sucede que se da por sentado que tal es una formulación propia de la civilización occidental, la cual se generaliza para otras culturas, instaurándose así una visión eurocéntrica del poder, pues se opera como modelo y unidad de medida (Clastres, 1978: 15); tenemos

así una de las manifestaciones de la hegemonía cultural europea más costosas de esa nuestra historia política.

Por otro lado, el poder como dependiente o subordinante de la figura de autoridad respecto del grupo no resulta sencillo de entender, pero está presente en culturas como la wirraritari donde, por ejemplo, el marakame tiene el compromiso de ayudar a los de su comunidad en lo singular y cuando se le asignan cargos no puede negarse; esta es una forma de la impotencia ante el grupo en tanto dependencia de la voluntad grupal, pues además se asigna a la figura de liderazgo no el mando de la comunidad sino el catamien to de tareas, como la de mediar en situaciones de antagonismo, el prestigio y el don de la palabra, de acuerdo con las señas de identidad identificadas por Clastres (1978), quien ve en ello el fundamento del poder no coercitivo, de tal modo que en este reconoce en el consentimiento de la colectividad, de ahí se dispone la base de la figura de autoridad para mediar en los efectos y consecuencias de la desigualdad y asimetría que surgen en la interacción a partir de la singularidad de los sujetos.

De este modo, decimos que el poder político no coercitivo podría ser una herramienta adecuada para la mediación y articulación entre desiguales, porque es sobre la asimetría, el antagonismo y la alteridad que debe trabajarse, sin presuponer una igualdad normativa. Aquí el principio inferido es la reciprocidad, porque la única necesidad que importa es la de la cohesión social para fortalecer a la comunidad, ya que es la plataforma para la reproducción de la vida. De ahí que el objetivo de la política en sentido de la autonomía para América Latina, donde predominan las asimetrías entre sujetos, sea generar las instituciones capaces de realizar ese poder impotente participable. Pero, tal cosa solo es posible en tanto los sujetos se interesen en las cuestiones comunes; esta es una cuestión crucial por enfrentar.

Algunas ideas más a modo de conclusión

Se tiene presente la contundente crítica a la filosofía de claustro, contra ella habría que rebelarse a repetir disciplinadamente lo pensando, por su miopía ante el problema político sustantivo: el poder y el desinterés de los sujetos por las cuestiones comunes. Entonces, producir una filosofía de la política enfrenta el desafío de dibujar un horizonte para América Latina; no obstante, tiene un comienzo en la atención de la exigencia de un posicionamiento respecto de los procesos conocidos y lo emergente y su despliegue. Por ello, llegamos al punto de que una reflexión situada en el contexto de desinstitucionalización de la significación de poder como potestad y de la sujeción de la voluntad de los otros es uno de los núcleos para una noción de la política para Latinoamérica; de este modo decimos, parafraseando a Eduardo Galeano, que habrá que hacer política para cambiar lo que somos, lo que hemos sido como culturas subalternadas respecto del proyecto de sociedad liberal-capitalista.

Por lo que la cuestión política-poder encuentra en la autonomía, la autoridad impotente y la experiencia de lucha, tres aristas para pensar a contrapelo de la filosofía política estatalizada, la de la razón de Estado y la de la legitimidad del poder. En nuestra experiencia mexicana el desfase entre el pensamiento y el hacer sociohistórico ha obstruido observar que el zapatismo ha aportado elementos para una actualización del pensamiento político, aspecto fundamental de alcances filosóficos aún pendientes de ser recuperados.

De modo que llegamos a la conclusión de que una profunda crisis atraviesa a las instituciones latinoamericanas, y no contamos con un pensamiento lúcido capaz de problematizar para comprender que más allá del deterioro institucional se prefiguran alternativas en el hacer de sujetos sociales, dada su potencia *poiética*, la cual ha sido negada sistemáticamente, pero, por fortuna, en la misma proporción afirmada en el hacer concreto. De nuestra parte, asumimos que no es posible continuar ignorando el compromiso con la transformación social a partir de la elucidación del presente, por lo que hay necesidad de ir más allá de la crítica a las formas dadas, para sortear la esterilidad de las ideas el campo del pensamiento filosófico debe abonarse con la experiencia de los sujetos sociales.

Entonces, la filosofía de la política se transforma en una mediación del pensamiento crítico para hacer hincapié o enfatizar la dimensión instituyente y no solo la crítica al modo de ser capitalista y liberal. Para reiterar, desde nuestro punto de vista, nos equivocamos en pensar que el problema político actual continúa siendo el del fundamento de la institución, la consecuencia resulta cara, pues con ello generamos confusión acerca de lo que significa ser sujeto político en la contemporaneidad, más allá de los espacios formales de organización. No terminamos de entender que resulta un imperativo de poner a discusión la institución *por ser*, y ello sólo es posible si nos detenemos a pensar de nuevo el poder. Y para ello no hay necesidad de inventar argumentos, éstos se infieren de lo histórico, basta voltear la cabeza y mirar con atención y empatía esas experiencias y procesos que sujetos colectivos encarnan en las más precarias condiciones políticas, sin olvidar las limitaciones culturales. Queden, pues, planteados dos aspectos: la relación entre política y autonomía, junto con el poder impotente que no es de nadie y de todos, representa una posibilidad de realidad para quienes están en la disposición de cambiar para hacer surgir una forma de sociedad nueva. En juego está nuestro presente y futuro latinoamericano. **¶**

BIBLIOGRAFÍA:

CASTORIADIS, Cornelius (1997). *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba.

- CASTORIADIS, Cornelius (2000). *Ciudadanos sin brújula*. México: Coyoacán.
- CASTORIADIS, Cornelius (2000a). *La exigencia revolucionaria*. Madrid: Acuarela.
- CASTORIADIS, Cornelius (2002). "Orígenes, sentido y alcance del proyecto filosófico" en *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*. Barcelona. N° 54.
- CASTORIADIS, Cornelius (2005). *Escritos políticos*. Madrid: Catarata.
- CASTORIADIS, Cornelius (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.
- CERUTTI-GULBERG, Horacio (2002). "Filosofar nuestroamericano (¿filosofía en sentido estricto o mera aplicación práctica?)" en *La lámpara de Diógenes*. Vol. 3, N° 006, Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/844/84430605.pdf>
- CERUTTI-GOLBERG, Horacio (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: fce.
- CLASTRES, Pierre (1978). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila Editores.
- COMANDANTE DALIA (2015). En Comisión Sexta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2015). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*. México: s.e.
- DUSSEL, Enrique (1984). *Filosofía de la poiesis*. Bogotá: Nueva América. En <http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/otros/20120227031650/2cap1.pdf>
- DUSSEL, Enrique (1992). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América. En https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/28.Intoducccion_filosofia_liberacion.pdf
- DUSSEL, Enrique (1995). *1942. El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores. En <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>
- EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (1994). *Documentos y comunicados*. México: Era.

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (1995). *Documentos y comunicados*. México: Era.

GUZMÁN Blöcker, Carlos (1975). *Colonialismo y revolución*. México: Siglo XXI.

GUZMÁN Blöcker, Carlos (1983). *Las voces negadas toman la palabra: el pensamiento político indio en la dialéctica social mesoamericana*. México: Ediciones de la Casa Chata.

LENKERSDORF, Carlos (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.

RICCEUR, Paul (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE.

REINA, Elena; CENTENERA, Mar; TORRADO, Santiago (2018). “América Latina, la región más letal para las mujeres” en *El País*, 25 de noviembre de 2018. En <https://elpais.com/sociedad/2018/11/24/actualidad/1543075049_751281.html>

RIVERA, Silvia (1987). “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral, de la lógica instrumental a la descolonización de la historia” en *Temas Sociales*. La Paz N° 11, IDIS/UMSA, p. 49-64.

RIVERA, Silvia (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Madrid: Tinta Limón.

SALCIDO, Rocío (2014). *Sujetos y praxis vital. Reflexiones sociopolíticas*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

SALCIDO, Rocío y SUÁREZ, Eréndira (2016). “Exhorto a filosofar en perspectiva de nuestros procesos de creación”, J. D. Ortiz y J. A. Chavolla (coords.) en *Estudios filosóficos. Filosofía y pensamiento latinoamericano*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 29-62.

SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo (1980). *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo.

SANDOVAL, Rafael (2009). *El zapatismo urbano en Guadalajara. Contradicciones y ambigüedades en el quehacer político*. México: INAH.

SANDOVAL, Rafael (2012). *Más allá de la racionalidad capitalista. Nuevas formas de hacer política*. México: INAH.

SUBCOMANDANTE GALEANO (2015). En Comisión Sexta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*. México: s.e

ZIBECHI, Raúl (2004). *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*. México: Ediciones FZLN.

ZIBECHI, Raúl (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Guadalajara: Cuadernos de la Resistencia, Taller Editorial La Casa del Mago.

ZIBECHI, Raúl (2010). *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*. México: Pez en el Árbol.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>